ROZPRAWY

AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI.

WYDZIAŁ

FILOLOGICZNY.

Serya II. Tom XXVIII.

Ogólnego zbioru tom czterdziesty trzeci.





W KRAKOWIE.
NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI.
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ.
1906.



Kraków, 1906. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod zarządem J. Filipowskiego.

TREŚĆ.

Źródła przykładów Reja w „Żywocie człowieka poczciwego“.

Napisał

Tadeusz Sinko.

Czytając nawet bardzo pobieżnie Rejowski „Żywot człowieka poczciwego“, trudno nie zauważyć, że wszelkie wywody moralizatorskie illustruje autor przykładami i to zwykle w ten sposób, że przy każdej sposobności przytacza ich po kilka. Ogromna większość tych przykładów, bo cała setka, odnosi się do historyi greckiej i rzymskiej, dwa dotyczą niemieckiego cesarza Maksymiliana I, a dziesięć niema żadnego charakteru lokalnego ani chronologicznego. Liczbę przykładów starożytnych dopełniają trzy bajki Ezopa; a naprzeciw tych stu piętnastu opowiadań świeckich stoi trzydzieści opowieści ze starego Zakonu. Źródeł Rej z zasady nie podaje, raz tylko wyjątkowo cytuje Roterodamczyka [1]), to jest Erazma z Rotterdamu. Ale z przygodnych wzmianek o autorach godnych czytania możnaby wnosić, że ze starożytnych filozofów i historyków je pozbierał. Chwali bowiem rozmowy, „jakie przedtym miewali oni

[1]) str. 56 sub fin. wyd. Turowskiego (Kraków 1859) = cz. I 90 wyd. prof. Kallenbacha (Warszawa 1902), który rozbił dzieło na trzy przypadkowe części (cz. I. = ks. I i ks. II r. 1—4; cz. 2. = ks. II do końca; cz. 3. = ks. III i dodatki) z osobną paginacyą. Wobec tego cytowanie według tego wydania jest niemożliwe, i choć trzymamy się jego poprawnego tekstu, to na pierwszem miejscu podajemy strony Turowskiego z konwencyonalnemi wskazówkami: in(itio), med(ia pagina), post med(iam), sub fin(em), fin(e). Wydawca, dbający o dogodność cytowania na sposób starożytny, jak to zamierzał Rej, dzieląc dzieło na księgi, rozdziały i t. zw. capita, powinienby te capita oznaczyć cyframi arabskiemi, a ich odstępy literami.

zacni ludzie, oni mądrzy filozofowie, którym się i dziś ludzie dziwują, a prawie się dusza cieszy ony ich zacne rozmowy czytając" [1]); sądzi, że młodzieniec „przeszły czas będzie pamiętał i im się ćwiczył z czytania spraw onych zacnych, mądrych a poważnych ludzi" [2]); a do starca tak przemawia: „A chceszli się też czym ochłodzić albo pocieszyć, azaż nie najdziesz onych rozkosznych historyi o dziwnych sprawach onych ludzi rycerskich a ludzi poważnych.... A chceszli się też pośmiać, azaż nie znajdziesz onych krotofilnych fabułek onych mądrych ludzi, z których się i nacieszyć, i nauczyć się zawżdy czego możesz" [3]).

Co to byli za mądrzy ludzie, opowiadający „ony krotofilne fabułki", wiemy, dzięki pracy Ignacego Chrzanowskiego p. t. „Facecye Mikołaja Reja" [4]). Nie starożytni to autorowie, ale humaniści, jak Poggio, Bebel, Gast, Erazm z Rotterdamu i inni. Wprawdzie przykłady „Żywota" poważny mają charakter (są to nie *facetiae*, lecz *apophthegmata)*, ale wyniki rozprawy Chrzanowskiego z góry uprzedzają do przypuszczenia, jakoby je Rej czerpał wprost z autorów starożytnych i nie pozwalają wierzyć, by na własnej lekturze opierało się takie jego zdanie: „Bo nie piszą Cycero, Seneka, Plato, Eurypides, Sokrates, Solon, Xenofon, Dyogenes, albo oni inszy a sławni wielkich cnót a rozumów ludzie, których herbów byli itd." [5]). Że Senekę Rej czytał, że wypisywał jego księgi *de beneficiis* i *de ira,* łatwo było dostrzedz, choć dopiero przed dwudziestu sześciu laty zwrócił na to uwagę Roman Plenkiewicz [6]). A prof. A. Brückner, rozszerzywszy te wskazówki, wykazał w swej jubileuszowej monografii o Reju także wpływ Cycerona *de senectute* na odpowiednie rozdziały „Żywota". Jakoż zobaczymy, że niektóre z przykładów znajdują się u Cycerona i Seneki. Ale aż dziesięć czyta się u Valeriusa Maximusa, a Rej go nigdzie nie wspomina. By zaś kto nie sądził, że wymieniony przez Reja Dyogenes jest historykiem filozofii Dyogenesem Laertiosem, niech zwróci uwagę na połączenie go z Sokratesem, który przecież nic nie pisał, a przyzna, że o cynicznym filozofie tu mowa. „Oni Katonowie, oni Cy-

[1]) str. 32 (I 62) post med.; por. str. 39 (I 69) in.
[2]) str. 39 (I 70) post med.
[3]) str. 360 (III 131) in.
[4]) Rozpr. Akad. krak. wydz. filol. ser. II, 8 (1894) str. 320—376.
[5]) str. 219 (II, 126) fin.
[6]) Z dziedziny pedagogiki, cz. II. Etyka Reja, warszawskie „Kłosy" z r. 1878.

ceronowie, oni Sokratesowie, oni Senekowie“ [1]), to tylko typy bohaterów starożytnych.

A więc u Reja samego nie znajdujemy wskazówek, co to za dawne historye, z których on czerpie swe przykłady. Wzgląd na to, że XVI wiek obfituje w zbiory starożytnych *apophthegmata* [2]), kazał Waleremu Gostomskiemu [3]) wypowiedzieć następujące zdanie: „A jużto wogóle [4]) owe przykłady, którymi Rej tak hojnie szafuje, należą do najsłabszych stron „Żywota“, szczególniej fakty z dziejów starożytnych, czerpane widocznie z jakichś popularnych zbiorów, bardzo podejrzanej wiarygodności“. Owo „wogóle“ i „widocznie“, by już nie wspominać o podejrzywaniu wiarygodności nieznanych zbiorów, nie mogło zadowolnić uczonego, przyzwyczajonego do filologicznej ścisłości, jakim jest prof. Józef Kallenbach. To też we wstępie do swego wydania, a raczej przedruku „Żywota“, zastąpił on ogólniki dwoma nazwiskami, mówiąc [5]) o mnóstwie anegdot, „wyczytanych u Erazma, przejętych z Fulgozy i in.“ Fulgozo do zbyt znanych autorów nie należy; więc szukamy go w Grässem [6]) i przekonywamy się, że autor ma na myśli księcia genueńskiego Baptystę Fulgosiusa, zwanego także Fregosus lub Campofulgosus. Przejął on układ dzieła Valeriusa Maximusa i w dziewięciu księgach, podzielonych na takie same rozdziały i tytuły, jak u Valeriusa, zebrał setki przykładów z autorów łacińskich, greckich i średniowiecznych. Dzieło swoje napisał Fregoso po włosku, a za naczelną zasadę przy jego układaniu obrał sobie to, by pomijać wszystkie przykłady, przytoczone już przez Valeriusa M. Nadto nie kładł głównego nacisku tyle na anegdoty, ile na wiadomości historyczne. Włoski oryginał jego dzieła wcześnie zaginął, ale zaraz po napisaniu przełożył je na łacinę Camillus Ghilinus i ten przekład wydano po raz pierwszy w r. 1509 w Medyolanie pod tytułem, przejętym od Valeriusa Maksyma; *Factorum dictorumque memorabilium l. IX.* Przedruki, jak paryski z r. 1518, bazylejski z r. 1541 były dość popularne, tak że nie było niemożliwością, by i Rej znał jeden z nich.

---

[1]) str. 279 (III, 40) post med.

[2]) o nich poniżej.

[3]) Żywot człowieka poczciwego M. Reja, Bibl. Warsz. 1889, I, str. 218.

[4]) rozstrzelony druk i tu i w następujących wyrazach odemnie pochodzi.

[5]) str. 6.

[6]) Allgemeine Literärgeschichte, Lipsk, 1852, II, str. 1107.

Że Rej znał Fulgosiusa, dowiódł tego Ign. Chrzanowski w rozprawie p. t. „Zwierzyniec“ Mikołaja Reja z Nagłowic (Ateneum, 1893 str. 73 i 270). Zwierzyńca bowiem księga (Rej zowie ją zawsze Rozdzyałem) pierwsza zawiera 225 przykładów, których ogromna większość, bo aż 186 odnosi się do starożytności (86 Greków, 57 Rzymian, 18 barbarzyńców, 17 kobiet greckich i rzymskich, 7 postaci mitologicznych), reszta dotyczy historyi nowszej, sześć historyi biblijnej. Otóż 13 przykładów nowszych i takąż liczbę starożytnych odniósł Chrzanowski do Fulgosiusa, około stu starożytnych do Erazma z Rotterdamu, o którego zbiorze powiemy poniżej. Źródła 60 przykładów (oprócz biblijnych) pozostały nieznane [1]). Nie zwrócił też autor uwagi na to, że 24 przykłady starożytne ze „Zwierzyńca“ powtarzają się w „Żywocie“. Zauważył to natomiast, jak się zdaje, prof. Kallenbach i stąd analogicznie wnioskował, że przykłady „Żywota“ czerpał Rej z Fulgosiusa i Erazma. Analogia ta jednak na słabych opiera się podstawach, skoro nawet z 24 powtórzonych w „Żywocie“ przykładów, 6 nie znajduje się ani u Fulgosiusa ani u Erazma. Zostaje nadto przeszło 80 niezbadanych. Tymczasem jeśli kwestya źródeł w danem piśmie ma być stanowczo rozstrzygnięta, trzeba znaleść taką wspólną wielokrotność, w którejby przykłady mieściły się bez reszty albo z jak najmniejszą resztą. Widział to już Chrzanowski, który sądził, że „aby dać dokładną i wyczerpującą odpowiedź, jakimi środkami posiłkował się Rej, trzebaby poprzednio zbadać stopień wzajemnego pokrewieństwa, jaki zachodzi między współczesnymi mu zbiorami łacińskich anegdot, nakreślić ich kartę genealogiczną“ [2]). Czynimy to niniejszem.

Przykłady (exempla) stanowiły ważną część składową europejskiej literatury średniowiecznej [3]). Chrystus uczył przecież przez przypowieści. Więc i średniowieczni kaznodzieje popierali swe nauki przykładami, zaczerpniętymi ze starego i nowego Testamentu, ale jeszcze więcej z żywotów świętych, a czasami także z autorów świeckich i tradycyi ludowej. Ludowe opowieści, to przeważnie wschodnie parabole, które drogą przez Bizancyum dostały się na Zachód

---

[1]) Większość ich odniósł do źródeł we wstępie do przedruku „Zwierzyńca“ z r. 1562 (Bibl. pis. pol. Akad. Umiej. w Krak., t. 30, Kraków 1895) Dr. W. Bruchnalski, który też wciągnął w szereg Rejowych autorów — Lykosthenesa.

[2]) Ateneum, 1893, str. 97.

[3]) Patrz C. L. Cholevius, Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen (Lipsk 1854), I, c. 14 Die Beispieldichtung.

i weszły potem do znanych *Gesta Romanorum*. Autorami świeckimi zaś byli ci pisarze starożytni, których znajomość w średnich wiekach nigdy nie wygasła, więc Valerius Maximus, Gellius (zwany stale Agellius'em), Macrobius i Justinus, po części także Cycero i Seneka. Często przykłady przez nich przytoczone brano z drugiej ręki, za pośrednictwem Ojców Kościoła. A przytaczali je nietylko kaznodzieje, ale także autorowie poematów dydaktycznych, satyr i t. zw. dramatów. Przy tem zaś przechodzeniu z ust do ust traciły przykłady nazwiska właściwych autorów, zdobiły się obcemi tak, że w końcu nie można było wiedzieć, do kogo który pierwotnie należał.

By temu maltretowaniu tradycyi kres położyć i przykłady do właściwych odnieść źródeł i autorów, pisze w XIII w. Dominikan Wincenty z Beauvaux (Vincentius Bellovacensis) swe *Speculum doctrinale* i inne, i w przedmowie wyraźnie ten cel swej pracy zaznacza. I jeśli od końca XIII w. spotykamy się znów z czystszą tradycyą przykładów starożytnych, to Wincentego w tem zasługa, a jeszcze więcej Gotfryda z Viterbo (wiek XII), którego *Pantheon* był najpopularniejszym zbiorem przykładów w wiekach średnich. Średniowieczną tę tradycyę zbierania przykładów i anegdot bądź to w formie biograficznej, bądź też w ramach cnót i występków, kontynuują humaniści. Tak Petrarka wybiera z Valeriusa Maximusa *Rerum memorabilium l. IV.* Boccacio składa ze źródeł starożytnych i średniowiecznych księgi *de casibus virorum, de claris mulieribus*,a XVI wiek wydaje cały szereg zbiorów „*apophthegmata*" [1]), z których najstarszym jest wspomniany już zbiór Fulgosiusa. Oczywiście chodzi nam tylko o zbiory poważnych przykładów, nie anegdot i facecyi. Fulgosius obfitością przykładów przewyższył wszystkich poprzedników przez to, że na listę źródeł przyjął między innymi zbiory apoftegmatów Plutarcha i Żywoty filozofów Laertiosa Diogenesa, by już nie wspominać o greckich historykach. Jeśli u niego przeważała strona biograficzno-historyczna, to zbiór prawnika włoskiego, Domitiusa Brusoniusa: *Facetiarum exemplorumque l. VII* (Rzym 1516) uwzględniał przedewszystkiem głębokie i dowcipne powiedzenia, nawet wierszowane, jak całe epigramy Martialisa, tudzież anegdoty, ale także curiosa etnologiczne, przyrodnicze i inne notatki starożytnicze. Poczet źródeł

[1]) Por. Chrzanowski, Ateneum, 1893, str. 79—82.

okazalszy niż u Fulgosiusa, nietylko przez przyjęcie Valeriusa Maximusa, ale także Stobajosa, a co najważniejsza, poetów łacińskich, jak Plauta, Terencyusza, Horacego, Owidego i Marcyalisa. Brusonius zwraca się od czasu do czasu po przykłady i do biblij, a wyjątkowo przytacza też etnologiczne i historyczne notatki z czasów nowszych. Materyał ugrupowany według 197 loci communes, wymienionych mniej więcej alfabetycznie: *de avaritia, de amore, de amicitia, de adulterio, de aulicorum officiis, de audacia, de adulatione* i t. d. aż do *de uxoribus*. Rozdziały jak *agricultura, aucupium, aures, coturnices* itp. nadają zbiorowi charakter encyklopedyi. W obrębie poszczególnych rozdziałów porządek chronologiczny nie zachowany, autorzy rzadko tylko cytowani. O ile wydanie rzymskie z r. 1516 było i jest bardzo rzadkie, o tyle edycya Bazylejska z r. 1559, dokonana przez Konrada Lykostenesa [1]) spopularyzowała Brusoniusa w całej zachodniej Europie. W przeciwieństwie do tej encyklopedyi przywrócił apoftegmatom charakter zbioru anegdot i głębokich powiedzeń wyłącznie starożytnych, z pominięciem ustępów rzeczowych, Erazm z Rotterdamu, który, dedykując swoje *Apophthegmatum l. VIII* (Bryzgowia 1531) księciu klewijskiemu Wilhelmowi, wyraźnie w liście wstępnym zaznacza, że chodzi mu o wydobycie praktycznej mądrości z filozofów i historyków greckich i rzymskich do użytku zajętego rządami i wojnami księcia. Wzorem a zarazem ideałem literackim jest dla Erazma Plutarch, jako autor: *Apophthegmata regum et imperatorum, Apophthegmata Laconica, A. Lacaenarum* [2]). Przed Erazmem zbiory te dwa razy tłumaczono na język łaciński: raz uczynił to Franciscus Philelphus, drugi raz Raphael Regius. Erazm nie chce po raz trzeci tłumaczyć Plutarcha, ale go parafrazuje i objaśnia. Głównem więc źródłem jego zbioru jest Plutarch, potem Diogenes Laertius, Ksenofont, Athenaeus, Herodot, Filostrat; z autorów rzymskich Cycero, Kwintylian, obaj Pliniusze, Livius, Suetonius, Probus Aemilius, Scriptores historiae Augustae, Macrobius, Seneka, Valerius Maximus, Ammianus i Eutropius [3]). Układ jest taki: ks. I obejmuje apoftegmaty królów lakońskich, wymienionych w porządku alfabetycznym jak Agasicles

[1]) Wolfhardt aus Ruffach w górnej Alzacyi, zbieracz apoftegmatów i kuryozów starożytnych. P. Grässe III, 1, str. 991.

[2]) Przy indycyach źródłowych cytować będziemy Plutarchi Moralia ed. Bernardakis, vol. II (Lipsk, Teubner, 1889).

[3]) Sam Erazm w tym porządku wymienia ich w *Index auctorum*.

(nr. 1. 2), Agesilaus (nr. 2—78 + 79 — 82), Agesipolis (nr. 83—85) i t. d.; ks. II apoftegmaty bezimiennych Lakończyków i Lakonek; ks. III Sokratesa, Arystyppa i Diogenesa, ks. IV Filipa Macedońskiego, Aleksandra W., Antygonosa, Augusta, Cezara, Pompejusza, Fokiona, Cycerona i Demostenesa, ks. V królów perskich i drobnych władców i wodzów greckich i rzymskich, ks. VI cesarzy rzymskich, ks. VII filozofów, ks. VIII sofistów. Od poprzedników i tem różni się Erazmus, że poza starożytność nigdy nie wychodzi.

Zbiory Erazma przejął w całości i uzupełnił je materyałem nowszym Fulgosiusa, Brusoniusa i całego szeregu humanistów od Petrarki począwszy, a nadto mnóstwem autorów starożytnych, bizantyjskich i kronikarzy średniowiecznych wszystkich narodów Europejskich (liczba źródeł podana na 130 autorów): wydawca Brusoniusa, Conradus Lycosthenes. Pierwsze wydanie jego *Apophthegmatum... loci communes* ukazało się w Bazylei w r. 1559 [1]), drugie w Lyonie w r. 1560. Rej, wydający „Zwierciadło“, którego częścią jest „Żywot“ w r. 1567/8, mógł więc mieć w ręku jedno z nich. Przypuszczenie, że z niego korzystał, staje się z góry prawdopodobnem, jeśli rzucimy okiem na układ zbioru Lykostenesa. Opiera się on, jak u Brusoniusa, na alfabetycznym porządku *loci communes*. Więc najprzód idą przykłady na *abstinentia, abusus rerum perniciosus* itd., potem *de balneo, de barba, de barbarie* itd. przez cały alfabet. Rubryk takich jest 604. Notatek rzeczowych i ściśle historycznych bez powiedzeń zupełnie nie ma.

Przypomnijmy sobie, jak Rej używa swych przykładów! Mówiąc o „prawach pogańskich na gwałtowniki“ [2]), podaje cztery anegdoty starożytne; pod rubryką „jako starzy ludzie cnoty strzegli“ [3]), opowiada o Dyogenesie i Sokratesie; w rozdziale „pogańscy królowie jako strzegli sprawiedliwości“ [4]), przytacza przykład Antygona, Agesilaosa, Fokiona i Filipa, i tak zawsze. A więc układ nie różni się od Brusoniusowego i Lykostenesowego. Czerpiąc np. z Erazma, musiałby Rej dopiero wybierać przykłady na odpowiednią cnotę, u Brusoniusa i Lykostenesa miał je zebrane. A i o tem

---

[1]) Chrzanowski i Bruchnalski cytują wydanie Lyońskie z r. 1556, a więc 6 lat młodsze od 1. wyd. „Zwierzyńca“.

[2]) str. 70 (I, 108) fin.

[3]) str. 79 (I, 118).

[4]) str. 91 (I, 132).

nie należy zapominać, że Lykostenes na początku rubryk przytacza zawsze ogólne zdania filozofów. Rej zaczyna swe rozdziały także od ogólnych zdań „mądrych ludzi“ i „onych filozofów“.

Przegląd humanistycznych zbiorów *apophthegmata* i ich charakterystyka, doprowadziły nas do tego, że z góry możemy przypuszczać, iż Rej czerpał albo z Erazma albo z Lykostenesa albo z Brusoniusa Lykostenesowego. Za Erazmem przemawia (oprócz precedensu „Zwierzyńca“) wielka ilość anegdot lakońskich o Antygonosie, Agesilaosie i Lakończykach. Ale że te wszystkie anegdoty ma i Lykostenes, a nadto wiele ogólnych zdań, których brak u Erazma; że układ Rejów, jak już wspomnieliśmy, za Lykostenesem, jeśli nie za Brusoniusem, przemawia, możemy z góry przypuszczać, że to jest główne źródło Reja.

Próba musi potwierdzić to przypuszczenie! W trzecim rozdziale drugiej księgi [1]) mówi Rej o królewskiej radzie, która ma pana ostrzegać przed bezbożnością, niesprawiedliwością, gwałtami; pomagać mu do pozyskania miłości poddanych; chronić go od swawoli i wszeteczeństwa, pychy i łakomstwa; strzec wreszcie przed pochlebcami. Jeśli ten poddział 14. [2]) porównamy z Lykostenesa rubryką: *de adulatione et assentatione* i *de adulatoribus non admittendis* [3]), przekonamy się najpierw, że część ogólna, gnomiczna stamtąd tylko mogła być wzięta: Rzecz o pochlebcach tak Rej poczyna: „A jako o nich (pochlebcach) mądrzy ludzie piszą, iż tacy ludzie gorsi niźli krucy, bo krucy tylko po śmierci ścirwo dojadają, ale ci jeszcze za żywota barzo klują, a oczy łupią każdemu takiemu“.

Zaraz czwarte *apophthegma* Lykostenesa tak brzmi (str. 8): *Antisthenes satius esse dicebat incidere in corvos, quam in parasitos. Hi enim viventis animum corrumpunt: illi solum mortui corpus.* (Laert. 6, 1, 4. Brus. 1, 7) [4]). To samo zdanie przytacza Lykostenes w trzech innych wersyach: Raz (str. 9) według Erazma (III nr. 57), bez podania różnicy między pochlebcami a krukami, a zato z zaznaczeniem greckiej gry wyrazów κόλακες i κόρακες; drugi raz (str. 10),

---

[1]) od str. 84 (I, 124).

[2]) str. 102 (I, 145).

[3]) str. 7 nn. i 15 nn. wydania paryskiego z r. 1564. Podajemy zawsze tytuły rubryk tak, że w każdem wydaniu odpowiedni cytat znaleść łatwo.

[4]) Jak przy wszystkich apoftegmatach podamy dokładnie źródła starożytne i zaznaczymy o ile pewna rzecz znachodzi się także u Brusoniusa i Fulgosiusa.

przypisując je Demostenesowi na podstawie Antoniusa w Melissie part. 1 serm. 52 i Maximusa Homołogety (wiek VII) ser. 11; trzeci raz (tamże) na podstawie tychże źródeł i Stobajosa mówi o Epiktecie: *Epictetus audiens quendam adulatoribus facile suas aures praebentem: Corvi, ait, mortuorum cadaveribus oculos evellunt... At adulatores viventium animos corrumpentes, omnem illis visum adimunt.* Łatwo spostrzec, że z tej wersyi przejął Rej swoje „łupanie oczu“ i skontaminował ją z powiedzeniem Antystenesa. Mógł zaś to uczynić tylko wtedy, jeśli obie wersye czytał blisko siebie, to jest u Lykostenesa. Brusonius ani Erazm wersyi z łupaniem oczu nie mają. Owo Epiktetowe psucie ducha i pozbawianie go wszelkiej bystrości Rej szerzej rozprowadza, przedstawiając jak pochlebcy obdzierają duszę z cnót, a wiodą ją w występki. Pochlebców identyfikuje Rej z pasorzytami i tak się wyraża o ofierze ich wyzysku: „A pana takiego, co się takimi ludźmi bawi, zową owem drzewem, co wysoko na skale stoi, iż go żaden doleść nie może, a piękne owoce wiszą na niem, a tylko iż ich wrony a sroki używają“ [1]). Owo „zową“ odnosi się do tych samych „mądrych ludzi“, którzy pochlebcę porównywali z krukiem, to jest do cynika Dyogenesa. Pisze o nim Lykostenes z Laertiosa (VI. 2. 60) pod rubryką *de hominibus suum officium non facientibus* (str. 450): *Eos, qui in coquos, nepotes, scorta et adulatores facultates suas profunderent, similes dicebat arboribus, per praecipitia nascentibus; quarum fructus nullus hominum gustaret, sed a corvis et vulturibus ederentur.* Assocyacya pochlebców-kruków z pochlebcami-wronami i srokami widoczna. I tego niema ani Brusonius ani Erazm.

Dyskurs ten przerywa Rej niefortunnie w tym związku umieszczoną bajką Ezopową o pasterzu, co powiesił psa, zjadającego jagnięta, a po niej ciągnie dalej: „Dyogenesa, onego sławnego filozofa, gdy pytali, które jest naszkodliwsze źwirzę na świecie, tedy powiedział, iż pochlebca, dokładając tego: Iż się każde źwirzę sroży a prawie postawą swą przestrzega, kiedyby miało obrazić, ale ten kiedy się nalepiej ułasi, kiedy nawięcej z pobożną postawą chodzi, tedy się go nawięcej strzec

[1]) To samo wierszem już w „Zwierzyńcu“ R. IV, 22 (wyd. Bruchn.): Niedbałego figura. Figowe drzewo piękne wysoko na skale Malowali, a jagód już na nim o male. Ano je skubią sroki, latając, a wrony...

potrzeba". I to wyrzeczenie skontaminowane z dwóch sąsiednich zdań u Lykostenesa (str. 9): *Bion interrogatus, quod esset animal omnium maxime noxium? Si de feris, inquit, percunctaris, tyrannus, si de mitibus, adulator* (Laert.?) — *Interrogatus Diogenes, quaenam bestia morsum haberet omnium nocentissimum, respondit: Si de feris interrogas, est obtrectator: si de mansuetis, est adulator. [Nam obtrectator quidem prae se fert odium, adulator autem, sub amici persona multo laedit gravius]* [1]). (Laert. 6, 2, 51; Erazm 3, 9; Brus. 1, 7). Brusonius ze swoją wersyą: *Diogenes Cynicus rogatus quaenam perniciosissime morderet bellua: Ex feris, inquit, obtrectator, ex mitioribus adulator*, nie dawał sposobności do uzasadnienia porównania. Natomiast nieraz zobaczymy, że refleksye na starożytny temat, skomponowane przez Erazma, a przejęte przez Lykostenesa, Rej wkłada w usta osób starożytnych. To też już po tych wywodach możemy wyeliminować Brusoniusa z listy możliwych źródeł Reja. Zawsze jednak zaznaczać będziemy, która anegdota Rejowa i w jego znajduje się zbiorze. Tej samej drogi trzymać się będziemy w stosunku do Erazma, zaznaczając, że oprócz powyższych próbnych luk, znajdziemy jeszcze wiele innych, które kazałyby nam oprócz Erazma położyć przed Rejem cały szereg źródeł łacińskich, a nawet i greckich, gdybyśmy nie chcieli zgodzić się na jedno, na Lykostenesa.

Ale na skontaminowaniu samem Rej nie poprzestał. Z nieprzyjaciela, co jawnie nosi swą nienawiść, zrobił zwierzę, które się sroży, a prawie postawą swą przestrzega, kiedyby miało obrazić. Nadto z własnej inwencyi owo zwierzę wyspecyalizował w dalszym ciągu w „onego robaka jadowitego niedźwiadka" i przedstawił potrójną złość pochlebcy.

Te ogólne uwagi zillustrował ośmioma przykładami ze starożytności: Pięć odnosi się do Aleksandra Wielkiego [2]), jeden do ojca jego Filipa, jeden do „cnotliwego cesarza" rzymskiego Juliusza, a jeden do Kserksesa. Lykostenes w rubryce o pochlebstwie dwa tylko z nich przytacza, a i z tych dwóch Rej jeden tylko dość wiernie parafrazuje [3]): „Poeta jeden w okręcie przyniósł mu (Aleksandrowi) księgi, aby sobie czytał, aby

[1]) Słowa ujęte w nawias są refleksyą Erazma, powtórzoną przez Lykostenesa. Brusonius ich nie ma.

[2]) Rej nie pojmuje go nigdzie po średniowiecznemu, jak np. Kadłubek, ale jak humaniści. [3]) 104 (I, 147) post med.

go nie teszno. I znalazł, a on wypisał żywot jego, a pochlebstwa przytym wiele i wrzucił je w morze, a obróciwszy się do panów, rzekł: Godniejszyby był sam wrzucenia w morze. który pochlebstwem a nieprawdą szkaradzi żywoty czyje, albowiem nie mnie to ma być przyczytano. jedno Bogu, a wam, sławnemu rycerstwu memu“. Lykostenes z Erazma (8 nr. 18) takie przytacza opowiadanie: *Aristobulus historicus librum conscripserat de rebus ab Alexandro Macedone gestis, in quo multa supra veri fidem adulantissime affinxerat; eum cum illi in navigatione recitasset, Alexander arreptum e manibus librum in fluvium Hydaspen demersit et ad Aristobulum conversus: Tu, inquit, dignior eras, ut eodem praecipitareris, qui solus me sic pugnantem facis ac vel uno iaculo interficis elephantem.* Rej historyka Arystobula zastąpił bezimiennym poetą, rzekę Hydaspes morzem, dodał ładny szczegół „aby go nie teszno“ i nie słuchać kazał recytacyi, ale samemu czytać. Szczegół o słoniu zabitym jedną strzałą opuścił, a królowi kazał przemawiać nie do niefortunnego autora, ale do panów i włożył w usta jego dzięk dla Boga i kompliment dla rycerstwa. Jeśli już kontaminacye gnom wskazywały na to, że nie z Lykostenesem w ręku jego zbiór tłómaczył, ale z pamięci go przytaczał, to swobodne traktowanie tego przykładu odsłania jego sposób indywidualnego ożywiania wzorów. — Na następnym przykładzie zobaczymy, że nie trzymał się nawet poent oryginału, ale je własnemi zastępował: Lykostenes (str. 12) tak przedstawia według Plutarcha (vita Alex. c. 27) odwiedziny Aleksandra w świątyni Zeusa Hammońskiego: *Alexander Magnus cum in Hammmonis templum venisset, sacerdos grandaevus illum salutavit: Salve fili! et hanc salutationem a deo habeas. Tum Alexander: Lubens o pater excipiam eam salutationem et posthac lubens tuus ero filius, si mihi totius orbis imperium concesseris. Sacerdos autem cum se intro recepisset, quasi deum consuleret, respondit: Iovem id promittere, quod petiisset.* Cały dowcip opowiadania polega na tem, że pochlebca, ironicznie odprawiony przez Aleksandra, umie odeprzeć jego uwagę i powagą odpowiedzi ratuje swą powagę. Inną wersyę tego zdarzenia opowiada Plutarch w *Apophthegmata reg. imp. (Alex. 15)*, a za nim Lykostenes pod rubryką *de deo* (str. 237): Tu Aleksander nazwany synem Jowisza, rzecze: *Nihil mirum, nam Iuppiter omnium quidem natura pater est, sed ex his optimos quosque pe-*

culiariter suos facit. Podnosząc skromność takiego tłumaczenia owego pochlebstwa, dodaje Lykostenes: *eos demum peculiariter pro suis filiis agnoscere, qui virtute ac praeclare gestis proxime ad divinam naturam accederent. Ea est omnibus benefacere.* Ale nawet tych dwóch anegdot kontaminacya nie wystarcza Rejowi. Czytał on w rubryce *de oraculis* (str. 804), jakto Aleksander przybył do Delf *(Alexander Macedo Delphos profectus)* i zmusił przemocą kapłankę do prorokowania. (Plut. vita Alex. c. 14). Z tej anegdoty przejął miejscowość: „Takież gdy przyszedł do Delfos do kościoła". Widocznie nie wiedząc, co to jest *Hammonis templum*, wolał użyć popularniejszych Delf, choć i o tej miejscowości nie wiedział, jak się właściwie nazywa, i czwarty przypadek Lykostenesa wziął za pierwszy. Że jednak w tem „Delfos" umieścił powitanie Alexandra jako boga, to dowodzi, że na cały ten szczegół nie miał jasnego poglądu. Otóż najpierw według pierwszej wersyi pisze: „ksiądz go jeden przywitał synem Jowiszowym. Ten powiedział, aby tak było, jako powiedasz. Boże daj to". I pomijając poentę tej wersyi, ciągnie dalej z następnej: „Albowiem Jowisz jest *z przyrodzenia* miłosierny, dobrotliwy, sprawiedliwy, wszem łaskawy". Tak Rej pojmuje Lykostenesowe: *nam Iuppiter omnium quidem natura pater est*", choć temu chodzi o określenie Jowisza, jako stwórcy wszystkich ludzi. A zdanie Lykostenesa, że ci, co najbardziej zbliżają się do boskości cnotą, najbardziej są synami Bożymi, Rej ujmuje w formę życzenia: „aby się też to we mnie tak okazało, a iż bych się weń udał tak, jako mi winszujesz". Nie potrzeba zaznaczać, że cały ten proces kontaminacyi i permutacyi odbył się w pamięci Reja nieświadomie na podstawie materyału owych trzech anegdot. Ale filologiczne badanie musi wykazać elementy wszystkich trzech i podnieść, jak Rej swe źródła czynił oryginalną swą własnością. — Z pozostałych trzech innych anegdot o Aleksandrze Wielkim, umieszczonych w tym podziale o pochlebstwie, pierwsza opiera się na następującem opowiadaniu Lykostenesa pod rubryką: *de iudice bono et incorrupto* (str. 531): *Alexander Macedo orante accusatore, alteram manu aurem solebat occludere. Interrogatus, cur id faceret, respondit: Defensori etiam dandus est audiendi locus* (Antonius, Melissa 1. 53. Bruso. 3, 10). Tę samą rzecz według Plutarcha (vita Alex. c. 42) tak przedstawia Lykostenes (tamże): *Initio cum in causis capitalibus se-*

deret iudex, accusatori alteram aurem occludebat: rogatus, cur id faceret? Alteram, inquit, integram servo reo. Jako ilustracya zasady sądowniczej *audiatur et altera pars*, opowiadanie to zupełnie jest jasne. Rej na inny przenosi je grunt, i każe Aleksandrowi jedno ucho dawać pochlebcy, a drugie temu, którego pochlebca oczernia. Ma to być środek do odróżnienia pochlebcy od prawdziwego przyjaciela. Więc właściwie zasada, by słuchać oskarżającego i oskarżonego w równej mierze i u Reja zachowana, ale wprowadzenie pochlebcy i przyjaciela zupełnie nie ma zastosowania do anegdoty. W przedstawieniu Rej idzie za wersyą Plutarchową, jakto widać ze słów: „tedy drugie ucho zasłonił, powiedając, iż to drugie onemu chowam itd.“

Anegdotę o rannym Aleksandrze, który w bólu widział dowód swej ludzkości i zaprzeczenie pochlebstw, jakoby był synem bożym, opowiada Lykostenes na trzech miejscach: Raz pod rubryką *de hominis miseria et fragilitate* (str. 455) według Plutarcha (vita Alex.) przedstawia obszernie rwanie się naprzód rannego przy oblężeniu króla, którego ból zmusza do zaniechania walki i wyrzeczenia: *Omnes me praedicant Iovis esse filium, sed vulnus hoc hominem esse me clamat.* Drugi raz (str. 453) (de honoris contemptu), idąc za tymże Plutarchem w *Apophthegmata regum et imperatorum* (nr. 16), opisuje jak koło rannego zbiegł się tłum pochlebców, którzy go zwykle bogiem nazywali, a on robiąc alluzyę do wiersza Homera o zranieniu Wenery przez Dyomedesa (Il. V 883), rzekł: *Hic sanguis est, quem videtis, liquorque qualis divis solet emanare beatis.* Tę samą wersyę powtarza w rubryce *de modeste dictis* (str. 715) w następujący sposób: *Alexander Macedo videns divinos sibi honores tribui, vulneratus in bello, ait: Cur me deum vocatis, qui me videtis sanguinolentum ac vulneratum, sentire humanam imbecillitatem.* U Reja wszystkich trzech wersyj znajdujemy ślady: Z pierwszej ma ranienie „u szturmu“ (*in obsidione cuiusdam urbis)*, z drugiej zbieranie się pochlebców, którzy go ziemskim bogiem zwali *(multi accurrerent, qui ipsum frequenter deum appellare consueverant).* Słowa Aleksandra, że to krew, co zwykle bogom płynie, kładzie Rej w usta pochlebców, jako to jest straszliwa rzecz i żałosna na Bożą krew patrzeć. Z ostatniej wersyi przejął zakończenie: iż możecie wy to Bożą krwią albo Bożą raną zwać, ale mnie przedsię boli jako człowieka. Zresztą i koniec wersyi pierwszej: *sed vulnus hoc hominem me esse clamat*

do Rejowych słów jest zbliżony. — Ostatnia anegdota o Aleksandrze Wielkim, który nie chciał unieśmiertelniać się przez posągi na wysokich słupach, przenosząc nad nie posągi z cnoty, sprawiedliwości, dobroci i miłosierdzia, opiera się na dwóch opowiadaniach Lykostenesa w rubryce *de statuarum vanitate et contemptu* (str. 1024): Aleksander Wielki, widząc w Milecie posągi zwycięzców olimpijskich i pytyjskich, zapytał, gdzie oni byli, gdy barbarzyńcy oblegali miasto. (Plut. apophth. reg. imp. nr. 8). Anegdotę tę poprzedzają dwa opowiadania o Agesilaosie. *Agesilao... cum nationes... decrevissent in clarissimis quibusque civitatibus honoris causa statuas erigi rescripsit illis hunc in modum: Mei nulla sit imago et.* (Plut. apophth. Lac. Erasm. I). Tenże Agesilaos na łożu śmierci powtarza ów zakaz przyjaciołom i tak go uzasadnia: *Si quod preclarum facinus gessi, hoc erit monumentum mei; sin minus, ne omnes quidem statuae, cum sint vilium ac nullius rei opificum opera, illustrabunt mei memoriam* (Pluth. apophth. Lac. Ages. nr. 26). Rejowi nie dopisała pamięć. Więc co o Agesilaosie czytał, przypisał Aleksandrowi, o którym anegdota następowała bezpośrednio po tamtych. Nadto stosownie do swej rubryki o pochlebstwie dorobił wstęp: „Potym gdy go namawiali pochlebcy, aby był dał jaki słup wielki postawić gdzie, a na nim obraz swój na wieczną pamiątkę swoją, tedy im powiedział“ [1]). Ze słów Agesilaosa, że posąg to dzieło lichego i nic nie wartego sztukmistrza, który nie potrafi zapewnić nieśmiertelności, a jedynie wielkie czyny ją dają, zrobił takie ładne rozumowanie: „Iż słup jest rzecz doczesna, nie wiecznie trwająca, wolę ja tych słupów nabudować koło siebie, co się nigdy nie obalą i wiecznie trwać będą itd.“ Tak rozsnuwał oryginalnie idee starożytne.

A jak go zawodziła pamięć, nie wsparta żadną znajomością dziejów, świadczy o tem najlepiej następna anegdota: „Także gdy Juliusa onego cnotliwego cesarza w Rzymie z wielkiemi tryumfy koronowano, przyszedł też poeta jeden Poscenius z książkami, czytając wirsze co o nim przy onej koronacyej złożył. Usłyszawszy cesarz jawne pochlebstwo, powiedział mu: Milcz teraz, bo

[1]) Por. „Zwierzyniec“ R. I, 186 Bruchn.: Pausanias: Kiedy mu Spartanowie słup wielki ulali, Na nim jego figurę złotą udziałali, Kazał gi wnet obalić, mówiąc, że zacnego, Nie taka pamięć ma być s słupu widomego i t. d.

jeszcze niewiesz, jaki będę, radszej po śmierci mej zachowaj, tam mię będziesz chwalił, jeśli się co we mnie za żywota dobrego okazować będzie[1]). On cnotliwy cesarz Julius, w Rzymie z wielkiemi tryumfy koronowany, ma być zapewne C. Julius Caesar, którego średniowieczna tradycya nieraz cesarzem nazywa. Ale o poecie Posceniuszu milczą źródła. Laktancyusz (inst. div. 1, 21) zna tylko historyka Pescenniusa Festusa gdzieś z 3. w. po Chr. Może więc i w Rejowym Posceniuszu jakiegoś Pescenniusa szukać trzeba. Tajemnicę rozjaśnia opowiadanie Lykostenesa w rubryce, *de laude virtutis stimulo* (str. 554), zaczerpnięte z Aeliusa Spartanusa: *Cum Pescennio Nigro imperatori creato quidam panegyricum recitare vellet, Imperator dixisse fertur: Scribe laudes Marii vel Hannibalis vel alicuius ducis optimi vita functi, et dic quid ille fecerit, ut eum nos imitemur. Nam viventes laudare irrisio est, maxime imperatores... se autem vivum placere velle, mortuum etiam laudari.* Cesarz Pescennius Niger obcy był Rejowi. Zastąpił go więc popularniejszym Juliusem, a że w pamięci anegdota była związana z imieniem Pescenniusa. zrobił z niego poetę pochlebcę. Wszak nie o fakty, tylko o morał chodziło.

W następującej anegdocie trudno się dopatrzeć trafności porównania: Dyogenes usłyszawszy jednego, a on Filipowi, ojcu Aleksandrowemu, pochlebował, powiedział: Iż to barzo szpetna rzecz, kto ze srebrnych poszew ołowianego miecza dobywa. Porównanie staje się zrozumiałem dopiero w oryginale: „Dyogenes, usłyszawszy pięknego młodzieńca, brzydko mówiącego, powiedział: Nie wstydzisz-że się z pochwy z kości słoniowej dobywać ołowianego miecza“. Tak opowiada Laertios Diogenes (VI 2, 65), ale anegdoty tej niema ani Brusonius ani Erazm ani Lykostenes. Że zaś niepodobna kazać Rejowi czytać choćby tylko łaciński przekład Laertiosa, trzeba to opowiadanie zaliczyć do rzędu tych niewielu, których znajomość zawdzięczał rozmowie z wykształceńszymi ludźmi. Porównanie tylko mu w pa-

---

[1]) Por. „Zwierzyniec“ I, 85. Sewerus Rzymski. Tegoż w koronacią chciał ieden wysławiać, A ten mu potym nie dał do końca wymawiać, Mówiąc, wysławiay onych pirwszych zacnych sprawy, Bych się ia też tak rządził, iako cesarz prawy. Bo ty o mnie nic nie wiesz, iaki jeszcze być mam, Gdyż w każdym dostoieństwie odmieni się rad pan. Po mey śmierci, ieśli co zostanie dobrego, Doczekaszli, przypuszczam do rozsądku Twego. — Poprzedza to anegdota o Pascenniuszu.

mięci utkwiło, bliższych okoliczności zapomniał: stąd niestosowne użycie.

Opowiadanie o pochlebcach Kserksesa i otwartych słowach jednego Lacedemończyka nie znajduje się w zbiorze Lykostenesa. Wziął je Rej ze Seneki (ben. 6. 31), którego pisma i w innych partyach ekscerpował, jak to po R. Plenkiewiczu wykazał prof. A. Brückner. Początek o niezliczonem wojsku zawdzięcza Rej innej anegdocie, o której później [1]. Seneka mówi tylko: *Cum bellum Graeciae indiceret Xerxes.* Słowa za to pochlebców są dość wiernie parafrazowane: Iżby trzeba i szyrszego świata i przestrzeńszego morza na takie wojska. „*angusta esse classibus maria... explicandis equestribus copiis campestria*". „Powiedali, iżby tego przestrzegać, aby się Grekowie nie dowiedzieli o takiem wojsku, bo pewnie ucieką z majętnościami swemi, a my nie będziemy mieli co brać": *magis verendum ne vacuas desertasque urbes invenirent et profugis hostibus vastae solitudines relinquerentur.* „Jedenże się obrał Lacedemończyk, który mu powiedał: Królu, dla miłego Boga, miej się na pieczy, bo aczci to wojsko wielkie, ale barzo nierządne a swawolne, a tam przyjdziesz na ludzi rządne a barzo sprawne [2]). *Demaratus Lacedaemonius solus dixit: ipsam illam, qua sibi placeret multitudinem indigestam et gravem metuendam esse ducenti: non enim vires habere sed pondus, inmodica numquam regi posse.* Długie opowiadanie Demarata o przyszłym oporze Lacedemończyków streścił Rej w charakterystyce ludzi rządnych i bardzo sprawnych, a w zakończeniu znów się zbliżył do Seneki: Potem także się stało, one wojska marnie były rozgromione i sprośnie porażone, król z wielką lekkością ledwie ujechał i potym on Lacedemończyk był w wielkiej sławie i powadze u niego. *Acciderunt quae Demaratus praedixerat... stratusque per totam passim Graeciam Xerxes intellexit, quantum ab exercitu turba distaret. Itaque Xerxes pudore quam damno miserior Demarato gratias egit, quod solus sibi verum dixisset.*

Uwagi o „rzemięsłach pochlebników" zamyka Rej przykładem na to, jakto podszczuwaczowi „i upadek i zła sława snadnie urość może" [3]). Przykład o spiżowym byku Fala-

---

[1]) str. 354 (III, 125) fin. [2]) Por. „Zwierzyniec" I. 43,o Agisie (2).
[3]) str. 106 (I, 150) post med.

rysa był tak już spopularyzowany, że go Lykostenes nie przyjął ani do rubryki *de crudelitate* ani do tej, która przysłowiowy nosi tytuł: *de consilio malo ac consultori pessimo*. Rejowa wersya jest taka: „A przedsię mu to nigdy na dobre nie wynidzie, jako onemu rodgisarowi, co był mosiądzowego wołu uczynił tyranowi, co nim ludzi męczyć miał, i musiał to ukazać sam jako to być miało. I potem napisano na jego grobie: *consilium malum consultori pessimum*. Zbliża się ona najbardziej do opowiadania Valeriusa Maxima (9, 2, ext. 9): *saevus etiam ille aenei tauri inventor, quo inclusi subditis ignibus cruciarentur taeterrimum artis suae opus primum inclusus merito auspicatus est*. Zresztą mógł Rej pamiętać to z *Gesta R.* c. 48 *de iusta sequela malorum* [1]).

Na tym obszernym rozbiorze partyi o pochlebcach kończymy ową próbę, która miała pokazać, że Rej z Lykostenesa bierze swe przykłady. Przykłady, jako fakta, łatwo się pamięta, słów, gadaniny nie. Jeśli sobie przypomnimy, jak Rejowe gnomy opierają się na dwóch i trzech apoftegmatach, umieszczonych u Lykostenesa, i tylko u niego w tej zupełności; jeśli uwzględnimy to, że i kontaminacya przykładów z dwóch i trzech wersyi tylko na podstawie Lykostenesa była możliwa; jeśli wreszcie nie zapomnimy i o układzie Lykostenesa tak zbliżonym do Rejowego: nie będziemy się wahali powiedzieć, że metodyczne badanie w ostatnim przed-Rejowskim zbiorze, w *loci communes.. apophthegmatum* Lykostenesa każe nam widzieć główne źródło jego starożytnej mądrości. Główne, ale nie jedyne. Wszak już w tej partyi jedno opowiadanie wzięte z Seneki, drugie z Valeriusa Maximusa. Próba ta pokazała nam nadto sposób pracowania Reja, zlewania w pamięci rozmaitych wersyi w jednę, zmieniania nazwisk i wprowadzania nowych szczegółów i poent [2]).— Tem nauczeni będziemy mogli treściwiej traktować pozostałych dziewięćdziesiąt przykładów. Wzgląd na to, że i w rubrykach i ogólnych powiedzeniach Rej od zbioru Lykostenesa jest zależny, prze-

---

[1]) Gesta kończą rzecz cytatem z Owidego (Ars I, 656) *nec enim lex iustior ulla est, quam necis artifices arte perire sua*. Cytat ten ma też Mistrz Wincenty, Kronika I, 5 fin.

[2]) Ten sam sposób „obrabiania“ obcych wzorów i „przyswajania“ ich polszczyźnie scharakteryzował prof. A. Brückner w przedmowie do „Facecyi polskich z r. 1624“ (Biblioteki pisarzów polskich tom 47, Kraków, 1903).

mawia za tem, by według poszczególnych rozdziałów i w związku z Rejowym rezonem je rozpatrywać.

Przy tem jednak o jednem zapominać nie należy. Zależność od Lykostenesa sprawdziliśmy na razie tylko w księdze drugiej. Księga pierwsza, która ma najmniej ze wszystkich przykładów starożytnych, bo tylko sześć, mogła powstać znacznie wcześniej, a tem samem i inne mieć źródła. To teoretyczne zastrzeżenie nie jest bez znaczenia, skoro zaraz pierwszego przykładu w Lykostenesie znaleść nie można. Mianowicie w piątym rozdziale pierwszej księgi [1]) streszcza Rej „różność w przyrodzeniu ludzkiem“ w zdaniu Owidego: *trahit sua quemque voluptas*, mówiąc: „Owo jako mędrzec napisał: Iż każdego to do siebie ciągnie, kto się w czem kocha“. Przeciw tym różnym dążnościom i chuciom najskuteczniejszą zaporę widzi w nauce i płynącej z niej mądrości, a sąd ten potwierdza przykładem Dyogenesa, który tylko u siebie rady szukał, a na fortunę wtedy tylko patrzał, gdy ta odchodziła. Jeśli zważymy, że liczba powiedzeń Diogenesa przewyższa u Lykostenesa wszystkie inne: jest ich bowiem aż 220,— nie będą nas dziwić przy tym właśnie filozofie konfuzye i zmiany. Rejowej wersyi u Lykostenesa niema, ale też ani u Erazma ani u innych zbieraczy. Możnaby ją ostatecznie oprzeć na powiedzeniu w rubryce *de philosophiae usu et utilitate* (str. 861), że filozofia przygotowała go na wszelką fortunę (Laert. 6, 2, 63 Erasm.) i przypomnieć, że w rozdziale *de cognitione sui* (str. 163) nazywa się Diogenes własnym nauczycielem (Stob. tit. 1, 32 Favor. 16), a pod napisem *de vita solitaria* (str. 1014) Antystenes głosi, że filozofia nauczyła go rozmawiać ze samym sobą (*ut mecum loqui possim* Laert. 6, 1, 6); ale za pewną taka kombinacya uchodzić nie może. — Anegdota o Aleksandrze Wielkim, który wkładał pod poduszkę miecz i księgi, opiera się na znanem opowiadaniu o tem, jakoby sypiał z Homerem pod głową [2]). A w słowach, że „ona wielka jego dzielność i ćwiczenie“ z tej lektury płynęły, pobrzmiewają echa upomnień Filipa, by się Aleksander uczył filozofii: *neminem philosophiae expertem regno idoneum esse* (Plut. apophth. reg. Philip. nr. 22, stąd Lykost.: *de philosophiae usu et utilitate*, str. 868). — Z tą gorliwością do studyów u Aleksandra ściśle się łączy opowiadanie

[1]) str. 26 (I, 55).

[2]) Lykostenes *de lectionis delectu* (str. 566) mówi tylko o wkładaniu Homera pod głowę. O mieczu i Homerze opowiada Plutarch, vita Alex. c. 8.

o Filipie, który, dowiedziawszy się o urodzeniu syna, wyraził radość z powodu, że żyje Arystoteles, przyszły wychowawca królewicza. Wiadomość tę przechował ze starożytnych autorów jedyny Gellius (1, 3, 5), stąd przejął ją tak popularny w wiekach średnich Johannes Sarisberiensis i umieścił we formie listu Filipa do Arystotelesa w swym Policraticus (IV, 6 t. 3 p. 238 ed. Giles) a od niego wziął ją Gwalter Burley (c. 53 Aristoteles p. 236 Knust) i Fulgosius (fol. 76[b]). Oto wersya Burleya: *Hic (Aristotiles) tante veneracionis fuit apud Philippum Macedonum regem quod, nato sibi filio Alexandro, ei scripsit epistolam in hec verba: Philippus Aristoteli salutem dicit. Filium mihi genitum scito, de quo equidem gracias diis ago gaudeoque non tam proinde quia natus est, quam pro eo, quod eum nasci contigit tempore vite tue. Spero enim quod edoctus a te dignus existat et nobis et regni suscepcioni.* Rej nie ma tylko formy listu. Zresztą Filip mówi: Iżem rad synowi, alem temu radszy, iż Arystoteles żyw, a iż się za czasów jego urodził. Bo acz mi dał Bóg syna, ale jeszcze nie wiem jakiego, ale ten może mi go takim synem uczynić naukami i wychowaniem swem, iż będę miał z niego syna godnego.

Komunał, że bogactwo snadnie człowieka opuścić może, a rozum i nauka aż do grobu towarzyszą, wkłada Rej w usta Arystotelesa. Możnaby z tem porównać od biedy apophthegma u Erazma (VII, 27): *eruditionem dicebat optimum esse viaticum ad senectutem. Nam cetera senem aut destituunt aut gravant etiam* (Laert. 5, 1, 21). Ale na pewno określić można dopiero pochodzenie dalszych jego wywodów: *rozum i nauka* z niewolnika wolnym zawżdy uczynić może. Bo ten, co z strachu, a poniewoli musi dobrym być, już jest niewolnikiem u żywota swego. Ale to jest prawie wolny, który z cnoty, a statecznego rozmysłu swego dobrowolnie umie dobrym być. Lykostenes przytacza str. 867 *de philosophiae usu et utilitate* z Laertiosa (5, 1, 20 cf. Brus. 3, 31): *Aristoteles Stagirita percontanti, quid lucri cepisset ex philosophia? Ut ea, inquit, nullo imperante faciam, quae vulgus facit metu legum cet.* To samo przytacza (str. 275) w rubryce *de doctrina et eruditione* o Arystotelesie, a z Maximusa Byzantyjskiego o Hieronie.

Kiedy w dalszym ciągu [1]) pokusy tego świata ze Syrenami porównywa [2]), topo wtarza porównanie częste u Ojców kościoła i teologów, ale może uwzględnia przytem i powiedzenie Sokratesa u Lykostenesa *de luxuria, luxu et voluptate* (str. 641): *Idem admonebat voluptates non aliter quam Sirenes esse praetereundas ei, qui properat, ut virtutem veluti patriam conspiciat* (Laert. 2). Ale takich komunałów nie wolno wprost do źródeł odnosić [3]). Znał je każdy jako tako wykształcony człowiek. Wystarczy zaznaczyć ich starożytne pochodzenie, jak to się rzecz ma i z dwoma przysłowiami, przytoczonymi w ustępie o rozmowach poczciwych, młodemu pożytecznych [4]): „Albowiem tak dawno powiedają, iż lepszy jest zawżdy głos, niż zdechła skóra, co ją na pergamin wyprawują". „Bo tak mądrzy powiedają, iż to jest staranie nalepsze, które też wżdy czasem jaką krotofilą bywa przesadzone". Do takich komunałów należy i porównanie [5]) lektury i zachowywania z niej w pamięci tylko rzeczy pożytecznych z pszczołami, które niepotrzebne zioła omijają, a z innych tylko miód biorą. Rej parę razy je powtarza, a gdybyśmy mogli udowodnić, że czytał Żywoty filozofów M. Bielskiego, to powiedzielibyśmy, że je wziął z przedmowy do tego dzieła. Tam Andrzej z Kobylina tłumaczy je z rozprawy św. Bazylego *de legendis poetarum libris*. Ale można stwierdzić, że ani jednej anegdoty Rej Bielskiemu nie zawdzięcza, z pełnym Burleyem ma tylko trzy wspólne [6]). Więc i owego porównania o pszczołach do wstępu Żywotów odnosić nie wolno.

Za to prawie na pewne twierdzić można, że rozprawka Henryka Schottena *de vita honesta* (tyle co Żywot poczciwy t. j. człowieka poczciwego), której wpływ na układ całego dzieła Rejowego wykazał S. Ptaszycki w kalendarzu petersburskim „Gwiazdka" H. Glińskiego z r. 1888 („W kwestyi oryginalności Zwierciadła Rejowego"), i porównania czytelnika z pszczołą Rejowi dostarczyła.

[1]) str. 30 (I, 59) in.

[2]) powtarza to obszerniej str. 99 (I, 141) fin. i 177 (I, 76) med. Pokrewne z tem jest porównanie o uwodzicielce Cyrce str. 58 (I, 92) i 323 (III, 90).

[3]) Rej mówi o Syrenie-rozkoszy w „Wizerunku" VII, 1564; gdzie też często wspomina o Scylli i Karybdis pokus I, 231; II, 145; VII, 396; 1289; i o Circesie (sic): III, 517.

[4]) str. 32 (I, 62).

[5]) str. 33 (I, 63) med.; powtarza str. 50 (I, 83) sub fin.

[6]) Filip i Arystoteles, Eschines i Sokrates, Stilbo i Demetrius.

Czytamy bowiem na str. 17 wydania polskiego (St. Ptaszycki w Bibliotece pisarzów polskich, Kraków 1891): „Jeślibyśmy z ksiąg mianowanych owoc i pożytek wyciągnąć chcieli, przypatrujmy się pilnie, co za zwyczaj jest pszczółek miód zbierających“ i t. d.

Ustęp o podróżach zamyka Rej opowiadaniem o Platonie[1]. Ten „barzo rad patrzał na ty swawolne a wszeteczne krotofile a sprawy ludzkie, to się im uśmiawszy a nadziwowawszy, zasię to powoli dyscypułom przyszedłszy rozważał, jako to są rzeczy zelżywe a sprosne, a poczciwemu nieprzystojne, aby się z tego karali, a na potym się tego przestrzegali“. Plato przypatruje się złym, by brać z nich odstraszający przykład dla siebie i uczniów. O tem samem w innej nieco formie pisze Lykostenes: *Si quando forte incidisset Plato in eos, qui praeter decorum quippiam agerent, digressus consuevit dicere: Nuncubi ego talis?... [Ex aliis igitur discendum, quam indecora sint, quae praeter honestatem geruntur].* (Laert. 3 Erasm.). Że to opowiadanie dostało się w ustęp o podróżach, temu przypisać należy, że Rej słyszał gdzieś coś o podróżach Platona, a ich cel i wynik w powyższy sobie tłómaczył sposób.

Mówiąc o cnocie, wielkiej królowej, wymienia też ludzi z powodu cnoty do dziś dnia słynących, mianowicie Hektora, Achillesa, Aleksandra, Herkulesa i Pryama[2]. Szereg tych imion w tym samym związku przytoczył był Rej niegdyś za Palingeniuszem w „Wizerunku“ (VII, 1145 nn):

Nye umrze nigdy Hektor, Priamus, Achiles,
Eneas y Troillus y sławny Ulixes.
Nye umrze Aleksander y Scypio Rzymski,
Nadobnie zacna cnota ozdobiła wszytki.
Nie umrze on Cicero, nie umrze Seneka.
Bowiem sława poczciwa brzmi zawżdy do wieka.

Warto zestawić i inne tego rodzaju łańcuchy sławnych mężów z „Wizerunku“, by wiedzieć, jak bez zmiany do „Żywota“ Rej je przejmuje: Więc, kreśląc pożytki z czytania starożytnych autorów, mówi (II, 495 nn.): „Tam znaydzyesz Achillesa, Priama, Hektora ... Tam on sławny Cicero rozmowi się s tobą... Tam Kurcius, Seneka, Homerus, tam Plato“. Już powyżej przytoczyliśmy

---

[1]) str. 36 (I, 66) in.
[2]) str. 48 (I, 80) in.

miejsce o tych autorach godnych czytania. Rej i gdzieindziej wymienia: Platona, Sokratesa, Eurypidesa, Ksenofonta i Katona [1]); to znów Achillesa, Hektora, Herculesa, Scypiona i Uliksesa [2]); a wreszcie mówi o Katonach, Cyceronach, Sokratesach, Senekach i Scewolach [3]). Przytem pyta się: A gdzie jest dziś Aleksandrów grób? a gdzie Achillesów, albo Hannibalów? [4]) Parafraza to wierszy „Wizerunku“ (VII, 317 nn).:

Gdzye sie podział Herkules co sie s smoki łomił,
Albo on srogi Hektor co sie z Greki gonił...
Albo on Aleksander co wszem swyatem władał...?

Jako przykłady smutnej sławy przytacza w „Wizerunku“ (VII, 1155) Katilinę i Heliogabala, których w tym samym charakterze wymienia w „Żywocie“ [5]), dodając do nich Sardanapala [6]) i Nerona [7]).

W ustępie o prostem pożywieniu żołnierzy cytuje bezimiennie zdanie Sokratesa: *Cibi condimentum esse famem* (z Cic.: Tusc. 5, 97; Lykost. *de fame* str. 349): „Bo powiadają, iż to nawdzięczniejszy przysmak żołądkowi przegłodzenie“; a pierwszą księgę „Żywota“ zamyka opowiadaniem o Lykurgu i dwóch psach [8]), z których jeden przyzwyczajony był do przysmaków, drugi do polowania [9]). Lykostenes przytacza je w rubryce *de educatione et institutione filiorum* (str. 309) za Erazmem, który je przetłumaczył z Plutarcha Apophth. Lac. (Lycurg. nr. 1). W krótszej redakcyi ma je także Brusonius (2, 38). Rej chce wykazać moc przyzwyczajenia, by w specyalnym wypadku zachęcić do czytania książek, „żeć potem... będą warczały na cię, a trudno się zwyczajowi odjąć. Już sam początek streszcza Lykostenesa: *Lycurgus is qui Lacedaemoniis leges condidit, quum conaretur cives suos a moribus praesentibus ad temperantiorem vivendi rationem*

---

[1]) tamże.

[2]) str. 219 (II, 126) med. Por. „Wizerunek“ III, 555. VII, 1207.

[3]) str. 279 (III, 40) post med.

[4]) str. 335 (III, 103) fin. i 345 (III, 115) fin.

[5]) str. 48 (I. 80) med.; 79 (I, 118); 208 (II, 113); 217 (II, 124).

[6]) str. 48 (I, 80).

[7]) 162 (I, 60).

[8]) str. 57 (I, 91 fin.).

[9]) Por. „Zwierzyniec“ I, 198. Ligurgus. Kyedy prawa ustawiał, gdy się dziwowali. Ten kazał dwa psy przywieść, by na nie patrzali. Wypuścił wnet zająca, a położył mięsa. Jeden iadł, o zaiąca nie dbał nic ni kęsa. A drugi za zaiącem by wściekły pobieżał. Patrzajcież co to <w>prawa, to im na przykład dał.

traducere... (nam erant corrupti deliciis): „Ano Likurgus gdy Spartany wprawował w prawa i w poczciwe obyczaje, tedy im się to trudno z przodku zdało“. Jego „charcięta równe“ są *„eodem patre eademque matre progeniti“* „Kocioł tłustej parzy“ oddaje *lautiores cibi,* a szczegół, że zającowi „złomił“ nogę, by go pies zawsze mógł schwycić, sam dodaje. Także ta okoliczność, że próbę ze psami zrobił „gdy prawa miastu oddawał“ jest zmyślona. Źródło mówi *„dein cum ambos produxisset in forum“*. Rej to umieścił na początku „Jednego gdy przywie<d>ziono, puszczał — do kotła itd. Próbę drugą ze psami różnego pochodzenia i rasy Rej pomija i tłumaczy dopiero uwagą: *Atque hoc pacto palam omnibus fecit Lycurgus, quantum institutio valeret, tum ad meliora tum ad deteriora:... per omnem vitam quae honesta sunt discamus et exerceamus:* „widzicie co to jest zwyczaj. I wy póki się nie zwyczaicie tym tak dobrym a poczciwym rzeczom, póty się wam będą trudne zdały“.

W ustępach o wyborze żony [1]) wypowiada Rej wiele myśli, które mogły być i jego własnością, ale zostały sformułowane nie bez reminiscencyi partyi Lykostenesa *de uxore eligenda, ducenda, de uxore non ducenda* i t. p. Za wiele jeden podajemy przykład (Lykost. str. 1121): *Cleobulus aequalem uxorem ducendam esse suadebat. Si enim ex superiori familia duxeris, inquit, non affines tibi, sed dominos comparabis* (Stob. tit. 3, 19). Rej własnym dowcipem rozprowadza kłopoty tego „co się z wielkiego stanu ożenił“, a dogodności „żonki staniku tobie równego“. Ale że do Lykostenesa zaglądał, dowodem tego anegdota o Olimpii [2]), matce Aleksandra W. „Gdy jej powiedziano o jednym dworzaninie zacnym Aleksandrowym, iż się także z miłości a nierozmyślnie ożenił i z lekkiego stanu żonę pojął, powiedała: iż się ten tylko oczyma ożenił, ale by się był inszych smysłów radził, podobno by mu były tego nie dopuściły [3])“. U Lykostenesa (str. 1122) Olympia każe wybierać i uszami t. j. uważać i na dobrą sławę panny: *Olympias cum accepisset adolescentem quendam aulicum duxisse uxorem eleganti quidem forma, sed famae parum secundae: Ille, inquit,*

---

[1]) str. 64 (I, 100).

[2]) str. 65 (I, 102) post in.

[3]) Por. „Zwierzyniec“ I, 224. Olimpia. Przyszedł potym kniey ieden, nowo się ożenił, A snadź cnotę niż posag taniej był zacenił. Ta rzekła, to ten żonę oczyma obierał, By się był uszu radził, wieceyby był wygrał.

non sapit, qui uxorem, non etiam auribus duxerit (Erasm. 6). Końcową uwagę : *Quidam autem nec auribus nec oculis, sed digitis ducunt, solam spectantes dotem* już przedtem (str. 65) tak oddał: „Drugi zasię niedba ani o miłość, ani o powagę ani o urodę, ani się żadnym obyczajom przypatrując, kiloby miała ze dwie wsi i t. d."

Małżeństwo zgodne kreśli barwami biblijnemi, a na odstraszenie od żywota bezzakonnego same tylko biblijne przytacza przykłady. Dopiero w ustępie o „prawach pogańskich na gwałtowniki [1], znowu do starożytności t. j. do Lykostenesa powraca i przytacza z niego trzy przykłady. Opowiadanie o karach Kumanów [2]) na wszetecznice z ustnej przejął tradycyi lub jakiegoś nieznanego bliżej zródła, wiadomość zaś o Lukrecyi i Tarkwiniuszu za tak powszechną uważał, że ją tylko wymienia ale nie rozprowadza. Za to anegdotę o Dyonizym starszym i jego cudzołożnym synu obszerniej nawet opowiada niż Lykostenes w rubryce *de adulterio:* Ten [3]) bowiem pisze (str. 18). *Dionysius senior cum intellexisset filium, cui principatum relicturus erat, ingenui viri coniugem adulterasse, iratus interrogavit, an unquam tale quicquam in patre comperisset? Hic adolescens: Tu enim, inquit, non habebas patrem regem. Nec tu, inquit Dionysius, filium regem habiturus es, ni talia perpetrare desinas".* (Plut. apophth. reg. imp. Dionys. nr. 3). Rej dodaje do tych wiadomości wstęp, jakto Dionizy kazał syna pojmać i prowadzić na stracenie, jak go panowie od śmierci wyprosili i jak go ojciec kazał do pręgierza przywiązać i okrutnie bić. „I kazawszy go potym przywieść, pytał go, jeśliś ty kiedy słychał o mnie, abych ja był kiedy co tak wszetecznego uczynił. Powiedział mu syn: Nic się temu nie dziwuję, boś ojca królem nie miał. Powiedział mu ojciec: I ty pewnie ojca króla mieć nie będziesz, jeśli się tego kiedy drugi raz dopuścisz". Rej pominął ważny szczegół, że syn Dionyzego uwiódł żonę znakomitego obywatela, a poenty nie rozumiał, jeśli rzeczywiście napisał: „I ty pewnie ojca króla mieć nie będziesz". Wszak miał

---

[1]) str. 70 (I, 108).

[2]) nie są to starożytni *Cumani* t. j. mieszkańcy miasta *Cumae* w Kampanii, ale chyba Jazygowie.

[3]) powtarza to samo str. 360 de fiducia potestatis z Fulgosiusa 7, 2 i str. 971 de sapienter dictis.

ojca króla i odmienić go nie mógł. Ma być: „I ty pewnie syna króla mieć nie będziesz“.

Przykład o prawodawcy Lokrów Zaleukosie, który na uwodziciela ustanowił karę wyjęcia obu oczu, a gdy syn jego jedyny tego przestępstwa się dopuścił, karę kazał wykonać i tylko na prośby obywateli zgodził się, by syn jedno tylko, a on sam drugie oko utracił, opowiedział Rej [1]) na podstawie Valeriusa Maximusa (VI, 5 ext. 3), bo Lykostenes (chyba p. 568) ani Erazm tego nie mają. Ale Valerius Maximus przedstawia rzecz treściwie: *Zaleucus... cum filius eius adulteri crimine damnatus secundum ius ab ipso constitutum utroque oculo carere deberet ac tota civitas in honorem patris necessitatem poenae adulescentulo remitteret, aliquamdiu repugnavit. Ad ultimum populi precibus evictus, suo prius, deinde filii oculo eruto usum videndi utrisque reliquit.* Rej wie, że ów syn był jedynakiem, opowiada, jak był już przywiązany do słupa, jak król posłał po cyruliki, jak lud płacze, król przemawia jako stróż prawa, a wreszcie siada na drugim stołku i rzecze: „Niechże będzie dla was miłosierdzie, a dla mnie sprawiedliwość: *Ita debitum supplicii modum reddidit, aequitatis admirabili temperamento se inter misericordem patrem et iustum legislatorem partitus.*

Ustęp ten o karach na cudzołożców zamyka rozmowa czyjaś z jakimś Lacedemończykiem: „Pytali jednego tamże [2]) Lacedemończyka: A u was co za prawo jest ustawiono na takie swowolne ludzie? Ten powiedział: A toć prawda, że i u nas są ludzie, ale żywą skromnie, pobożnie, poćciwie, nie obżarle, nie opile, a tak snadnie tego wszeteczeństwa mogą być prażni“. Lykostenes w rozdziale *de adulterio* (str. 18) pisze z Plutarcha (Apophth. Lac. Lycurg. nr. 20, Brus. 1, 4): *Fertur... dictum cuiusdam vetustissimi Spartani Geradae, qui rogatus ab hospite quodam, quid poenarum darent apud Spartanos adulteri? neque enim videre se quicquam super hac re sancitum a Lycurgo: Nul-*

---

[1]) powtarza ten sam przykład na str. 116 (II, 8). Por. „Zwierzyniec“ I, 6, Zeleukus. Ten król prawo ustawił, ktoby to przewinił, By mu oczy wyięto, gdyby gwałt uczynił. Ten iednegoż syna miał, y złamał to prawo, Kazał mu oczy wyiąć - o nieszpetna sprawo Gdy go za nim prosili, tę łaskę udziałał, Sobie iedno a iemu drugie wyiąć kazał.

[2]) poprzednio była mowa o lokreńskim królu. Więc w Lokrach? Przy powtórzeniu anegdoty na str. 116 jest Zeleuchus królem lakońskim. Czyby Rej o tem myślał pisząc tamże? A może czytać należy także?

lus, inquit, o amice, apud nos adulter est. Cum ille subiecisset, Quid igitur, si existat?" Tu Geradas wymienia niemożliwą karę, mianowicie dostarczenie wołu, któryby stojąc na Tajgetus pił z Eurotasu, a gdy interlokutor stwierdza niemożliwość tego, ów dodaje: *Et quo pacto... Spartae existat adulter, in qua divitiae, deliciae et corporis ascititius cultus probro habentur: contra verecundia, modestia ac oboedientiae magistratibus debitae observatio decori laudique datur?*

Odłożywszy na chwilę na bok Lykostenesa, wraca Rej do niego w ustępie: Jako starzy ludzie cnoty strzegli[1]), przyczem przez cnotę rozumie nieskazitelność, nieprzystępność do podarunków. Za przykład takiej cnoty przytacza Diogenesa, który nie chciał przyjąć zaproszenia na dwór Aleksandra, choć mu śmiercią grożono, a złoto podarowane wrzucił w morze, przez co spowodował wyrzeczenie Aleksandra: „Iż bych nie był Aleksandrem, niczymbych nie radszy był, jako Dyogenesem". Jeśli zważymy, że Lykostenes przytacza 223 powiedzeń Diogenesa, nie będziemy się dziwić, jeśli spostrzeżemy, że Rejowe opowiadanie polega na kombinacyi kilku: Tak w rubryce *de libere dictis* (str. 591) opowiada Lykostenes z Laertiosa (6, 2, 44), że Diogenes, zapraszany, by przybył do Aleksandra, odmówił, choć mu Perdykkas groził śmiercią. Według tegoż Laertiosa (tamże) opowiada (*de philosophiae usu et utilitate* str. 862), jak Aleksander chce pomódz owemu biedakowi. Wreszcie odwiedziny mieszkańca beczki, zakończone powiedzeniem: *Imo, ni Alexander essem, Diogenes esse vellem* opisane są w tejże rubryce (str. 868) także z Laertiosa (5, 2, 32). Szczegół o bryle złota i jej wrzuceniu w morze jest własnością Reja. — W następującej anegdocie o Sokratesie i królu Archelaosie, z którego Rej zrobił Archezylausa, oczywiście przez konfuzyę z Arkesilaosem, Rej idzie za wskazówkami Seneki (ben. 5, 6, 2—7 cf. Lycost. 758 de munerum contemptu. Erasm. 3), który nie pochwalał powiedzenia Sokratesa: *nolle se ad eum venire, a quo acciperet beneficia, cum reddere illi paria non posset.* Wszak gdyby mu król dał złoto i srebro, onby mu dał pogardę złota i srebra, objaśniłby mu tajemnice natury, dałby mu rzeczy stokroć więcej warte niż złoto i srebro. — Sokrates nie pojechał do Macedonii. Tymczasem Rej nie każe Sokratesowi odrzucać zaproszenia. „Gdy już Sokrates miał odjechać (prawdopodobnie od króla do Aten), tedy mu

[1]) str. 79 (I, 118).

król kazał wielkie upominki przynieść. Ten zdziwowawszy się powiedział: A jakoż ja to mam brać, czego oddać nie mogę?“ I w dalszym ciągu to przytacza Sokrates, co Seneka mówił był we własnem imieniu.

Wywody o zachowaniu się poczciwego „w przypadłych urzędziech“ illustruje Rej dwiema anegdotami o chytrej korrupcyi i bajką Ezopową o liszce i muchach. Tę kategoryę osobno na końcu omówimy, a teraz poszukamy źródła czwartej anegdoty o Dyonizyuszu i babie. Niema jej u Erazma ani Lykostenesa, czyta się ją zato u Valeriusa Maxima (6, 2 ext. 2), z którego, jak już widzieliśmy, Rej przejmuje także niektóre opowiadania: Valerius Maximus opowiada, że Dyonizemu wszyscy życzyli zguby, tylko jakaś staruszka codziennie rano się modliła, by go bogowie zachowali. Zapytana o powód tej osobliwszej życzliwości dla tyrana, odrzekła: „Gdym była panną, modliłam się o śmierć ówczesnego tyrana. Po jego zabiciu nastał gorszy i cieszyłam się, gdy ten umarł. Tymczasem ty, jego następca, jesteś gorszy od obu poprzedników. To też, by i po tobie gorszy nie nastąpił, proszę o twe zdrowie“. Tak dowcipnego zuchwalstwa tyran wstydził się ukarać. — Rej przedstawia, jak tyran jedzie przez rynek, a proszony przez babę o jałmużnę, pyta jej, czy będzie za nim Boga prosiła. Baba przyrzeka, dodając „ale iście nie dla ciebie królu, ale iżby po tobie jeszcze gorszy nie nastał“. Król obdarował ją i poprawił się. Cały dowcip Valeriusa zatracony przez opuszczenie owych smutnych doświadczeń z poprzednikami. Anegdotę Rej w krótszej formie powtarza [2]).

Nową wiązkę przykładów przynosi ustęp p. t.: Pogańscy królowie jako strzegli sprawiedliwości [3]). Na czele czytamy opowiadanie o Antygonosie, który „kazał mandaty rozpisać do wszytkich miast, iż chociajby za memi pieczęciami przyniesiono do was dekreta jakie, a nie zgadzałyby się z sprawiedliwością, nie przyjmujcie ich“. Mandatu tego do sędziów nie ma wśród tak licznych anegdot starożytnych o Anty-

[1]) str. 81 (I, 120).

[2]) str. 95 (I, 137) fin. Warto zauważyć, że jestto jedyna anegdota Rejowa, którą ma także zbiór Facecyi polskich z r. 1624 nr. 77, ale we formie bliskiej Valeriusa Maximusa, opowiedzianej według Gesta R. c. 53 *de bonis rectoribus* non mutandis.

[3]) str. 91 (I, 132).

gonie. Ale w rozdziale o niedbałem zatrząsaniu sprawiedliwości [1]) przytacza Rej podobne polecenie królów egipskich: „Egipscy królowie, gdy przed nimi sędziowie przysięgali, tedy tego zawżdy kazali przed sobą w przysiędze dokładać, iżby dobrze i król co rozkazał przeciwko prawu, tedy tego sądzić nigdy nie mieli“. Tę wiadomość zaczerpnął Rej z Lykostenesa *de iudice bono et incorrupto* (str. 530): *Aegyptiorum reges.. iudices ad iusiurandum adigebant, ut etiam si quid rex iuberet eos iudicare quod iustum non esset, ne iudicarent.* (Plut. ap. reg. imp. p. 174 C). Wolno przypuścić, że te słowa są także źródłem powyższego opowiadania o Antygonie. — Dalsze anegdoty czyta się u Lykostenesa *de iustitia: Agesilaus Lacedaemoniorum rex olim interrogatus: Utra virtus esset praestantior, fortitudo an iustitia? graviter respondit: Fortitudinis nullum esse usum, nisi adsit iustitia. [Quod si omnes essent iusti, nihil opus fore fortitudine].* (Plut. apophth. Lac. Ages. nr. 62, Brus. 3, 8). Rej opuścił zdanie ujęte w nawias, a pytanie odniósł do króla: co jest potrzebniejszego królowi, moc czyli sprawiedliwość? Resztę wiernie oddał. Tylko definicyę sprawiedliwości *„suum cuique“* dodał: „boby już każdy tego zachował przy tem, co czyje jest“. — Druga anegdota o Focyonie, tak brzmi u Lykostenesa (*de iustitia* str. 542): *Phocion Atheniensis, cum ab Antipatro rogaretur, ut nescio quid iniusti faceret, Non potes, inquit, simul amico et adulatore uti.* (Plut. Ap. reg. imp. Phocion nr. 16). Rej wie, o jaką chodzi niesprawiedliwość: „aby mu tam jakiemuś powinowatemu jego sfolgował na sądzie“.

Refleksye na temat, że od pogan „iścieby się mogli i chrześcijańscy... czasem poćwiczyć“, nie są osobliwością Reja, gdyż i Erazm i Lykostenes często je do starożytnych przykładów dołączają. Następującą anegdotę o Filipie i babie opowiada Lykostenes *de principe bono, ac eius in regni administratione officio* (str. 898): *Philippum Macedoniae regem cum anus accessisset, ut causam ipsius cognosceret: respondit, sibi nequaquam esse otium. Cumque anus inclamasset, Proinde nec rex quidem esse velis. Philippus admiratus aniculae liberam vocem, non illi solum praebuit aures, verum et aliis quoque* (Plut. Ap. reg. imp. Philipp. nr. 31). Reja król znowu jedzie przez miasto, tym razem w wielkim tryumfie. Baba prosi o wymiar sprawiedliwości, bo wielką krzywdą uciśniona. Król wymawia się

---

[1]) str. 117 (II, 9).

brakiem czasu, a ona: „Iż nigdy sprawiedliwość nie ma patrzeć czasów, a tak jeśliś na to wysadzon, albo czyń sprawiedliwość, albo przestań królem być“ [1]). Widzimy, jak w potoku moralizowania tonie cały dowcip oryginału. — Król zsiada z konia, czyni sprawiedliwość i mówi: „Iż przeciwko prawdzie wymówki nie masz“.

W takiem klasycznem otoczeniu zachciało się Rejowi spróbować nawet polskiego heksametru [2]) i w tej chęci spłodził dwa następne siedmnastozgłoskowe:

Iż sprawiedliwość a łaska to są zamki książęce twarde
a pomsta zawżdy przypadła na ony złe tyrany harde.

Kto jest jednak onym mędrcem, co pisał takie wierszyki po ścianach książęcych, nie wiemy. Za to przypuścić wolno, że pochwały dobroci i „układności“ Aleksandra W.[3]), opierają się na Waleryuszu Maximusie, który 5, 1, 11 ext. 1 daje *„morum Alexandri praeconium“*. Czytamy tam o osobliwszej miłości poddanych, zjednanej dobrocią, i widzimy przykład tej dobroci, zabranie na wpół zmarzłego Macedończyka na tron królewski, ustawiony przy ognisku. *„Quid ergo mirum est“* — dodaje Valerius — *„si sub eo duce tot annis militare iucundum ducebant, cui gregarii militis incolumitas proprio fastigio carior erat?“* A echo tych słów pobrzmiewa w Rejowem: „którzy by byli mieli i po trzy gardła, radziby je byli przy nim położyli“. Do tej ludzkości Aleksandra dodaje Rej i szczodrobliwość: „wszytko z nimi na poły dzielił. I gdy go panowie karali, kiedy w skarbie nic nie bywało, tedy powiedział: Iż to pewniejszy u mnie skarb oto ci, co je widzicie, którzy mnie wiele skarbów rozmnożyć mogą“ [4]). To już

---

[1]) Por. „Zwierzyniec“ I, 11, Philip. Byegła za nim niewiasta uboga, wołając, Iżeby iey przesłuchał, krzywdy narzekaiąc. Ten rzekł, widzisz żeć trudno, poczkay, czasu mało, Rzekła, nie czekałbyś ty, gdybyć się tak stało. A tak ieśliżeć królem, toć twoy urząd sądzić, A jeślić się trudno zda, day innemu rządzić. Ten konia zastanowił, wnet krzywdy przesłuchał, Uczynił sprawiedliwość, k'temu udarował (zam. y ktemu darował).

[2]) Stworzył też Rej, a może przejął z piosnek ludowych 14-zgłoskowy wiersz trochaiczny w epilogu do „Zwierzyńca“:

Przyimi bracie od prostaka, tak iako być mogło,
A tobiebych szczęścia życzył, aby cię wspomogło — i t. d. przez 20 wierszy.

[3]) str. 93 (I, 134) med.

[4]) Por. „Zwierzyniec“, I, 18, Alexander. Wnet potym gdy miał ciągnąć

ma z Lykostenesa *de liberalitate* (str. 585): *Idem olim interrogatus a quopiam, ubinam suos thesauros haberet: amicos ostendens, ait: In his scriniis.* (Maxim. serm. 6, Brus. 3, 28). — Wdzięczność poddanych dla ukochanego pana egzemplifikuje Rej na Persie Zopirusie, który ofiarą nosa i uszu dopomógł Daryuszowi do zdobycia Babilonu [1]): Lykostenes opowiada o tem *de amicorum electione* (str. 56): *Zopyrus sibi nares et aures praecidit: itaque dissimulans quis esset, ad Babylonios transfugit, fingens se a Dario crudelissime tractatum. Babylonii persuasi commiserunt illi praefecturam. Ille nactus occasionem Dario civitatem tradidit* (Plut. ap. reg. imp. Darius nr. 4). Rej zaznacza sytuacyę: Daryusz nie może zdobyć obleganego oddawna Babilonu. Wtedy Zopirus się poświęca. Przybycie do Babilonu i powody tego okaleczenia dokładniej opisane: „iż mię ten nieslachetny a zły pan mój obrzezał, żem mu radził, aby was w pokoju zaniechał“. Umotywowana też łatwowierność Babilończyków: „wiedzieli, iż to był zacny człowiek w wojsce Daryszowym“. Ostatnie zdania: „uczynili go wnet starostą i hetmanem, a on potym powoli miasto Daryuszowi podał“ wiernie z oryginału oddane.

Że i nieprzyjaciół pozyskuje się łagodnością i łaskawością, na to Rej przytacza przykład Antygona [2]) z Lykostenesa *de clementia* (str. 153): *Antigonus, rex Macedonum, amicis suadentibus, ut si Athenas caperet, validis illam praesidis communiret, ne quando deficerent: respondit, se semper in ea fuisse sententia, ut crederet, clementiam plus posse, quam violentiam.* (Plut. ab. reg. imp. Antig. nr. 3). I tu Rej maluje sytuacyę rozmowy: król „leżał pod Atenami a już ich miał dobyć“. Rada przyjaciół i odpowiedź króla podane we formie dyalogu, nadto wprowadzona przenośnia, iż król wie jakie mury trzeba około tego miasta uczynić: z łaski, sprawiedliwości i wolności. Podaje też Rej skuteczność takiego postępowania. — Od tych murów do znanych murów Sparty, utworzonych z obywateli, przejście było łatwe: Lykostenes pisze o tem *de concordia* (str. 170): *Agesilaus Lacedaemoniorum rex, cum a quodam*

---

wszistko s skarbu rozdał, Ledwe iedno że ubior co w nim był zachował, Mówili mu hetmani, żeś nie dobrze sprawił, W skarbie nic dla przygody prawieś nie zostawił. Ten rzekł, że to wielki skarb mieć nadzieję dobrą, Bo ta co iey dufają miewa rękę szczodrą.

[1]) str. 93 (I, 135) fin.

[2]) str. 94 (I, 136) fin.

percontaretur, quam ob causam Sparta non moenibus cingeretur? ostendit cives armatos et unanimes: Hi, inquiens, sunt Spartae civitatis moenia (Plut. ap. Lac. Ages. nr. 29). Rej w miejscu pytającego się o bezbronność Sparty kładzie panów proszących, „aby Spartę dał oprawić“ [1]). Mógł przytem mieć na myśli geruzyę. Nadto stosownie do myśli przewodniej całego ustępu, każe mówić Agezylausowi o prawie i łasce i rozszerzeniu przywilejów, przez co zyskuje się miłość poddanych.

Myśl o tem, że mocne to mury, miłość poddanych. tak się Rejowi podobała. że poświęcił jej nowy. osobny ustęp [2]), ale że przykłady już w poprzedniem opowiadaniu wyekspensował, tu umieścił niebardzo przynależną rozmowę Aleksandra z Dyogenesem, jako wzór — wolnomyślnego przemawiania do pana! Jeden z wielu przykładów na charakterystyczną kompozycyę żywota, którego rozdziały i poddziały wbrew napisom najróżnorodniejszą treść zawierają! Wspomniana rozmowa opiera się na Lykostenesie *de argute dictis* (str. 79): *Narrant Alexandrum Magnum astantem Diogeni Cynico quaesisse ab eo, Num ipsum metueret? Tum ille, Quid es? bonum an malum? Alexander respondit, bonum. Quis igitur, inquit Diogenes, timet bonum?* (Laert. 6. 2. 68). I znowu Rej rozszerzył anegdotę starożytną przez to, że kazał Dyogenesowi podnosić wobec króla zarzuty o niesprawiedliwość i łupiestwo. Aleksander zdziwiony tą otwartością i śmiałością zdania. pyta: „Zaż nie wiesz. żem ja król?“ — i tu dopiero umieszcza Rej starożytną rozmowę [3]), a w zakończeniu dodaje wbrew tradycyi, że król dał Dyogenesowi upominki i miał go w wielkiej powadze.

I znowu ta anegdota daje mu assumpt do rozdziału: Jako pana przestrzegać z swawolnego żywota [4]), przyczem przykłady brane są ze starego testamentu. Ale już w następującym ustępie: Pogańscy królowie jako się wszeteczeństwa strzegli [5]) wraca do starożytności i Lykostenesa. Ten w rozdziale *de continentia* opowiada (str. 198): *Alexander Magnus cum invitaretur, ut Darii filias, quas habebat captivas, inviserat (praedicabantur*

---

[1]) Por. „Zwierzyniec“ I, 197, Ligurgus, w 5: Wieże w murzech przy miesciech nie dał nigdy stawić, Mówiąc, że tu rycerza może baba zabić.

[2]) str. 96 (I, 137).

[3]) Por. „Zwierzyniec“, I 37, Paral Spartagiński poseł.

[4]) str. 97 (I, 139).

[5]) str. 98 (I, 140).

enim puellae admirabili esse forma) noluit ire, dicens: Sibi non committendum, ut cum viros vicisset, a mulieribus vinceretur (Maxim. ser. 3. Erasm. ap. 8). Rej opuszcza szczegół, że branki były córkami Daryusza, a dodaje, że król kazał je „w poczciwości mieć i chować". — Drugi przykład wzięty jest z Lykostenesowej rubryki *de castitate* (str. 144): *Cyrus abstinebat a conspectu Pantheae: et A r a s p o dicenti: mulierem esse insigni forma, dignam regis oculis: Ob istuc ipsum, inquit, magis est ab illa abstinendum* (Erasm. z Ksenofonta Cyrop. 5, 1). Skąd się Pantea wzięła w obozie Cyrusa, Rej objaśnia, wiernie tłumaczy słowa pana A r a s p o (tak dosłownie przejmuje Rej dativus, jak powyżej acc. Delphos): „iż godna oczu królewskich", a koniec zmienia: „Iż ja wolę gwałt oczom uczynić, niśli cnocie, a królewskiej powinności swej". Epilog dodany według Ksenofonta: „potem ją wrócił mężowi jej".

Mówiąc o pysze [1]) i łakomstwie [2]), wpada Rej w ton kaznodziejski i cytaty biblijne, aż na koniec przytacza opowiadanie o fortelu Semiramidy, zwróconym przeciw chciwym następcom. Lykostenes przytacza je w dziale *de avaritia* (str. 103): *Semiramis Carum regina, quae Babylonem condidisse dicitur, monumento, quod sibi pararet, inscripsit: Quisquis rex pecuniis eguerit, aperto monumento, quantum voluerit, capiat. Darius potitus ea civitate, titulo credens, saxum ingens, quo claudebatur monumentum vix amolitus, nihil quidem invenit pecuniarum, sed ex altero saxi latere hoc inscriptum reperit: Ni vir malus esses et pecunia inexplebilis, haudquaquam mortuorum loculos moveres* (Plut. ap. reg. imp. p. 173 B). Samodzielność Reja okazuje się w następujących szczegółach. Semiramidę nazywa „panią barzo waleczną, co wiele skarbów miała". Zamiast: „jeśliby który król potrzebował pieniędzy" kazała napisać: „Kto chce wiele skarbów dostać". Zamiast napisu na ścianie grobu znajduje Daryusz „tabliczkę mosiądzową na kościach leżącą z temi słowy: Iż to musi być niecnota, co z umarłych szuka złota" [3]). Wreszcie logiczne zakończenie Reja jest własno-

---

[1]) str. 100 (I, 142).

[2]) str. 101 (I, 144).

[3]) Por. „Zwierzyniec", I, 33 Semiramis na grobie wykować kazała, Iż tam są wielkie skarby, kędy leżeć miała. Po iey śmierci kiedy grób otworzyć kazano, Naleziono tabliczkę, na niej napisano: Obacz każdy poczciwy, iaka to niecnota, Kto iuż i na umarłych szuka łupić złota.

cią: „Zawstydawszy się poszedł precz. A dobrze tak na łakomca“.

Ustępy o pochlebstwie i pochlebcach [1]) odnieśliśmy do źródeł na początku. Z tego też związku powtarza Rej słowa Aleksandra Wielkiego o niechęci do posągów [2]). Wykazaliśmy powyżej, że i słowa Agezylaosa włożył Rej w usta Aleksandra. Otóż mówiąc teraz o pogańskich ludziach, „jako cnotami umieli slachectwo pokrywać“, wymienia obok Aleksandra także Agezylaosa, jako autora owego powiedzenia. Nazwisko Agatoklesa położył bez żadnej podstawy literackiej. Podwójnej zaś konfuzyi dopuścił się w następnej anegdocie o Siripiuszu i Solonie [3]). Polega ona na opowiadaniu Lykostenesa *de virtute* (str. 1082): *Themistocles Seriphio cuidam dicenti eum non sua, sed patriae gloria splendorem assecutum: Vera, inquit, hercule narras; verumtamen, nec si ego Seriphius ignobilis, nec tu si Atheniensis esses, clarus unquam fuisses. Sensit autem, non patriam, sed virtutem existimationem facere hominibus et autoritatem* (Plut. ap. reg. imp. Themistocl. nr. 7, Bruso 7, 2). Seriphius oznacza oczywiście mieszkańca obskurnej wyspy Seriphos. Rej zrobił z tego imię własne Siripius i kazał mu być dworzaninem w Atenach, a za interlokutora dał mu nie Temistoklesa, lecz Solona. Dobitnie wyraził jego zarzuty: Byś nie był Ateńczykiem, tedy byś ty był gdzieindziej prostym chłopem, jedno iżeś rodem z Ateny(!), tedy cię to uslachciło“. Wzięcie *nomen ethnicum* za *proprium* spowodowało takie nieporozumienie: „A ty też dobrze byś był i Ateńczykiem, przedsię byś był Siripiusem“. Naturalnie można to tak tłumaczyć, jakoby Rej tym razem miał na myśli wewnętrzną nicość Serifijczyka: ale lepiej przyznać, że dopuścił się konfuzyi. — Opowiadanie o sporze Cycerona ze Sallustyuszem na pozór polega na znanych inwektywach *Sallustii in Tullium* i *Tullii in Sallustium*, które w XVI wieku czytano w *Corpus Ciceronianum*. Ale i Lykostenes podaje pod *de nobilitate vera* (str. 785) taki wyciąg: *Ciceroni cum generis ignobilitas obiceretur: Satius est, inquit, meis gestis florere, quam maiorum opinione uti, et ita vivere, ut sim posteris meis nobilitatis initium et virtutis exemplum* (Cic. contra Sall.). Rej dodaje przechwałki Sallustyusza o dawności jego rodu i odpo-

[1]) str. 102—107 (I, 145—151).

[2]) str. 109 (I, 154) med.

[3]) tamże.

wiedź Cycerona, że ród ten „barzo schodzi, a przez cię jeszcze barziej ohydzon i oszpecon“. — Nie wiadomo, gdzie Rej wyczytał wiadomość [1], że Tersytes był wspóluczniem Achillesa — oczywiście u Chirona — i że mistrz, widząc różne postępy u obu, napisał na nich epigram: Iż wolałbych zawżdy, aby Tersytes urodził Achillem, niż Achilles Tersytem, który kąta pilen itd. Łacińskie formy akkusatywów: Achillem, Thersitem wskazywałyby na to, że Rej swój epigramat rzeczywiście przetłumaczył z jakiegoś łacińskiego źródła, naturalnie średniowiecznego.

O prostocie i poprzestawaniu na małem Aleksandra Sewera [2]) nie miał Rej u Lykostenesa innych wskazówek, nad te, że nigdy nie używał kursora (*de servis ac familia* str. 999) i że przypominał sobie zawsze swe niskie pochodzenie (*de fortunae inconstantia* str. 402). Jeśli Rej opowiada, że Sewerus „zawżdy w szarej sukni chodził, jednegoż krawca, jednegoż kucharza, jednego barwierza zawżdy chował itd.“, to wyczytał to u Aeliusa Lampridiusa, na którego się powołuje, mówiąc: „Ale jako za niego rzeczpospolita stała, jako się cnoty z niego i dobre obyczaje mnożyły, to już tam o nim historye świadczą“.

W następującej anegdocie o Agatoklesie [3]) połączone są dwa opowiadania Lykostenesa. *De regno virtute parando* (str. 941) pisze on: *Agathocles figulo patre natus fuit. Is vero cum Sicilia potitus esset rexque declaratus, solitus est in mensa fictilia pocula iuxta aurea ponere, eaque iuvenibus ostendens dicere: Cum antea talia fecerim (commonstratis fictilibus) nunc per vigilantiam ac fortitudinem talia facio (commonstrans aurea). Non puduit pristinae fortunae.* (Plut. ap. reg. imp. Agathocl. nr. 1). Rej pominął szczegół o Sycylii, *vasa fictilia* przetłumaczył przez „garnek gliniany“, a końcowe słowa zwrócone do młodzieży, zastąpił uwagą: „aby pomniał na stan swój, a iżby go pycha nie unosiła“ [4]). — Drugie opowiadanie mieści się w rubryce: *de ultione et vindicta negligenda* (str. 1104): *Agathocles*

---

[1]) Lykostenes (de lectionis delectu str. 567) opowiada, że Aleksander wołałby był być Tersytesem Homera niż Achillesem Chojrilosa.

[2]) str. 111 (I, 156) fin. [3]) str. 126 (I, 157).

[4]) Por. „Zwierzyniec“, I, 30, Agathokles zduńczył był, potym królem został. Miedzy złote kodiki garnki stawiać kazał. A kiedy go pytali, przeczby to tak było, Powiedał, iżeby mi hardą myśl sromiło. Bo ieśliżeć mię szczęście wywyższyć umiało, Wiem też że ze mną ślubu wiecznego nie brało. — Pisze o tem według Justyna (22, 1) mistrz Wincenty Kadłubek (Chron. II, 5).

cum obsideret urbem quandam, quibusdam e muro convicia in ipsum iaculantibus dicentibusque: Figule, unde militibus tuis persolves stipendium? Ille placidus ac ridens, respondit: Cum hanc cepero. At cum urbe vi potitus esset venderetque captivos cet. (Plut. ap. reg. imp. Agathocl. nr. 2, Brus. 4, 12). Wołający z muru są u Reja szaleńcami. „*placidus ac ridens*“ doskonale oddane przez „nic go to nie ruszyło“, ale dodatek: maszże garnce, co imi będziesz swym żołnierzom płacił? i Nie mam garnców — niezbyt potrzebny. Wszak garncami nawet zdun nie płaci. Za to jeńcami płacić mógł, choćby po ich sprzedaniu, jak opowiada Lykostenes. — Koniec Aleksandra[1], spowodowany niepomierną pychą i pijaństwem[2], opisany według Valeriusa Maximusa „*de superbia et inpotentia*“ (9, 5 ext. 1): *Alexandri regis virtus ac felicitas tribus insolentiae evidentissimis gradibus exultavit; ... Iovem Hammonem patrem ascivit... spreto mortali habitu divinum aemulatus est* (cf. Curt. 6, 6 i 11). Wzmianka o opilstwie opiera się na opowiadaniach, które każą Aleksandrowi po pijanemu zabijać Klitusa i t. p.

Rada Antystenesa o najlepszem urządzeniu rzeczypospolitej przez równe baczenie na złego i dobrego[3] jest obszerną parafrazą następujących słów Lykostenesa (*de honore virtutis praemio* str. 457 z Laert. 6, 1, 5): *Antisthenes rogatus, quae res portenderet civitatibus exitium? Cum in his, inquit, nullum esse potest bonorum ac malorum discrimen. [Sentiens eam rempublicam non posse consistere, ubi nec esset honos virtuti nec poena sceleroris]*“. Rej zamiast pytania o zgubę państw położył pytanie: „jakoby każda rzeczpospolita nalepiej a namocniej mogła być postanowiona“. Wskutek tego i odpowiedź musiałaby brzmieć pozytywnie: „Ta w którejby była różnica między dobrymi i złymi“. Tymczasem Rej wkłada w usta Antystenesa paradoks: „gdzie na złego i dobrego równe baczenie bywa“, a dopiero na dalsze pytanie powiada: „aby się dobremu wedle cnoty jego równo płaciła dobroć jego, a złemu wedle niecnoty jego, aby się też równo płaciła niecnota jego“. — Zaraz w następnym ustępie[4] przytacza Rej to samo zdanie: „jako ten sławny filozof powiedał“, a w dalszym

[1] Por. „Zwierzyniec“, 1, 201, Aleksander Wielki.
[2] str. 112 (I, 157) med.
[3] str. 115 (II, 6).
[4] str. 115 (I, 7) fin.

ciągu[1], opowiada sześć starożytnych przykładów na to, jako pogańscy królowie strzegli sprawiedliwości. Ponieważ jednak już powyżej (str. 91) był ustęp z takim napisem, Rej teraz daje tytuł: Jak barzo tym świętym klenotem sprawiedliwością niedbale zatrząsamy — i daje przykłady *a contrario*: poganie nią nie potrząsali. Opowiadanie o Zeleuchusie powtarza z ustępu: Prawa pogańskie na gwałtowniki (str. 170) z małemi zmianami. Tam był Zeleuchus „lokreńskim" królem, stosownie do Valeriusa Maxima, tu jest królem lakońskim. Dodany szczegół, że syn w nocy wybiwszy drzwi, gwałtu się dopuścił; nadto zaznaczono, że i „on mąż mu już wszystko był odpuścił". Takie powtarzanie się świadczy o wielkiej niedbałości w kompozycyi, a to wrażenie potęguje się, jeśli zważymy, że i przedmiot obu ustępów jest ten sam i przypomnimy sobie, jak Rej nieraz w ostatnim przykładzie znajduje pobudkę do napisania dalszego rozdziału.

Odpowiednio do treści ustępu bierze Rej swe przykłady z rubryk Lykostenesa: *de iustitia* i *de iudice bono et incorrupto*. Czytamy tu o Antygonie (str. 530): *Frater Antigoni Marsyas litem habebat: sed a rege postulabat, ut causa domi cognosceretur. Cui Antigonus: Si nihil, inquit, praeter ius agimus, melius fiet in foro cunctisque audientibus. [Non impetravit hoc a rege fraternus affectus, ut vel tantillum de iure concederet. Ipsum autem hoc dilemmate constrixit: Si iniustam causam habere te scis, cur litigas? Sin iustam, cur fugis hominum conscientiam, et ad domesticas latebras rem fori pertrahis? non cariturus sinistra civium suspicione, etiam si bonam causam viceris]* (Plut. ap. reg. imp. Antig. nr. 9). Słowa ujęte w nawias są refleksyą Erazma, za którym powtarza ją Lykostenes. Rej, który naturalnie Plutarcha nigdy nie widział, i tę refleksyę wkłada w usta króla: Iż jeśliżeś nic nie winien, tedy to lepiej tu ludziom okazać, niźli w złem mnimaniu zostać. Bo bych ja tam temu nalepszą sprawiedliwość uczynił, tedy jednak i ty i ja bez mnimania nie będziemy. O mnie rzeką, że pochlebił bratu, o tobie rzeką, żeś stronie winien został[2]. Nadto zwyczajem swoim dodał Rej wstęp i niejako ramy opowia-

[1]) str. 116 (I, 7) n.

[2]) [illegible] „Zwierz." I, 10). Antigon. Marsias go brat prosił, aby sprawę jego Tam [illegible], iako powinnego. Ten rzekł: y owszem bracie, niech to iawnie [illegible], a niechay twoia cnota rozsławia się wszędzie. Jeśli masz sprawiedliwość, niech się wszem okaże, A potaiemna potwarz niechay cię nie maże.

dania: Antygon on wielki król. gdy w mieście sądził krzywdy poddanych swoich, przyszedł do niego człowiek jeden, skarżąc się na brata jego rodzonego, na Marsyasza. Tu dopiero umieścił opowiadanie Lykostenesa. — W tym samym rozdziale Lykostenesa (str. 531) czytamy o Filipie i Harpalosie: *Harpalus pro Cratete propinquo ac familiari suo, qui iniuriam postulabatur, petiit a Philippo, ut reus multam quidem solveret, sed a causa liberaretur, nec damnatus hominum maledictis exponeretur. Huic vero Philippus: Praestat, inquit, ut ipse male audiat, quam ut nos propter illum. [Indulgebat amicis, sed quatenus licebat integra iudicis opinione]*. (Plut. ap. reg. imp. Philipp. nr. 25). Imię Kratesa, ale i potajemne zapłacenia kary, Rej opuścił, za to dodatek Erazma znowu w usta króla włożył, zresztą wszystko inne prawie że przetłumaczył. — Lagisa zrobił z Agisa prawdopodobnie przez konfuzyę z wodzem Aleksandra Lagosem. O tym Agisie pisze Lykostenes *de iustitia* (str. 542): *Parentibus rogantibus, ut sibi in re quapiam iniusta adesset, recusavit illis aliquandiu, ceterum cum instarent, hunc in modum respondit: Donec essem apud vos nullam omnino tenebam iustitiae scientiam: verum ubi me patriae tradidistis patriisque legibus, insuper et iustitiam et honestatem pro viribus docuistis: conabor huic magis obtemperare quam vobis. Et quandoquidem haec est vestra voluntas, ut quae sunt optima faciam: optima vero sunt, quae iusta sunt... quae vultis faciam, quae dicitis negabo* (Plut. ap. Lac. Acrotati p. 216 D). Rej znowu specyalizuje: zamiast rodziców wymienia matkę; niesłuszną sprawę objaśnia przez przyczynienie się za jednym poddanym, aby mu co sfolgował na sądzie. Nie wspomina też, że to rodzice nauczali syna sprawiedliwości, ale zaznacza, że póki był pod władzą rodziców, musiał czynić co kazali, ale jako król winien im tylko poczciwość, a królestwu sprawiedliwość. Charakterystyczne to, że choć z początku sama matka do króla z prośbą się zwróciła, on w dalszym ciągu — stosownie do wzoru — do rodziców przemawia[1]). Własnością Reja jest też konkluzya: „A co bych ja mógł na świecie gorszego uczynić, jeno gdybym obelżył albo sfałszo-

[1]) Por. „Zwierzyniec", I, 44. Agis (3). Matka gdy go prosiła za iednym na sądzie, Aby był za nim skazał, ten rzekł W waszym rządzie Kiedym był, tedym czynił coście rozkazali. Lecz Rzeczypospolitey iużeście mię dali. Tożeście mię uczyli, abych dobrze czynił. Tubych nad waszą wolą iuż barzo przewinił. Bo gdybych tu skazać miał co niesprawiedliwie, Iakożto w tey niecnocie ma<m> być żyw poczciwie.

wał świętą sprawiedliwość, która jest naprzedniejszy skarb każdego królestwa". — Ostatni przykład tego rozdziału o Kambizesie jest rozprowadzeniem notatki Valeriusa Maximusa (6, 3 ext. 3): *Iam Cambyses inusitatae severitatis, qui mali cuiusdam iudicis e corpore pellem detractam sellae intendi in eaque filium eius considere iussit.* Skąd sędzia zasłużył na przydomek złego, Rej uzupełnia: gdy (król) o jednym sędziem dostateczną sprawę wziął, iż niesprawiedliwie jednego osądził. Klauzulę Valeriusa Maximusa: *ne quis postea corrumpi iudex posset, providit*, wkłada w usta króla: Tego się też ty zawżdy nadziewaj, co ojca spotkało[1]. — Za przykład sprawiedliwego władcy stawia Lykostenes i Trajana (str. 546), ale o oddaniu matce cesarskiego syna za jej syna, którego cesarzewicz koniem był rozjechał, ani Lykostenes ani źródła starożytne nie wiedzą. Poszedł tu więc Rej za jakąś tradycyą średniowieczną, znaną mu już w „Zwierzyńcu" (I, 2).

Traian Cesarz Rzymski.
Ten Cesarz, gdy iego syn ubogyey niewieście
Koniem syna rozraził, biegaiąc po mieście,
Wydał go iey za gardło nad wszytko mnimanie,
Tak było sprawiedliwe iego królowanie.

Wywody o pohamowaniu zazdrości[2], a zwłaszcza cały rozdział VI o łakomstwie należą do najoryginalniejszych partyi Żywota. Rej, jako satyryczny przedstawiciel polskich zbytków, najbardziej w swoim czuje się żywiole. Raz tylko[3]) przytacza przykład o poskramianiu zbytków: Jakiś panicz rzymski, przebywający w korpusie oblężniczym pod Kartaginą, przedłożył przyjaciołom na uczcie marcypanowy desert, przedstawiający Kartaginę. Oczywiście szturm i zdobycie go nożami było łatwe. Dowiedział się o tem wódz, Scypio Młodszy, „kazał mu co naprzedniejszego konia wziąć, powiedając: Iż nie należało tobie pirwej do szturmu przypuszczać i miasta dobyć niż hetmanowi" [4]). — Dziwny ten rodzaj kary za zby-

---

[1]) Obszerne opowiadanie o tym wypadku bez nazwisk mógł Rej czytać w *Gesta Romanorum* (edycya z r. 1499) c. 29 *de iudicibus malis*.

[2]) str. 118 (II, 10).

[3]) str. 127 (II, 20) med.

[4]) Por. „Zwierz." I, 167. Scipio: Pod Kartagińskim miastem panie zacne rzymskie Uczynił za potrawę miasto Kartagińskie, Naprosił na wieczerzą, więc miasto dał na wet. Łacny był szturm za stołem, rozchwycili ie wnet. Hetman mu kazał koń wziąć, mówiąc iż ieznego Mało trzeba do szturmu, wszak doświadczył tego.

tki, polegający na odebraniu najprzedniejszego konia, staje się zrozumiałym dopiero po przeczytaniu ustępu u Lykostenesa *(de gladio et eius amore* str. 433): „*Scipio iunior censor creatus, adolescenti cuidam equum ademit, quod eo tempore, quo Cartago oppugnabatur, splendide cenatus, libum in urbis similitudinem figuratum, cui Cartagini nomen indiderat, convivis diripiendum proposuisset, iuvene vero causam sciscitante, cur equo privatus esset: Quoniam, inquit Scipio, me prior Carthaginem diripuisti*“. (Plut. ap. reg. imp. Scip. Iun. nr. 11). A więc cenzor za zbytki odebrał młodzieńcowi konia, to jest wykreślił go z listy rycerzy (equites). Starożytności rzymskie jednak zbyt obce były Rejowi, by wiedział co znaczy cenzoralne wyrażenie: *equum adimere.*

Nie może się jednak na tych wywodach ograniczyć i w rozdziale VII znowu o łakomstwie mówi. Cytuje przytem [1]) takie zdanie Arystotelesa: Iż łakomcy nigdy nic lepszego za żywotów swych nie czynią, jedno kiedy pozdychają. Ma to prawdopodobnie znaczyć, że łakomcy dopiero przez śmierć dobrze czynią, pozostawiając swój majątek wesołym spadkobiercom. Ale takiego zdania Arystotelesa starożytność nie zna. Lykostenes *de avaritia* (str. 98) przytacza tylko zdanie Arystotelesa o ludziach, którzy tak są przywiązani do majątku, jakby nigdy umrzeć nie mieli (Laert. 5, 1, 20). Może niezrozumienie tego zdania dało Rejowi assumpt do jego niejasnej maksymy. A co „mędrcy powiedają: Iż im więcej komu złota przybywa, tem każdemu więtsza chęć do niego roście“ — to odnosi się do słów Diogenesa (Lykost. *avaritia* str. 98) *Diogenes avaros hydropicis comparabat. Illos enim argento plenos, hos autem refertos aqua amplius desiderare* (Stob. 8).

Lekarstwo przeciw łakomstwu widzi Rej w rozumie i cnocie, których nigdy stracić nie można, bo mędrzec zawsze cały swój majątek ze sobą nosi. Demonstruje to na przykładzie filozofa Stilbona, opowiadając [2]) jego przygodę po spaleniu miasta za Seneką (dial. 2, 5, 6): *Megaram Demetrius ceperat... ab hoc Stilbon philosophus interrogatus, num aliquid perdidisset: nihil, inquit, omnia mea mecum sunt, atqui et patrimonium eius in praedam cesserat et filias*

Ale ia mam szykować, mnie konia potrzeba, On niech miasta woiuie, co poczynił s chleba.

[1]) str. 113 II, 27) post med.

[2]) str. 142 (II, 36) in.

rapuerat hostis et patria in alienam ditionem pervenerat et ipsum rex circumfusus victoris exercitus armis ex superiore loco rogitabat. At ille victoriam illi excussit et se urbe capta non invictum tantum, sed indemnem esse testatus est. habebat enim vera secum bona, in quae non est manus iniectio. at quae dissipata et direpta ferebantur, non iudicabat sua, sed adventitia et nutum fortunae sequentia. ideo ut non propria dilexerat. Omnium enim extrinsecus adfluentium lubrica et incerta possessio est. Nad tem zdarzeniem Seneka dalsze snuje refleksye (c. 6. 1 –8). a wśród nich pisze: *Erepsi modo e ruinis domus et incendiis undique relucentibus flammas... fugi... vicit fortuna tua fortunam meam.* Na tej podstawie ułożył Rej rozmowę Demetryusza ze Stylibonem, dodawszy ten jeden szczegół, że filozof ucieka jedno w koszuli, a żałowany z tego powodu przez Demetryusza wypowiada owo zdanie. To samo zdanie opowiada bardzo krótko i w zupełnie innej formie Lykostenes (*de animi bonis* str. 71) za Plutarchem (*vita Dem.* c. 9), drugi raz (*de doctrina* str. 28), za Laertiosem (2. 12, 115), trzeci raz (tamże) za Maximusem Monachem (ser. 17). Ale wszystkie te wersye o tyle różnią się od Rejowej, o ile ta zbliża się do Seneki i to nietylko do przytoczonego miejsca z dyalogów ale i do listów (9. 19): Tu bowiem czytamy: *Omnia mecum sunt, id est iustitia, virtus, temperantia, prudentia:* Iż noszę rozum, sławę, poczciwość. Z listu Seneki ma swą anegdotę w krótkiej redakcyi Vincentius Bellovacensis (Spec. hist. VI, 25), Gwalter Burley (XX p. 86) i Johannes Valla (Comp. V 3 fol. 136 a; Brevil. II 1 fol. 159 c): Ale Rej tej średniowiecznej tradycyi nie uwzględnia, tylko wprost ze Seneki czerpie. A tak się przytem przejął starożytnością, że nie wahał się napisać następującego zdania[1]: **Bo cnota w chłopie niedbałym jest jako pozłocista uzda na szkapie parszywej... Ale gdzie cnota przypadnie do wspaniałego ciała, a rozumem ozdobionego, to sobie buja jako orzeł**[2]. Słowa bardzo niechrześcijańskie, bo przecież cnota nie zawiera żadnej sprzeczności z niepięknem ciałem i nie potęguje się przez wspaniały wygląd posiadacza. A nadto trudno się dopatrzeć jakiejś analogii

---

[1]) str. 143 (I, 38) med.

[2] Warto zauważyć, że do orła, wzlatującego wysoko pod niebiosy, przyrównywa Rej w „Wizerunku" prawdę (I. 59), rozum (I. 340), gdzie też czytamy, że cnotę trzeba zdobić nauką, „bo acz koń cudne zairzę kiedy bystro kroczy, ale gdy w piękney uzdzie ieszcze buyniej skoczy (I. 420).

między cnotą w „plugawym chłopie" a pozłocistą uzdą na parszywej szkapie[1]. Jakoż nie trudno wykazać, że starożytni używali tego porównania przy omawianiu bogatego nieuka. Oto co pisze Lykostenes *de divite, sed indocto* (str. 266—272): *Socrates conspiciens hominem praedivitem et arrogantem, sed nulla virtute praeditum: Hic, inquit, equus est argento circumtectus.* (Erasm. ap. 8). Konfuzya jawna, jak znowu konfuzya w kompozycyi w tem widoczna, że po dość długich wywodach o szarej[2] pysze (str. 111—113), Rej, uporawszy się z łakomstwem, znowu o niej mówi (R. VIII), tak się usprawiedliwiając[3]: „A c z m a ł o p r z e d t e m...o...s z a r e j p y s z e n i e c o s i ę w s p o m n i a ł o, a l e d l a s e k w e n s u a d l a p o r z ą d k u, j a k o t o j e d n o z a d r u g i m i d z i e, i t u s i ę o n i e j p r z y t o c z y ć m u s i".

Jeśli tak wywody dość są oryginalne, to koniec rozdziału VIII i cały rozdział IX i X jest bardzo niesystematyczną i desultoryczną kompilacyą z ksiąg Seneki *de ira*. Z niego też przejmuje Rej w tej partyi niektóre przykłady, po inne zwraca się do Lykostenesa: Ten opowiada *de frugalitate* (str. 413): *Pelopidas convivium agitans cum collegis ducibus, in fine convivii bibit acetum. Percontantibus, num id conduceret ad sanitatem? Nescio, inquit, illud scio, bonum esse ad hoc, uti quis meminerit domesticae diaetae* (Plut. symp. 2). Lykostenesów Pelopidas przypomina sobie przez picie octu po obfitej biesiadzie, że w domu czeka go prosta strawa. U Reja[4]) pije on dla tego, „i ż p o w e s e l u j e ś l i b y s m u t e k j a k i p r z y p a d ł, a b y c h g i z a w ż d y, j a k o m t o p o w i n i e n, c i e r p l i w i e z n o s i ł". — Widział Rej, że Seneka w księgach *de ira* dość często Arystotelesa cytuje. W jego więc usta wkłada następujące, przez siebie skomponowane zdanie[5]: „A j a k o A r y s t o t e l e s

---

[1]) Reminiscencya Zwierzyńca I, 4. Lizander: ten mu konia pełnego, szkapę podla niego Postawił i powiedział: patrzże pilnie tego, Iż każdy kto ogląda rzecze: szkapa szkapie, Gdyż sie w szpetney urodzie ledaiako szłapie. Także i cnotliwego mało zdobić trzeba, Albowiem iego sława leci aż do nieba. Erasm. 96, 100 Bruchn.

[2]) Przez szarą pyszkę trzeba prawdopodobnie rozumieć pychę szaraczków (darmoharny: hardy a ubogi), ubogiej szlachty, występującej ze śmieszną grandezzą. Mógł też Rej mieć przed oczyma przysłowia: „rządzi się, jak szara gęś" i „przywodzi, jak szara gęś". Gęś w swej szarej barwie widzi dostateczny powód do wynoszenia się nad drugie taksamo szlachcic szaraczkowy.

[3]) str. 143 (II. 38) fin.

[4]) str. 156 (II. 52) in. [5]) str. 162 (II. 59) med.

pisze, iż gdy masz kogo uderzyć i już kij podniesiesz, rozmyślże się mało, jeślibyś też czego w sobie nie nalazł, o coby cię też słusznie możono (?) uderzyć". Pierwsza część zdania jest reminiscencyą Seneki *de ira* (1, 19. 3), *cum velis caedere aliquem cet*, druga opiera się na tych słowach 2. 28. 1: *si volumus aequi rerum omnium iudices esse, hoc primum nobis persuadeamus, neminam nostrum esse sine culpa.* — Ciekawsza jest jeszcze geneza drugiego cytatu: Streszczając wywody Seneki (*de ira* 2. 9) o gniewie mędrca i oburzeniu jego na zepsucie. Rej tak pisze: „Widzimy, iż brat brata radby w czem mógł podstąpił a oszukał, ale tam i z przyrodzenia rzadka zgoda. A filozof napisał: iż rzadki jest ptak feniks na świecie, ale to jeszcze rzadszy ptak i między bracią zgoda". Te i następne zdania opierają się na przytoczonych przez Senekę wierszach Owidego o ludziach żelaznego wieku (met. I. 145), wśród których czytamy: *fratrum quoque gratia rara est.* Przymiotnik *rara* przypomniał Rejowi przysłowione powiedzenie *rara avis*, które czytał był może u Kadłubka (Chron. I. 18): *Rara avis in terris fratrum concordia Phoenix rarior*, albo inaczej: *Rara avis Phoenix, fratrum concordia rarior.* Więc z Owidego zrobił filozofa i do jego półwiersza dorobił porównanie.

Kiedy potem [1]) kompiluje wywody Seneki o niedawaniu wiary podejrzeniom (*de ira* 2. 22, 199), przejmuje z nich i następującą anegdotę: *Quanto animosius Alexander (sc. egit.)? qui cum legisset epistulam matris, qua admonebatur, ut a veneno Philippi medici caveret, acceptam potionem non deterritus bibit. Plus sibi de amico suo redidit.* Mimo tego jednak, że Rej umieszcza tę anegdotę w tym samym związku, co i Seneka, nie opowiada jej wiernie według Seneki. Wie, że Aleksander „doktorowi list ukazał, a nic się na to nie rozmyślając, bezpiecznie od niego wszytki recepta bierał". Otóż ten szczegół wziął Rej z anegdoty Lykostenesa, który *de calumnia* (str. 137) opowiada według Plutarcha (ap. reg. imp. Alex. nr. 14), że matka posłała Aleksandrowi list z zarzutami przeciw Antypatrowi. Z królem czyta ten list sekretarz Hephestion: *nec eum rex vetuit legere.* Kazał mu jednak tajemnicę zamilczeć [2]). Inną wersyę owego zdarzenia z lekarzem opowiada

---

[1]) str. 169 (II, 64) post. med.

[2]) Tak Zwierzyniec I. 23 Aleksander: Czedł jeden list tajemny. Antypater

Valerius Maximus: (3, 8 ext. 6), ale list tam posyła Parmenio: *Quas (sc. litteras) cum legisset (Alexander) sine ulla cunctatione medicamentum hausit, ac tum legendas Philippo tradidit.* I to opowiadanie znał Rej, skoro przetłumaczył: „a nic się na to nie namyślając, bezpiecznie od niego wszytki recepta bierał“. Wielkoduszność Aleksandra i ufność w lekarza widnieje w tem, że naprzód wypił lekarstwo, a potem pokazał mu ostrzeżenie. Gdyby list pokazał lekarzowi przed wypiciem leku, mógłby był z zachowania się jego wywnioskować o prawdzie zarzutów. Mimo to Rej każe królowi list czytać, nim przyjął lekarstwo.

W tym samym co i Seneka *(de ira* 3, 22) związku, przytacza Rej [1]) anegdotę o Antygonosie, skontaminowaną z dwóch bezpośrednio po sobie następujących anegdot Seneki: Ten opowiada, że dwaj żołnierze pod namiotem króla źle o nim mówili, nie wiedząc, że król w namiocie. Król wszystko słyszał, i odsłoniwszy ścianę namiotu, rzekł: *„longius discedite, ne vos rex audiat“*. — Innym razem złorzeczyli królowi, że ich zawiódł w ową drogę i błoto nie do przebycia. Król zbliżył się do nich, pomógł im wydobyć się z błota, a odchodząc niepoznany rzekł: teraz złorzeczcie Antygonowi, który was wprowadził w te opały, a podziękujcie temu, który was wywiódł z tej przepaści. — Rej pozostawia króla w namiocie, żołnierzom każe narzekać, iż je (król) wywiodł w głodny kraj, a potem przytacza zakończenie pierwszej anegdoty: Cyt, panowie, lżej mówcie, by król nie usłyszał [2]). Żołnierze się rozbiegają. Takie i tym podobne kontaminacye najlepszym są dowodem, że Rej nie pracował ze Seneką, czy jakiemkolwiek innem źródłem w ręku, ale przygotowawszy się lekturą do pracy, pisał z pamięci.

Jeżeli anegdota Seneki była zbyt treściwa, rozszerzał ją własnym konceptem: Tak czytał u niego *(de ira* 3, 77) o Aleksandrze i Lizymachu: *Lysimachum.., familiarem sibi, leoni obiecit. numquid ergo hic Lysimachus felicitate quadam dentibus elapsus ob hoc, cum ipse regnaret, mitior fuit?* Wnet potem (c. 23, 1) powtarza Seneka: *qui*

słuchał, Któremu iako sobie barzo wiele dufał. Przedsię zyął signet z palca, włożył mu na gębę. Pamiętay na tę pieczęć, chociać wierzyć będę.

[1]) str. 170 (II, 68) med.

[2]) To samo w Zwierzyńcu I 127, Antygon: Tenże szedł mimo namiot cicho draba swego, Usłyszał, a tam mówią o nim nic dobrego. Dziurką cicho poszeptał: pomału mu łaycie. By gdzie blisko nie słuchał, nie barzo wołaycie. Obaczyli iże król, wnet się polękali, a drudzy po szelinie barzo uciekali. Żadnemu nie wspomionął, ni żadnego skarał...

leoni obiectus est vixit. Rej, jak nieraz, podaje naprzód przyczynę okrucieństwa: z żartu rozgniewawszy się, kazał Lizymacha... srogiemu lwowi wyrzucić. Szczęśliwe zaś ocalenie tak sobie wyobraża: Lizymachowi Pan Bóg poszczęścił, iż gdy już ten bieżał do niego rozdrapać go, że zerwawszy płaszcz z siebie a zwinąwszy, wrzucił mu w paszczękę i na głowę, a potem za gardło go popadłszy, tak się długo z nim łamał, aż gi udławił[1]). Jeśli Rej dodaje: „jako się potem Aleksander wstydził tego i z jaką tego żałością używał... to już o tem historya świadczy", to ma w pamięci żal Aleksandra po śmierci Klitusa.

Mówiąc o hamowaniu gniewu, przytacza Rej za Seneką (de ira 3, 11, 2) przykład Sokratesa[2]). Tylko, że u Seneki Sokrates uderzony w twarz, mówi żartobliwie: Ciężko, że się nie wie, kiedy wychodzić w przyłbicy; u Reja jakiś Demetryusz, hetman czy król, strofowany przez Sokratesa, pluje mu między oczy. Sokrates znosi to i ociera z życzeniem, by mógł tak samo obetrzeć z umysłu owego „niepotrzebne sprawy", które szkodzą i Demetryuszowi i jego wojsku. — Historya nie zna żadnego wodza czy króla Demetryusza, współczesnego Sokratesowi. Już to samo dowodzi, że anegdota polega na jakiejś konfuzyi Reja. Punktem wyjścia była prawdopodobnie anegdota, przytoczona przez Lykostenesa (z Laert. 6, 21, 41) *de non irascendo* (str. 527): Dyogenes dowodził wymownie, że nie należy się gniewać. Jeden ze słuchaczy chcąc wypróbować, czy on sam stosuje się do tego, napluł mu w twarz: Dyogenes zniósł to spokojnie i rzekł: Nie gniewam się, ale wątpię, czy się nie należy gniewać. — W innej anegdocie: *de ultione et vindicta negligenda* (str. 1098 z Brus. 5, 1) Dyogenes, opluty przez Lentulusa, mówi: Poświadczę, że masz usta. — Na tej podstawie Rej oparł swoje opowiadanie, ale zbyt ufał niedokładnej pamięci, kiedy pisał: Jakoż

[1]) Ta część pochodzi ze Zwierzyńca, I 187, Lizimach Macedoński król: Lizimach kiedy w woysce z Aleksandrem byli, Przywiedli wielkiego lwa, co gi ułapili, Król rzekł: nie radbych widział, by ten barwirzem był. Pewnie kogoby drapał, iżby się zapocił. A Lizimach skoczywszy płaszcz mu na łeb wrzucił, Chociay mu lew dołamał, przedsię gi udusił. Król się tak potym starał, by po śmierci iego Został królem, y był im, bo był godzien tego.

[2]) str. 172 (II, 71) fin.

potem tego Demetryusz rozmyśliwszy się, żałował, to już tam szerzej napisano stoi.

Wierniej powtarza Rej [1]) za Seneką (de ira 3, 90 sqq) anegdotę o Auguście i Vediuszu Pollionie, który niewolnika za stłuczenie naczynia kryształowego kazał wrzucić na pożarcie murenom. U Seneki niewolnik szuka schronienia u nóg cesarza i prosi o inny rodzaj śmierci. August każe go uwolnić, a wszystkie naczynia kryształowe Polliona wobec siebie porozbijać i napełnić niemi sadzawkę [2]). — Rejów młodzieniec pada tylko do nóg cesarzowi i opowiada, co się stało. August każe tłuc naczynie i prowadzi z panem taką rozmowę: Aza to tobie przystało za jednę sklenicę niewinnego człowieka tak srogą śmiercią stracić? Powiedział on pan: iż mię zagniewanie k'temu przywiodło. Powiedział mu cesarz: Azaż gniew który może być dobry bez rozmysłu. Ta rozmowa opiera się na wywnętrzeniach samego Seneki: *E convivio rapi homines imperas et novi generis poenis lancinari? si calix tuus fractus est, viscera hominis distrahentur?* Dla harmonijnego zakończenia dodaje Rej, że cesarz posłał owemu panu naczynia srebrne, któremi mu potrzykroć zapłacił rozbite szklenice.

Oryginalniejszy jest Rej w wywodach o prawdzie (R. XI), a przez to samo banalniejszy. Co powyżej o pochlebcach był powiedział, gorszych od dzikich zwierząt, to tu [3]) powtarza o ludziach z „farbowanemi słówki“. Powtórnie rozwodzi się też o Syrenach, a długie opowiadanie o Solonie, który nie wierzył przytoczonym słowom czyimś, tylko ze samym mówcą chciał rozmawiać [4]), komponuje sam bez wielkiego sprytu. Natomiast anegdotę o Aleksandrze Sewerusie [5]) powtarza za Lykostenesem: *de avaritia* (str. 105): *Alexander Severus Vetronium Thurinum familiarem, quod his, qui petebant aliquid a Caesare, vendidisset suum patrocinium, mentiens interim*

[1]) str. 173 (II, 72) med.

[2]) Por. Zwierz. I 62. Augustus na wieczerzy u Poliona (Feliona druk.) był, Sługa kredens s krzyształu niebacznie obalił. Ten go kazał między lwy do zahrady wrzucić. Ten upadł przed Augusta, nie mógł daley uciec. August ostatek służby kazał potłuc wszytkę, a potym ze złotemi kazał przynieść skrzynkę. Rzekł: wole ia to tobie sowito zapłacić, Droszszy to niż to wszytko, coś chciał marnie stracić. (U Bruchn. bez źródła).

[3]) str. 176 (II, 75) fin.

[4]) str. 178 (II, 77).

[5]) Tamże.

multa, convincendumque curavit et convictum damnatumque in stipite alligari iussit, supposito igni ex humida materia, praecone clamante: fumo punitur qui fumos vendidit (Ael. Lampr.). Lakoniczne *mentiens interim multa* Rej obszernie rozprowadza: Turnius(!).. zawżdy sobie tę postawę czynił, jakoby też co na nim należało. To go już wodził, to się do niego schylał, jakoby co cesarz z nim mówić chciał. Egzemplifikuje to Rej na sprawie z ubogim człowiekiem, od którego Turnius otrzymał niemałe upominki za wstawienie się u cesarza i znów z nim grę swą powtarza. Jakoż cesarz rozstrzygnął na rzecz przekupującego, gdyż sprawa jego była czysta: Turnius nowe dostaje upominki. Teraz dopiero następuje kara. *Humida materies* oddaje Rej przez plugawe śmiecie, a słowa na słupie napisane tak przytacza: **Iż kto wiatrem służy, temu dymem ma być płacone**[1].

Że język jest u człowieka rzeczą najgorszą a zarazem najlepszą, o tem starożytni nieraz piszą. Ezop, mając dla gości swego samijskiego pana, Ksantosa, zgotować rzecz najlepszą, przedkłada im ozory; na rozkaz, by przyniósł rzecz najgorszą, gotuje także ozory i wypowiada przytem ową sentencyą[2]). Lykostenes (de lingua str. 622) przytacza z Laertiosa (1, 8. 105) następujące opowiadanie o Anacharsysie: *Anacharsis interrogatus, quid esset in homine pessimum et quid optimum? respondit, Lingua. [Sentiens idem membrum plurimam adferre utilitatem, si recta ratione gubernatur: pestilentissimum esse, si secus]* (Brus. 3, 25): **u człowieka gdy się na złe obróci, już żadna (sztuka) szkodliwsza być nie może. A gdy się też na dobre obróci, też żadna lepsza i pożyteczniejsza być nie może**[3]). Te zdania mógłby był Rej napisać na podstawie Lykostenesa. Ale kiedy każe Amazydysowi (forma Amazydys[4]) oparta na genetiwie

---

[1] Por. Zwierz. I 84: Sewerus miał iednego, s którym często mawiał, Ten uczynił muimanie, aby królem władał. Król się tego dowiedział naprawił iednego, Aby go o przyczynę ocz prosił do niego. A ten mu przyniósł dary, on mu też obiecał, Potym szedszy do króla coś inszego szeptał, A król go przeświadczywszy, **kazał dymem kurzyć, To sa to gdyś ty wiatrem też chciał ludziom służyć.**

[2]) W fantastycznej Vita Aesopi Maximusa Planudesa, którego zaraz w w. XIV przetłumaczono na łacinę. Przekład ten czyta się n. p. w niemieckim Ezopie Steinhövela (wyd. Herm. Oesterley. Bibl. des litt. Vereins in Stuttgart, t. 117) r. 11.

[3]) str. 179 (II, 79) med. [4]) W Zwierzyńcu 108 v. poprawnie Amazyz.

Amazidis, jak powyżej acc. Delfos i dat. Araspo) żądać od kapłana, „gdy ofiary bogom swym wedle swego zwyczaju rozrębował, aby mu sztukę z onych ofiar co nagorszą i co nalepszą posłał“. i gdy kapłan, posławszy ozór mówi: „Ta sztuka u bydlęcia nie jest szkodliwa, a nie umie ani źle ani dobrze uczynić“ — widać to w tem wpływ tradycyi Ezopowej.

Na baczną uwagę zasługuje ustęp: „Roztropny ma pilno upatrować, co pod pokrywką wre“ z tego względu, że Rej odsłania się w nim jako zwolennik allegorycznego tłumaczenia poetów: „poetowie gdy fabuły swoje piszą, (patrz), jako oni insze pisali a insze rozumieli. Bo oni rzkomo pisali o lwiech, o smocech, o bazyliszkoch, o harpioch, o hydroch, ano się to rozumiało o onych srogich króloch a mocarzoch świata tego, jako ludzi kąsali a drapali, jako insze zwierzęta srogie“. Naturalnie w pierwszym rzędzie ma Rej na myśli bajki, w drugim wszelkie mityczne opowiadania w rodzaju walk Herkulesa ze lwem i hydrą. Allegoryczne ich tłumaczenie było już powszechne u starożytnych, a Seneka *de constantia* (c. 21) przypomina, że przygody Odysseusza i trudy Herkulesa tłumaczyli Stoicy przez walki z namiętnościami. Jeśli się zważy, że Rej zaraz w następnym ustępie czerpie niektóre zdania z owego dyalogu Seneki, to można przypuścić, że Rej wprost za Seneką w tem poszedł, a nie za średniowieczną czy humanistyczną tradycyą. Bo nie trzeba zapominać, że nie tylko Petrarka, ale jeszcze i Tasso tłumaczy swe utwory allegorycznie. — Ze Seneki (dial. 1, 3, 4) mógł też wziąć assumpt do przytoczenia[1]) czynu bohaterskiego Scewoli[2]). Ale niezadowolony jego zwięzłością, czyn ów opowiedział bardzo obszernie, najprawdopodobniej na podstawie Liwiusza II, 12. Bo wersye Valeriusa Maxima (3, 3, 1), Florusa (1, 10) i Autora *de viris illustribus* (12) są znacznie krótsze i nie zawierają wielu szczegółów. Na Liwiusza zaś naprowadzają takie szczegóły, jak „już Rzymianom było bardzo duszno“ *erat frumenti cum summa caritate inopia*; „ono rzymskie panie szlachetne“; *adolescens nobilis;* „nas jest takich kilkadziesiąt, cochmy

[1]) str. 183 (II, 83) fin.

[2]) Por. Zwierz. 1 205, Mucius Scewola: Ieden mocarz Rzym obległ, iż by go był dobył, Ten Scewola, aby tak pamięć swą ozdobił, Wskoczył w namiot, Hetmana podle króla zabił, A iż chybił, po ramię rękę w ogień wraził.

się na to sprzysięgli i gardła odważyli. tak długo na cię czyhać. aż musisz gardło dać“. *Trecenti coniuravimus principes iuventutis Romanae, ut in te hac via grassaremur.* Inne szczegóły znacznie od wszystkich wersyi starożytnych odstępują. przy czem nie zawsze opowiadanie Reja najlepiej jest umotywowane. Tak n. p. Zabiwszy towarzysza królewskiego. Scewola rzuca spis. idzie do ognia, który gorzał blisko namiotu. i kładzie weń rękę. Pytany o przyczynę. mówi: chciałem ukarać rękę za to. że chybiła króla. U Liwiusza Porsena. chcąc wydobyć z Mucyusza wymienienie wspólników. każe przynieść ogień dla tortur. Mucyusz pokazuje. że się tortur nie boi. kładąc sam rękę do ognia. — Szczęśliwiej inne rysy Rej skombinował. Scewola. wybierając się do obozu. „dał sobie ubiór uczynić nakształt onych knechtów. co około onego króla stawali“. Starożytni zaznaczają tylko. że się wmięszał w tłum Etrusków: musiał więc strojem się od nich nie różnić. skoro go nie poznano. Ale zapomniał Rej uzbroić swego bohatera na wyprawę: dopiero w obozie „popada“ czyjś „spis“ i używa go do czynu. Za co król attentatora udarował. tego chyba i sam Rej nie wiedział. Ale kiedy mówi o odciągnięciu od Rzymu. to idzie za Liwiuszem: *his condicionibus composita pace... Porsena... agro Romano excesit.*

Poprzedzające opowiadanie o „hetmańskiej dziewce“, która po śmierci ojca. wodza oblężonych. objęła dowództwo nad wojskiem i odparła nieprzyjaciół. oblęgających miasto. możnaby uważać za echo bohaterskiego czynu Telesilli. opowiedzianego u Plutarcha. *Mulierum virtutes* (p. 245 sqq). gdyby Rej nie był go już przedtem umieścił w Zwierzyńcu (str. 46 v). Czytamy tam o Marcilli [1] z miasta Kokcinu (?):

Kiedy miasta Kokcinu Turcy dobywali.
Że iuż byli od murów ludzi odegnali.
Gdy zabito u szturmu Hetmana starszego.
Marcilla. dziewka własna, porwawszy miecz iego,
Krzyknęła wnet na ludzie: ieszcześ na tym mało.
Gdym ia żywa, chociay nam Hetmana nie stało.
Skoczyła wnet do murów ludzye się wstydzili.
Iż panna s takim sercem, miasta obronili.

Pominięcie nazwisk w „Żywocie“ dowodzi. że Rej cytuje z pamięci na wyżej zapominane już opowiadanie „Zwierzyńca“.

¹) U F[illegible] III a: De Marcilla Mithylenensi Bruchn.

Wywody o przyjaźni (R. XII), pisane nie bez wpływu Cyceronowego Laeliusa, kończy Rej trzema przykładami ze starożytności: Damon i Pityas, Brutus i Licinius, Orestes i Pylades. O ostatniej parze przyjaciół mówi i Cycero (Lael, 24): *cum ignorante rege, uter Orestes esset, Pylades Orestem se esse diceret, ut pro illo necaretur, Orestes autem, ita ut erat, Orestem se esse perseveraret cet.* Już na podstawie tej notatki mógł Rej skomponować swoje opowiadanie. Że początek skomponował, najlepszy dowód w tem, iż przyjaciół uczynił towarzyszami w trojańskiej bitwie, pojmanymi — oczywiście przez Trojan. A więc nie wiedział, że rzecz działa się wśród Tauryjczyków. — Dwa inne przykłady przytacza Valerius Maximus *de amicitia* (IV, 7 ext. 1 i IV, 7, 6). Ale nie można twierdzić, jakoby Rej według niego je opowiadał. Nic to wprawdzie nie ma do rzeczy, że z Phintiasa zrobił się Pityas, ale Valerius nie ma wielu szczegółów, które dokładnie opowiada Rej. Niema ich też u Cycerona (off. 3, 10, 45 ani Tusc. 5. 63) ani Lykostenesa (*de amicitia* str. 55, z Erazma ap. 5). Natomiast uderza dzisiejszego czytelnika pokrewieństwo ze znaną balladą Schillera. A że Schiller czerpał z Juliusa Hyginusa Fabulae (nr. 257), więc i Rejowi to samo źródło byśmy przypisali, gdyby nie ta okoliczność, że wersyę Hyginową przechowały także *Gesta Romanorum* (c. 108 *de promissionis fideli constantia*). Oczywiście *Gesta* zagubiły nazwiska, a z Pytagorejczyków zrobiły dwóch łotrów, związanych przysięgą, aby jeden drugiego nie opuszczał w potrzebie, aby jeden za drugiego umarł. Jeden został schwytany i do ciemnice wsadzony. Sądził, że trzeba gardło dać. Towarzysz go odwiedza, on mu przedkłada prośbę. Tamten się zgadza i idzie do sędziego z prośbą: „aby on przed śmiercią był wypuszczon do domu swego, aby żonę i dzieci i czeladź swoję rozprawił“. Dalszy ciąg jak u Hygina. Otóż z *Gesta Romanorum* Rej uzupełnił szczegóły, których nie znalazł u Valeriusa Maximusa.

Drugi przykład przyjaźni i poświęcenia jeszcze bardziej odstępuje od Valeriusa Maximusa. Ten podaje (IV, 7, 6), że Brutus, ścigany przez siepaczy Antoniusza, szukał schronienia w ciemności. Szukają go wysłańcy Antoniusza; wtedy wychodzi do nich przyjaciel owego, Ser. Terentius, podaje się w ciemności za Brutusa i każe się zabić. Ale poznał go przywódca siepaczy, Furius, i cało wypuścił. — Z tem opowiadaniem ma Rej tyle tylko wspólności, że i u niego z polecenia Antoniusza ścigają Brutusa, za którego się

podstawił przyjaciel. Nazwisko jego, Licinius, wskazuje na wersyę Plutarcha (Brut.), za którym tak opowiada rzecz Lykostenes *(de amicitia* str. 50, z Brusoniusa 1. 3): *Lucilius, Bruti familiaris, cum barbaros in Brutum obnixe ruentes cerneret, Brutum se esse assimulavit captusque et ductus nimis avide ad Antonium, cum in Antonii esset aspectu, ait: M. Brutum, o Antonii, nemo cepit, absitque, ut ipsum quisquam capiat hostis.* Antoniusz uznaje w pojmanym przyjaciela. Rej szczegółowo opowiada, jak Licinius udawał, że jest Brutusem. Obaj mieli jednakowe zbroje i konie. Antoniusz wie tylko o Brutusie, opisuje go i każe pojmać. Koń Brutusa zmęczony, już go otaczają. Wtedy Licyniusz wysadza się przed niego i tak długo manewruje, aż Brutus uszedł, a on dostał się do niewoli. Przed Antoniuszem podnosi przyłbicę i objaśnia swój postępek [1]). — Rzecz o jednakich zbrojach i koniach wprowadził Rej na podstawie podobnych szczegółów w licznych opowiadaniach rycerskich. Zakończenie przejął z poprzedniego opowiadania *Gesta Rom.*: „Sędzia dziwował się temu i rzekł mu: Towarzyszu miły, powiedz mi przyczynę, czemuście tak sobie wierni. Odpowiedział jemu złodziej: Panie, z młodości ślubiliśmy jeden drugiemu wiernym być... I przyjął je sędzia w łaskę“.

Z rozdziałem XIII wchodzi Rej w sferę działania Senekowych ksiąg *de beneficiis*. Stamtąd też przejmuje w odpowiednim związku niektóre przykłady. Tak anegdotę o Sokratesie i biednym Eschinesie, który, w braku podarunków sam się mistrzowi ofiarował, powtarza [2]) za ben. 1. 8. Seneka nie wymienia okazyi składania podarunków mistrzowi i pisze tylko: *Socrati cum multa <multi> pro suis quisque facultatibus offerrent:* Rej taką komponuje sposobność: gdy dyscypułowie jego (Sokratesa) na wielki jakiś fest upominki każdy z osobna wedle obyczaju tamtego kraju przynieśli, winszując mu każdy i szczęścia i długiego zdrowia na ten rok. Zdaje się więc, że Rejowi nie był nieznany rzymski (bo nie grecki) zwyczaj obdarowywania się na nowy rok, odmalował go zaś barwami polskiej „kolendy“.

---

[1]) Por. „Zwierzyniec“, I, 57. Lucius Rzymski rycerz. Briccius (!) z Luciusem gdy bitwę przegrali, Oba w iednakich zbroiach społu uciekali, Lucius pozostawał, aby on uciekał. I potym dobrowolnie tam się poimać dał. Gdy go wiedli do króla, z radością go czekał, A on ieszcze zdaleka idąc nań narzekał: Prawda, żeś się omylił, a ten obaczywszy Tę iego wielką stałość, puścić uraczywszy.

[2]) str. 206 (II, 119) fin.

Wyspecyalizował też Rej owo oddanie się Sokratesowi: „dawam sam siebie za niewolnika“, a od siebie dodał i epilog, jakto Sokrates „to od niego wdzięcznie przyjął i jaką o nim pieczę miał, i nie inaczej jedno jako własnego syna sobie go chował“.

Wśród ludzi niewdzięcznych wobec ojczyzny wymienia Seneka (ben. 5. 16, 1) i Katylinę: *parum est illi capere patriam nisi verterit.* Rej przytacza[1]) go za przykład człowieka, który choć „wielkie dobrodziejstwa miał w onej ojczyznie swojej, był tam zacny i w powinnościach rozszyrzony“, przecież uległ złej naturze i „nabuntowawszy sobie wiele towarzystwa, zburzył był tak miasto pod figurą tego, że o wolności czynił“.

Dla zillustrowania zasady: *Numquam in turpitudinem nostram reditura tribuamus,* opowiada Seneka (ben. 2, 16, 17) o człowieku, który się wymawiał od przyjęcia miasta, ofiarowanego mu przez Aleksandra i o Cyniku, który prosił Antygona najpierw o talent, potem o denar. Rej oba te przykłady umieszcza pod rubryką „Są też dobrodziejstwa w nadzieję sowitego zysku“[2]) i stosownie do tego przedmiotu je zmienia. Więc u niego nie Aleksander komuś daje miasto, ale „Aleksandrowi Wielkiemu dawał jeden rycerski człowiek zamek swój, który jednoż jeden miał“. Oczywiście działa on w nadziei większego zysku, ale Aleksander przejrzał jego chęci i daru nie przyjął, oświadczając, że on, posiadacz tylu zamków, nie chce pozbawiać ofiarodawcy jedynego zamku, o którymby i tak nie pamiętał, bo to dar nie szczery. Seneka gani Aleksandra za zbyt harde koncepcye i do wzbraniającego się przyjąć zamku każe mu powiedzieć: *non quaero, quid te accipere deceat, sed quid me dare.* Rej tak to obrócił: „Iż nie na cięć się rozmyślam, co mi dawasz, ale na się, cobych to miał wziąć“.

Nieprzychylnie wyraża się też Seneka o królu, który nie chciał dać cynikowi talentu, jakoby to za dużo było na cynika, ani denara, jakoby to za mało było na króla. U Reja nie ma śladu tej indygnacyi starożytnej; opowiedziana za to sposobność, przy której o dar prosił — nie cynik, ale jakiś misterny kuglarz. „Wyprawował tam przed nim ony sztuki swoje, a wyprawiw-

[1]) str. 208 (II, 113) fin. [2]) str. 209 (II, 113)

szy i pochowawszy, prosił króla, aby mu za to kazał dać funt złota". Dalszy ciąg jak u Seneki. Związku z założeniem (dobrodziejstwa w nadzieję sowitego zysku) trudno się dopatrzeć. — Ale to nie jedyny przykład bezprzykładnie luźnej kompozycyi Reja, który nie troszczy się zupełnie o tytuły rozdziałów i poddziałów i umieszcza w nich najróżnorodniejsze rzeczy. Tak tu przypomina sobie nagle, że zwierzęta także okazują swą wdzięczność i opowiada o lwie, który obronił przed innemi zwierzętami dawnego karmiciela. A było to tak. Karmił on z urzędu i opatrywał lwa. Potem przeniesiono go do innego zajęcia. Raz miał ze zwierzęty „krotofile stroić" i jakoś zwierzęta owe rzuciły się nań i o mało go nie rozdrapały. Wtedy ów lew go obronił. Nie trudno dostrzec, że opowiadanie to, pozbawione wszelkiej poenty, jest echem opowieści o Androklusie i wdzięcznym lwie, owej opowieści, którą mają i *Gesta Romanorum* (c. 104 de beneficiorum memoria). Otóż z tego źródła dalekie echa Rej powtarza. Tylko że *Gesta* mają jeszcze wyjęcie ciernia z nogi lwa i opowiadają, że rycerzowi rozkazano po wielu latach walczyć ze zgłodniałym lwem. Rej z rycerza robi dozorcę menażeryi, późniejszego gladyatora; walki zaś gladyatorów z dzikimi zwierzętami wyobraża sobie dość bezkrwawo, skoro je krotofilami nazywa.

Jako przykład podjęcia dobrodziejstwa, złożonego w dobrem miejscu, opowiada Seneka (ben. 5, 24)[1]) o weteranie Cezara, który w procesie przeciw sąsiadom gruntowym przypomniał sędziemu — a był nim właśnie Cezar — o swych usługach, oddanych mu w Hiszpanii. Między innemi podał spragnionemu wodzowi wodę w hełmie, otrzymanym od kolegi. „Czy możesz poznać owego człowieka albo ów hełm?" zapytał. Rozgniewany przypomnieniami Cezar oświadczył, że hełmu nie pozna, ale człowieka poznałby i wie, że to nie mówiący. Wtedy ten opowiada, jak go rany, poniesione w służbie Cezara, zmieniły i jak hełm rozbił miecz hiszpański. Nie dziw, że ich Cezar nie poznaje. Cezar rozstrzyga spór na korzyść weterana. — Rej znów ostrze zdań stępia[2]). Nic to, że Julius jest cesarzem, że sprawę żołnierza zrazu niedbale rozstrzyga. Ale potem wkłada w usta Cezara deklamacyę, że szramy nie szpecą. Nadto, dla zachowania sprawiedliwości, musi Cezar sprawę drugi raz rozpoznać i znowu

---

[1]) stąd przejęły to *Gesta R.* c. 87.

[2]) str. 211 II. 116.

przeciw żołnierzowi rozstrzygnąć, „bo tak z prawa być musiało“. Za to jednak tę szkodę sam Cezar mu zwraca: hojnie go obdarowuje.

Ale nietylko księgi *de beneficiis* wypisuje Rej. Już powyżej widzieliśmy znajomość listów Seneki. Z nich to bierze Rej dwie anegdoty o Fabrycyuszu [1]. I ta właśnie okoliczność, że obie są połączone tylko u Seneki, a Rej razem je przytacza, przemawia za tem, że nie skądinąd je przejął. Seneka pisze (epist. 120, 6): *Fabricius Pyrrhi regis aurum reppulit maiusque regno iudicavit regias opes posse contemnere. Idem medico Pyrrhi promittente venenum se regi daturum, monuit Pyrrhum, caveret insidias.* Ta notatka wystarczała Rejowi, by mógł opowiadać, jak to Pyrrus, uciskany przez Fabrycyusza, ofiaruje mu za pokój „niemało i dzierżaw i złota“, które wódz rzymski odrzuca, chcąc pomścić krzywdy wyrządzone obywatelstwu rzymskiemu [2]. — Że drugiej anegdoty nie rozszerzył Rej na podstawie Valeriusa Maximusa (6, 5, 1) dowodem ta okoliczność: tu Rzymianin ostrzega króla przed zasadzkami, ale imienia lekarza nie wymienia, boć ten przecież chciał mu się przysłużyć. Ale nie zaglądał też prawdopodobnie do Cycerona (off. 3, 86), u którego zbieg ofiaruje swe trucicielskie usługi Rzymianom, ale zostaje przez wodza Pyrrusowi odesłany. Wobec tego i rozprowadzenie tej anegdoty samemu Rejowi przypisać musimy.

Dalsze rozdziały (XV — XVII) drugiej księgi nie są już tak zależne od autorów starożytnych. Tylko jeszcze na początku rozdziału XV czytamy takie zdanie: **Albowiem jako filozofi piszą, iż człowiek nie sam się tylko sobie rodzi jako bezrozumne zwierzę, ale część sobie, część ojczyźnie, a część też przyjacielom.** Wzięte ono z Cycerona fin. 2, 45 *homines enim, etsi aliis multis, tamen hoc uno plurimum a bestiis differunt.* Po dłuższych wywodach przytacza Cycero w przekładzie zdanie listu (Pseudo)-Platona 358 A: (*homo*) *non sibi se soli natum meminerit, sed patriae, sed suis.*

Księga trzecia w początkowych rozdziałach o fortunie i cnocie od Schottena (*de vita honesta*) zależna, a hojnie przykładami bi-

---

[1]) str. 216 (II, 121) in.

[2]) Por. „Zwierz.“ I, 156, Fabricius gdy k niemu Epirocki poseł Przyszedł, dźwigaiąc złoto, iako iny Osieł, Dawaiąc, aby pokoy ony ludzie mieli Y ieszcze więcey złota postępić mu chcieli, Powiedział, wolę ia ty mieć, co złoto maią, Niźli złoto, co mi go, co chcą, udzielają. A gdyż Rzeczpospolita nie iedney osobie Jest zwierzona, tey życzę więcey niźli sobie.

blijnymi ilustrowana, dopiero w ustępie: stałemu sercy nigdy nic strasznego[1]) okazuje przykłady starożytne, brane tym razem znowu z Lykostenesa; Ten opowiada *de principe bono ac eius in regni administratione officio* (str. 899): *Pompeius Magnus, cum Mamertinos, quod hostium partibus adhaesissent, interficere omnes statuisset: Sthenius, eius civitatis princeps Pompeium adiit et his verbis locutus est: Non aequum facis Pompei, qui propter unum noxium multos innoxios occidere paras. Quo audito Mamertinis pepercit Pompeius civitatemque et Sthenium liberavit* (Plut. ap. reg. imp. Pomp. nr. 3). Rej dość wiernie to opowiadanie parafrazuje, zamilcza tylko powód gniewu Pompejusza, kórego, jak dawniej Cezara, zrobił cesarzem. Opowiada też o oblężeniu[2]), którego nie wspomina Lykostenes. — Nic natomiast nie wie Lykostenes o tem, że Dyogenes dostał się do niewoli Filipa, był uważany za szpiega i królowi niesprawiedliwość i okrucieństwo bezkarnie wyrzucał. Tu do Reja inną drogą dostała się notatka Laertiosa Diogenesa (6, 2, 43): *Refert Dionysius Stoicus illum post pugnam ad Chaeroneam captivum abductum esse ad Philippum, a quo quis esset interrogatus, Explorator, inquit, insatiabilis aviditatis tuae.*

Rzecz o Aleksandrze i Piracie znów według Lykostenesa *de affectibus nostris, qui in aliis probantur* (str. 29): *Alexandro Macedonum regi pirata quidam captus et ad ipsum adductus rogatusque, qua fretus re auderet infestare maria, compendiose respondit: Ego quoniam unica navicula facio, pirata nominor: tu cum idem facias magna classe, rex appellaris. Quo dicto Alexander motus ipsum statim dimisit animamque et vitam donavit* (Plut. vit. Alex.). Odstępstwa Reja polegają na tem, że u niego pirata jest już wiedziony na szubienicę i odwołuje się do sławionej sprawiedliwości króla: Kto godniejszy powieszenia? On z jedną galerą łupiący, czy król łupiący cały świat? — Król dał mu służbę między rycerstwem swojem (!).

Z rozdziałem czwartym o rozmyślaniu się na przyszłą drogę wchodzi Rej znowu na szlaki kaznodziei i wypisuje jakąś teologiczną eksegezę ośmiu błogosławieństw. Dopiero w ustępie „po-

---

[1]) str. 279 (III, 39).

[2]) Por. „Zwierz." I, 154, Pompeius Cesarz. — Potem kiedy przyciągnął na Mamertin mocą, Stennius tam będąc pan, przyszedł k niemu nocą, Przecz tak niesprawiedliwie czynisz dla iednego, Gdyż krew musisz przelewać ludu niewinnego, Ja ieślim ci co winien, to się mści nademną, A wolę, iż ci żywi, co walczyli ze mną.

ważny stan niczem zatrwożon być nie może“ wraca do starożytnych komunałów *de constantia*, a przeskoczywszy zwyczajem swoim do zasady: długo myśl, prędko czyń, illustruje ją [1]) najniefortunniej przykładem matki Daryusza, która Hefestiona wzięła za Aleksandra. Lykostenes przytacza ten przykład według Plutarcha, vita Aleks. 28. w rubryce *de amicitia* (str. 483), ale Rej nie za nim idzie, tylko za Valeriusem Maximusem, który na stwierdzenie zasady: przyjaciel to drugi ja, opowiada (IV, 7 ext. 2) *rex Alexander... Darei castris, in quibus omnes necessarii eius erant, potitus, Hephaestione gratissimo sibi latus suum tegente ad eos adloquendos venit. Cuius adventu mater Darei recreata, humi prostratum caput erexit Hephaestionemque, quia et statura et forma praestabat, more Persarum adulata, tamquam Alexandrum salutavit. Admonita deinde erroris per summam trepidationem excusationis verba quaerebat. Cui Alexander: Nihil est, inquit, quod hoc nomine confundaris: nam et hic Alexander est.*

Ostatnie zdanie: „Iżeś nic nie wykroczyła, bo też to jest jako drugi Aleksander“ przywodzą Rejowi na myśl trwogę przed tyranem i powodują przytoczenie „starej przypowieści“: Kogo się wiele boi, musi się też on wielu bać, bo już też wszyscy nań czyhają: Jest to zdanie Laberiusa, przytoczone przez Lykostenesa de libere dictis (str. 603): Necesse est multos timeat, quem multi timent (Erasm. ap. 6).

Różnicę między mądrością (*sapientia*), a roztropnością (*prudentia)* (R. V) ilustruje Rej biblią i reminiscencyami z „Wizerunku“, a na końcu powtarza anegdotę o Stilbonie [2]). Widocznie nie zaglądał w tych partyach do książek, skoro i drugą anegdotę o Aleksandrze W. i piracie z poprzedniego opowiadania [3]) powtarza.

W ustępie zatytułowanym: wspaniała myśl i układność ma we wszem być uważana [4]) przytacza Rej przykłady czterech wodzów, z których pierwszy nie bał się licznych nieprzyjaciół, drugi nie uważał na dzień feralny, trzeci nie ufał szczęściu, a czwarty nie chciał uderzać na nieprzyjaciela, nim wojsko nie wypocznie. Poenty różne, z rubryką Reja i ze sobą nawzajem nie bardzo zgodne. Materyał znowu z Lykostenesa: Ten mówi: *de vic-*

[1]) str. 302 (III, 65).
[2]) str. 304 (III, 67) in. por. str. 142 (II, 36).
[3]) str. 280 (III, 41),
[4]) str. 310 (III, 75).

toria non ex multitudine militum metienda (str. 1073 i 701): *Hannibal Gisconi nuntianti sibi admirabilem videri Romanorum instructorum ad pugnam numerum: Imo aliud, inquit, mirabilius te fugit. Quid autem hoc esset interroganti? Quod ex tam numerosa, inquit, hominum multitudine nullus appellatur Gisco. [Timebat miles tantum militum Romanorum numerum]. — Is ducis iocus multum timoris detraxit multumque alacritatis addidit militibus* (Plut.). Rej idzie za tą wersyą Lykostenesa, jak świadczy zakończenie. Zacny hetman i wszystkiemu wojsku śmiech i dobre serce onym Hiszkonem a oną swą wspaniałą myślą uczynił. Zresztą opowiadanie jego zaczyna się od meldunku straży przedniej o nadchodzącem wojsku rzymskiem. Wśród straży znajduje się i Hiszkon, który najwięcej strachu robi. Do niego Hannibal zwraca swe słowa, dodając: „ale w naszem wojsku jednegoż ciebie widzę (Hiszkona), to jest bojaźliwego“. Same zaś słowa wprost przeciwny mają sens, niż u Lykostenesa: „Małoć na tem, jeśliże tam Hiszkonów wiele“. Dodany też szczegół nic nie znaczący o ubraniu wojska.

Opowiadanie o Lukullusie ma Lykostenes w rubryce: *de superstitione* (str. 1034): *Lucullus, cum in Armenia.. adversus Tigranem tenderet:. pridie nonas Octobris, quo die prius Scipionis copiae deletae fuerant, quodam admonente, quod Romani diem illum ut nefastum et inauspicatum metuerent: Ergo, inquit, hodie alacriter pugnemus, ut hunc quoque diem ex nefasto funestoque Romanis hilarem et auspicatum reddamus* (Plut. ap. reg. imp. Lucull. nr. 1). Z Tygranesa zrobił się u Reja tygrański król, z kogoś odradzającego — drudzy hetmani. Rycerstwo zgadza się na bitwę (jakby to mogło się nie zgodzić), bitwa wygrana. — Anegdota o Fabiuszu Maximusie illustruje u Lykostenesa: *fortunae inconstantiam et mutationem* (str. 401): *Fabius Maximus cum audiret Minutium collegam ab omnibus mirum in modum collaudari, quod nonnullos hostes iam deiecisset: Se magis secundam Minutii fortunam, quam adversam pertimescere dicebat. Non ignorabat enim, quam variae essent fortunae vices cet.* (Plut. vit. Max.): Rej słusznie interpretuje, że Minucyusz na nierówne się rzeczy puszczał, skoro powodzenie szczęściu przypisywał. — Jak tu tak i w następnej anegdocie Rej na podstawie powiedzenia stwarza charakterystykę wodza: „mądry Rzymianin“ (Fabius Maximus); „Paulus Aemilius rozważniejszy a na wszem się rozumem sprawował“. O tem czytał u Lykostenesa *de experientia*

rerum (str. 328): *Paulus Aemilius, cum per loca praerupta irrupisset in Macedoniam vidissetque instructam hostium aciem, exhortante Nasica, ut protinus invaderet hostem: Facerem, inquit, si tuae essem aetatis: sed multarum rerum experientia prohibet, ne ex itinere statim cum instructa acie congrediar* (Plut. ap. reg. imp. Paulus Aem. nr. 5). Ważny szczegół, że droga prowadziła przez okolice urwiste, wskutek czego wojsko musiało być niezwykle znużone, Rej pominął, resztę dość wiernie powtórzył.

Charakter starożytnych dowodzeń o spokojnem znoszeniu przygód i nieszczęść ma rozdział VI z trzema przykładami na frasunek z ludzi pogańskich. Dwa czyta się u Lykostenesa *de morte suorum aequo animo ferenda* i *de morte generosa*. Jeśli Rej opowiada [1]) o filozofie, który strapionego sługę, donoszącego, że syn owego umarł, pociesza tem: „w i e d z i a ł c i e m j a t ę n o w i n ę d a w n o... b o s k o r o s i ę n a r o d z i ł, t a k e m t o w n e t p e w n i e w i e d z i a ł, ż e u m r z e ć m u s i“, to w pierwszem zdaniu streszcza powiedzenie Lochagosa (str. 749): *O l i m sciebam illi moriendum esse (n i h i l ilii visum est n o v a e r e i, si mortalis natus moreretur)* (Plut. ap. Lac. p. 225), w drugiem Ksenofonta (tamże): *Sciebam me genuisse mortalem* (Laert. 2, 6, 55). — Większe jeszcze zmiany wprowadza do anegdoty o Antygonosie, która u Lykostenesa (str. 749) tak brzmi: *Antigonus rex cum renuntiatum esset filium Alcyoneum in acie cecidisse, demisso vultu paulisper apud se cogitavit, mox erupit in hanc vocem: O Alcyonee, serius quam oportuit vitam morte commutasti, qui tam audacter in hostes insilueris, neque tuae salutis neque meorum monitorum ullam habens rationem (Putavit non esse deflendum, qui sua culpa perisset sibique calamitatem accersisset.* Plut.). Rej logicznie słowa o dzielnem gromieniu wroga wkłada w usta donoszących o śmierci Alcyona, a królowi każe najpierw powtórzyć zdanie poprzednie: n i c m i c i ę n i e ż a l ż e ś u m a r ł, b o m t o z a w ż d y p e w n i e w i e d z i a ł, ż e ś u m r z e ć m i a ł. Do tego dodaje waryacyę na temat apoftegmatów Lakonek (Lykost. 746) o sławnej śmierci synów: A k t e m u s i ę j e s z c z e t e m c i e s z ę, ż e (a n i d u s z a t w o j a a n i) s ł a w a t w o j a n i g d y n i e u m r z e; wreszcie mniej więcej według Lykostenesa, ale z pamięcią o dawniejszych słowach Fabiusza Maksyma: „J e d n o m i t e g o ż a l, ż e ś n i e r o z-

---

[1]) str. 319 (III, 85) sub fin.

myślnie umarł, a więcej fortunie wierzył, niźli było potrzeba, która nigdy nikomu wiary nie zdzierżała".

Opowiadanie o Waleryanie, który po śmierci żony Regilli w czarnym pokoju, przy czarnym stole, oświetlonym tylko świecą, siadał, a uleczony został z tej desperacyi dopiero złośliwą uwagą filozofa, że i rzodkiew nie płukaną, lecz czarną jeść powinien, nie bardzo brzmi klasycznie. Jakoż starożytna tradycya go nie zna.

Streściwszy po swojemu w rozdziale siódmym Seneków traktat *de brevitate vitae*, przechodzi Rej w następnym do Cyceronowych wywodów *de morte contemnenda* (Tusc. l. I) i *de senectute*. Wzmianka o starości obfitej w radę daje mu assumpt do przytoczenia trzech forteli wojennych, dowodzących, że „chytrością moc może zwyciężyć" [1]).

Takich strategematów, przy których nie ma dowcipnych powiedzeń, Lykostenes nie opowiada, ma je natomiast Brusonius. Ale i u tego fortelu Hannibala z wołami, które pędziły z zapalonemi wiązkami słomy, nie opowiada, a dwa inne wzmiankuje bardzo krótko (2, 3). Podstęp z wołami opowiedział był już według Fulgosiusa (225) w „Zwierzyńcu" (I, 189): „Wołom kładał ogniste wiązani na rogi, które puszczał przed woyskiem, w nocy czyniąc trwogi". Reja więc do owych źródeł odnieść trzeba, jeśli się nie wie, czy Sprawa rycerska M. Bielskiego tych forteli z Frontyna już nie powtarza i czy nie tam je Rej wyczytał.

W każdym razie stwierdzić wypada, że to wsunięcie trzech forteli wojennych w dyskurs o starości, jest zupełnie mechaniczne i tem jedynie da się objaśnić, że w tem dopiero miejscu Rej dostał w ręce odpowiednią książkę i chociaż tu jej przykłady chciał zużyć. — Lepiej umotywowane jest opowiadanie o koniu trojańskim [1]), jako przykład, że dla sławy ludzie w fortelach wojennych życie swe narażają. Widocznie czytał Rej drugą księgę Enejdy, skoro nawet cytat w opowiadanie wplata. Że ten, który uderzył włócznią w konia, nazywa się Laokron, to chyba błąd drukarski, że jest królewicem, to kombinacya Reja.

W najbardziej fantastyczną średniowieczyznę prowadzi nas ustęp: I pogani i czarci śmierci nie ganili [2]). Czarci, jak z następnego zaraz ustępu widać, to bogowie starożytni, których

---

[1]) str. 349 (III, 119) med.

[2]) str. 350 (III, 120).

już Ojcowie kościoła uważali za demony, więc po polsku czarty. Tak w „Wizerunku“ (VIII, 397) nazywa Rej Apollina, „co w nim dyabeł mówił“, czartem. Ale cesarz Adryan, rozmawiający o śmierci z mędrcem Silenusem i z Diogenesem, to prosopografia i chronologia godna *Gesta Romanorum*. — Zaraz w następnym ustępie opowiada Rej o Trofonie i Agamedesie, tudzież o Kleobisie i Bitonie według Cycerona (Tusc. 1, 113. 114) którego wywody *de morte contemnenda* w tej partyi streszcza. Otóż bezpośrednio po tamtych dwóch przykładach opowiada Cycero: *adfertur etiam de Sileno fabella quaedam, qui cum a Mida captus esset, hoc ei muneris pro sua missione dedidisse scribitur: docuisse regem non nasci homini longe optimum esse, proximum autem quam primum mori.* Za Cyceronem powtarza to Lykostenes (de morte str. 727), który w innej też formie opowiada to samo (de hominis miseria str. 455) według Owidego (met. 11, 90 nn.), nazywając Sylena starcem.

Jeśli się za Midasa wstawi Adryana. mamy gotowe opowiadanie Reja, rozszerzone narzekaniem na nędzę żywota ludzkiego, z której dopiero śmierć wybawia. To że mitycznego Sylenusa zrobił filozofem, żyjącym za czasów Adryana, można ostatecznie wyrozumieć. Ale że i Dyogenesowi, o którym tylekroć mówił w połączeniu z Aleksandrem W., kazał być współczesnym Adryanowi, to bardzo dziwne rzuca światło na jego system synchronistyki historycznej. U Lykostenesa czytał niegdyś (str. 727): *Ab Adriano imperatore Secundus philosophus interrogatus, quid esset mors, respondit: divitum pavor, pauperum desiderium... incerta peregrinatio, resolutio omnium.* Widocznie Rej imię Sekundusa wziął za liczebnik, a drugiego filozofa, bezimiennego, na chybił trafił, nazwał Dyogenesem. „Gdy go między innemi rozmowami tenże Adryan pytał, coby też o śmierci rozumiał, tedy mu także powiedział: Śmierć jest pewne *(incerta!)* pielgrzymstwo, koniec każdej pracy, strach złym, a rozkosz dobrym. Wspomnieliśmy już, że opowiadania o Kleobisie i Bitonie, tudzież o Agamedesie i Trofoniuszu w najobszerniejszej redakcyi i w bezpośredniem połączeniu ze sobą znaleść można u Cycerona. Z niego też przejął je Rej [1]) z małemi zmianami. Tak matka Kleobisa i Bitona nazywa się Argia. niezrozumienie appellativum *Argivae sacerdotis filii. Sacerdos* jest *substantivum commune:* więc i po

---

[1]) str. 351 (III, 121).

polsku Rej ją zostawił „kapłanem“, a nie dodał, że zwierzęta pociągowe, które miały zawieść ją do świątyni nie przychodziły na czas i dlatego synowie je wyręczyli.

Aż siedmioma przykładami illustruje Rej zdanie, że nierozmyślnym śmierć strach, rozmyślnym krotofila[1]). Pierwszy dotyczy znowu króla Antygonosa, a wzięty jest z opowiadania Lykostenesa: *de aegrotatione* (str. 20): *Antigonus rex Macedonum, a gravi morbo posteaquam convaluerat: Nihilo peius est, inquit, siquidem hic morbus submonuit nos, ne animo efferamur, cum simus mortales* (Plut. ap. reg. Antig. nr. 6). Erazm, za nim Lykostenes snują na ten temat refleksye: *Deplorabant amici seu magnum malum, quod tam graviter aegrotasset; ille interpretatus est ex morbo plus accessisse boni quam mali cet.* Rej te refleksye, jak często, wciąga w opowiadanie: Król chory. Przyjaciele go żałują. On sądzi, że przez to zazdroszczą mu dobrego. Tu dopiero sentencya: Albowiem ta niemoc jest do mnie prawie posłem, upominając mię, iżem jest człowiek; a iżbych pamiętał potym na śmiertelność swoją, będę li żyw, a nie wznosił się ku górze z omylnemi myślami swemi[2]). Od siebie dodaje Rej zdanie o śmierci, która jest długiem natury, spokojem po trudach życia.

Następują dwa przykłady z przed pół wieku (Maksymilian I. um. w r. 1519), potem opowiadanie o zwyczaju Egipcyan według Lykostenesa *de morte* (str. 727): *Olim in divitum epulis apud Aegyptios unus quispiam cadaver ligneum, sed quam proxime ad verum effictum, ostendebat singulis dicens: In hunc intuens pota et oblecta te, talis post mortam futurus.* (Herod. 2, 78). Lykostenes nie zna celu tego postępowania i waha się w objaśnieniu, czy to miało być przypomnienie znikomości ludzkiej, a przez to wezwanie do umiarkowania, czy też desperacka zachęta dla krótkotrwałych ludzi. Rej idzie za pierwszą alternatywą, a zwyczaj sam tak przedstawia: Na uczty panów przychodził muzyk, kładł obok siebie drewniany obraz

---

[1]) str. 352 (III, 122).

[2]) Por. Zwierz. I, 103, (Antigon): Tenże gdy się rozniemógł, ieden go żałował. Rzekł: nie żałuj, wielem ia tą niemocą wygrał. Widzę, że się nikt mocą żadną nie wyłudzi, Czas przyszły a marna śmierć każdego obudzi. Ciało lżeysze a umysł ociążalszy będzye, Bo już musi rozmyślać przyszłe rzeczy wszędzie. Lekarstwo to, gdy niemoc mała więtszą goi, Albowiem to cięższy wrzód, co harda myśl stroi.

człowieka i grał pieśni żałosne. Potem śpiewał wesołe wiersze. — Po bajce Ezopowej o chłopie i śmierci przytacza Rej drugi zwyczaj etnologiczny: Trakowie po urodzeniu się dziecka na chrzcinach(!) płakali, po śmierci człowieka radowali się. Mógł czytać Rej o tem u znanego sobie Valeriusa Maximusa, który pisze (12, 6, 12): *Thraciae vero illa natio merito sibi sapientiae laudem vindicaverit, quae natales hominum flebiliter, exequias cum hilaritate celebrat. Sine ullis doctorum praeceptis verum condicionis nostrae habitum pervidit* (cf. Herod. 5. 4. Pomp. Mel. 2, 2, 3. Solin 10. 2). Jak pogańskie chrzciny, tak i szczegóły trackiej radości i żałości Rej dodał od siebie. — W ten sposób od myśli, że śmierć „rozmyślnym krotofila", doszedł Rej za przykładami do rozmyślań o znikomości ludzkiej i tę zillustrował potężnym przykładem Kserksesa, płaczącego na widok swej milionowej armii. Lykostenes mówi o tem: *de hominis miseria et fragilitate* (str. 454): *Xerxes cum vidisset universum Hellespontum navibus suis constratum, omnia litora atque Abydenorum plana hominibus referta, iactavit se beatum moxque fudit lacrimas. Tam subitam mutationem admiratus Artabanus, regis patruus, qui dissuaserat eam expeditionem, ausus est rogare causam. Tum Xerxes: Subiit, inquit, animum meum cogitatio, quam brevis sit hominum vita quando ex tam numerosa multitudine post annum centesimum nemo superfuturus est.* (Plut. ap. Rom. Bruso 7, 14). Rej opuścił szczegół o chełpieniu się króla, że szczęśliwy, pominął personalia Artabanusa, a dodał motyw: czy król się boi nieprzyjaciół, mając takie wojsko? Kserkses za powód łez podaje myśl, że on, pan takiej potęgi, „po małej chwili w proch się nikczemny obrócić musi". Ale myśl ta uzasadnia nielogicznie zdaniem Lykostenesa: Albowiem to wiem pewnie, iż po pięćdziesiąt lat, z tych co ich tu widzę ledwie, że dziesiąty zostanie[1]. Po stu latach nikt!

Wyjątkowo jednę anegdotę przytacza Rej z objaśnień Erazma z Rotterdamu w Adagia[2]. Rzymianie dawali komuś Spartę. Nieza-

---

[1]) Por. Zwierz. I 159 Xerxes gdy woyska uźrzał dziwnie rozszyrzony, Że ich oczyma przeźrzeć nie mógł na wsze strony, Yął płakać. Hetman mu rzekł: a przecz płaczesz panie? Która moc przed tą mocą na świecie zostanie? Ten rzekł: nie przeto płaczę, abych się bał kogo, Ale tak patrząc na to, myślę o tym srogo. Iż niźli trzydzieści lat do końca przeminą, Ledwe, iż ci nędznicy nie wszyscy poginą

[2]) P. index proverbiorum. Erazm pisze: Admonet proverbium, ut quamcumque provinciam erimus forte nacti, ei nos accommodemus proque huius dignitate nos geramus.

dowolony z niej chciał ją porzucić, aż go przyjaciel wstrzymał radą, by trzymał, co ma w ręku i pieczą to ozdabiał, aż mu się będzie podobać: *Spartam, quam nactus es, adorna.* — To już wiedza filologiczna.

Ostatni przykład w Żywocie [1]) dotyczy sofisty Gorgiasza, o którym czytamy u Lykostenesa *de morte contemnenda* (str. 734): *Gorgias rhetor iam senex interrogatus, an libenter moreretur? Maxime, inquit; nam tamquam ex putri et diffluente domunculo non invitus discedo.* (Stob. 115. Brus. 4, 10). Wiadomo, że Gorgiasz żył wyjątkowo długo, bo do 110 lat, a w 107. roku życia zapytany, dlaczego tak długo chce żyć, odrzekł: Bo nic nie mam do zarzucenia starości (Lykost. 983 z Cic. sen. Brus. 6. 7). Wbrew tej tradycyi każe Rej Gorgiaszowi wzdychać za śmiercią, a na umotywowanie tego życzenia wkłada mu przytoczone słowa o wyjściu ze spróchniałego domku. A za Cyceronem (Tusc. I, 118). *ut in aeternam et plane nostram domum remigremus,* dodaje: „zaż mu nie lepiej przeprowadzić się do nowego, do mocnego i do pięknego domu, który się nigdy ani obalić ani zepsować nie może". Tedy wszyscy nielza jedno mu tego pozwolić musieli — niewiadomo, czy umrzeć czy wzdychać za śmiercią.

W ten sposób załatwiliśmy się z okrągłą setką przykładów i apoftegmatów starożytnych. Widzieliśmy, że większość ich dotyczy Greków, inne Rzymian, reszta Persów, Egipcyan, Kartagińczyków i Traków. Najwięcej anegdot, bo aż 17 przypada na Aleksandra Wielkiego, po nim idzie Antygon Macedoński, Dyonizy Syrakuzański i Sokrates każdy z trzema, Zaleukus i Solon z dwiema; wreszcie Plato, Antystenes, Stilbon, Agatokles, Focyon, Agesilaus, Agis, Pelopidas, Falaris, by już nie wspominać Kleobisa i Bitona, Trofona i Agamedesa, Orestesa i Pyladesa i trzech Anonimów, mają po jednej anegdocie. Z Rzymian republiki przesunęli się przed naszemi oczyma Scewola, Lukrecya, Fabricius, Scipio Afrykański, Fabius Maximus, Aemilius Paulus, M. Lukullus, Brutus i Licinius, Cycero, Pompejus, Cezar, choć ci dwaj już cesarzami mianowani; z cesarzy August, Trajan, Hadryan, Heliogabal i Aleksander Severus, nadto nieznany Waleryan. Persów reprezentuje Cyrus, Kambises i Kserkses, Assyryjczyków Semiramis, Egipcyan Amasis, Kartagińczyków Hannibal. Wspomniane są nadto zwyczaje Egipcyan i Traków.

---

[1]) str. 369 (III, 142) fin.

Cały ten materyał odnieśliśmy jako do głównego źródła do *Apopthegmatum loci communes* Lykostenesa, który znów większość odnośnych anegdot miał z Plutarcha apoftegmatów i życiorysów, z Laertiosa Diogenesa, Stobajosa i Maksymosa Homologety. Niektóre tylko opowiadania przejął Rej wprost z Seneki, Cycerona i Valeriusa Maksyma, nadto z Liwiusza, Lampridiusa i Frontinusa. Jedno mogło wyjść z Gelliusa, jeśli nie z Burleya *Vitae philosophorum*, na trzech widzieliśmy wpływ *Gesta Romanorum*.

Z tymi przykładami starożytnymi blisko są spokrewnione, choćby tylko pochodzeniem swojem, bajki Ezopowe.

Pierwszą czytamy w ustępie o zachowaniu się poczciwego w przypadłych urzędach [1]), jako illustracyę do zasady, że lepiej zostawić na urzędzie zdziercę, który się już wzbogacił, niż w miejsce jego wybierać innego, biednego: wzbogacony bowiem mniej zapalczywie łupi niż zgłodniały biedak. Rzecz dzieje się wśród Samnitów, którym Ezop odradza wieszać wzbogaconego zdziercę — zapomocą bajki o chorej liszce, ciętej przez muchy, i sroce, która te muchy chciała odganiać. Liszka podziękowała za przysługę, twierdząc, że najedzone muchy mniej tną, niż te, któreby na nowo ją obsiadły zgłodniałe. Oczywiście Samnici, to nie szczep italski, ale mieszkańcy wyspy Samos, na której tradycya umieszcza Ezopa, niewolnika filozofa Ksantosa. Ale wspomnianej bajki o liszce i sroce wśród Ezopowych i tych, które wieki średnie przypisywały Ezopowi nie ma. Czytamy zato w *Gesta Romanorum* (c. 51 *de iniustis exactoribus*) takie opowiadanie: *Refert Iosephus, quod Tiberius Caesar requisitus, cur provinciarum praesides diu teneret in officiis, respondit per exemplum*. Następuje opowiadanie o człowieku zwrzodziałym, obsiadłym przez muchy, który nie pozwolił ich odganiać, uzasadniając to tak, jak liszka wobec sroki. — Otóż nie może najmniejszej ulegać wątpliwości, że Rej na podstawie tego opowiadania skomponował swą bajkę. Że ją zaś umieścił na Samos, to tem się tłómaczy, że podobne przypowieści Ezopa wobec Samijczyków czytał w łacińskim Planudesie (*Vita Aesopi*). Wszak stamtąd przejął rzecz o języku, jako rzeczy najlepszej i najgorszej.

Druga bajka, wymieniona pod imieniem Ezopa [2]), opowiada

[1]) str. 82 (II, 122) fin.
[2]) str. 354 (III, 124) in.

o chłopie, który uciskany brzemieniem wzywał śmierci, a gdy ta się zjawiła, prosił jej tylko o podniesienie mu brzemienia. Jest to nr. 90 (wersya 90[b]) ze zbioru Halma. Γέρων καὶ Θάνατος. Rej czytał ją oczywiście w jakimś przekładzie łacińskim, prawdopodobnie Abstemiusa[1]. Bo z tego przejął dalszą bajkę o pasterzu, co powiesił psa, zjadającego jagnięta[2]. Nie jest to bajka Ezopowa, ale Abstemius opowiada ją wśród Ezopowych, jako Fab. 78: *de cane oves domini sui occidente*. Rej zmienia porządek niektórych zdań. Mianowicie co u Abstemiusa czytamy na początku: *optimis illum (canem) pascens cibis*, a przedtem: *oves suas dederat custodiendas*, to u niego pasterz na końcu mówi w formie wyrzutów: Ale ja ciebie karmię, (głaszczę, w jednym domu ze mną mieszkasz), zwierzyłem ci się wszystkiego. — Sam dyalog między pasterzem i psem oddany dość wiernie.

Z tego samego Abstemiusa przejął Rej[3]) opowiadanie 89: *de rustico per vocem hoedi ad iurisconsultum admisso*. Kozła zastąpił baranem, resztę wiernie sparafrazował. Zastanawiający jest tylko wstęp anegdoty przez to, że gdy w dotyczasowych opowiadaniach Rej cytował źródła piśmiennicze formułą: Czytamy[4]), i odsyłał nieraz po dalszy ciąg do historyi (to już historye tam o tem poświadczają[5]), tu powołuje się na tradycyę ustną: Ano powiedali o jednym panie. Taki wstęp ma jeszcze siedm innych anegdot: Ano powiedali o jednym kupieckim człowieku, a to była iście rzecz prawdziwa 12 (I, 39). Albowiem ono powiedali o jednym panie 54 (I, 87). Powiedali o jednym 81 (I, 121). Powiedali też o drugim 82 (I, 122). Powiedali o jednym w Rzymie, co lwa karmił 210 (II, 114). Powiedano na jednego dobrego człowieka 214 (II, 120). — Przedostatnią anegdotę odnieśliśmy już powyżej do *Gesta Romanorum*. O chłopie i baranie Rej opowiadał był już we Figlikach: chłopa, co do pana nie puszczono[6]). Pisząc „Żywot" Rej nie przypominał sobie już źródła literackiego, ale przypisał rzecz tradycyi ustnej i wyraźnie to zaznaczył.

Podobny jest stosunek do źródeł długiego opowiadania w ustępie: Złym, czemu pan dobrze czyni[7]). Było dwóch szlachciców, jeden

---

[1]) Keinweintrinker, p. Chrzanowski, Facecye Reja, str. 334.

[2]) str. 103 (I. 146) med.

[3]) str. 136 (II, 30) med.

[4]) n. p. str. 183 (II, 83).

[5]) str. 163 (II, 60) in., str. 56 (II, 52) in „ano piszą".

[6]) p. Chrzanowski, str. 345. [7]) str. 263 (III, 135).

dobry, drugi zły. Dobry dostał syna i od jego urodzenia zaczął się stawać złym. Było też dwóch pustelników, jeden młody, drugi stary. Młody czytał raz miejsce św. Pawła(!) o dziwnych sądach bożych i żadnym obyczajem niepoścignionych drogach jego, ale go nie rozumiał. Bóg posyła doń anioła, by go objaśnił. Anioł wiedzie go do owego starego pustelnika, który właśnie patrzył ze skały na miasto rodzinne i powziął zamiar odwiedzić je przed śmiercią i pożegnać się z przyjaciółmi. Oddawszy pochwałę jego cnocie, anioł strąca go ze skały tak, że starzec się zabił. Idą dalej i przychodzą do owego cnotliwego szlachcica, który ich gościnnie przyjmuje. Anioł zabiera przy odejściu srebrny kubek, a syna gospodarza, który go miał przeprowadzić przez rzekę, strąca w najgłębszą toń. Przybywają do złego szlachcica, który ich każe psami wyszczuć. Po drodze spotykają jego pasterza, anioł daje mu ów kubek dla pana. Pustelnikowi niepodobają się takie sądy boże, więc anioł mu je objaśnia: Starzec, odwiedziwszy w mieście rodzinnem przyjaciół, byłby uległ pokusie i stracił duszę. Nagła śmierć go zbawiła. Cnotliwy gospodarz od urodzenia się syna stał się sknerą, by dla syna zebrać majątek, a przy modlitwie myślał o kubku, by mu go kto nie ukradł. Teraz się poprawi. Zły za niektóre dobre uczynki otrzymał doczesną nagrodę.

Opowiadanie to czytamy w *Gesta Romanorum: de versutia diaboli et quod iudicia dei sunt occulta* (c. 80)[1]) bez wstępu o dwu szlachcicach i z innym punktem wyjścia. Pustelnik widział, że pan zabił niewinnego pasterza, któremu złodziej pokradł owce. Oburzony śmiercią niewinnego, postanowił rzucić służbę niesprawiedliwego Boga i żyć po światowemu w mieście. Spotyka go anioł — i tu następują owe wypadki z kubkiem i dzieckiem i ich objaśnienie. — Czemu Rej nie napisał: „Czytamy o jednym pustelniku“ lub podobnie, tylko: Ano była stara przypowieść, a pewnie, iż pewna? — Oto dlatego, że pisząc Żywot, nie miał przed sobą do tej przypowieści Gesta R., ale czerpał ją ze wspomnień. Mianowicie już w Wizerunku (IX, 38 nn.) opowiadał był „Jako są dziwne sądy Boże“, przy czem dobrze zacytował źródło tego zdania: „Powiedano o jednym, iż gdy był na puszczy... przypadł cztąc na on wierszyk

---

[1]) W polskich „Historyach rzymskich“, wydanych przez Dra Bystronia nr IV. Oczywiście naukowe opracowanie tych historyi musi kiedyś przytoczyć parallele z Reja i innych autorów polskich

Dawida świętego, iż dziwny Pan i dziwne na wszem sądy jego". Teraz pamięć niedopisała: Zamiast Dawida nazwał św. Pawła, a opowieść nieco fantazyą rozszerzył.

W ten sposób na dwóch przykładach, w których Rej powtarza dawniejsze swoje prace, wykazaliśmy znaczenie formuły: Ano powiedano o jednym i t. d. Używa jej Rej zawsze, ile razy nie idzie za źródłem literackiem, tylko za wspomnieniami ustnej tradycyi. Oczywiście można czasem, jak w obu powyższych wypadkach, wykazać źródła i tej tradycyi, ale zresztą trzeba się zadowolnić stwierdzeniem, że Rej powtarza kursującą po Polsce anegdotę. W dwóch wypadkach odnajdujemy lokalny koloryt polski: Wójt, mając płacić po groszu od głowy we wsi, kazał się chłopom rozejść po lasach i zapłacił poborcy tylko 100 groszy od pozostałych. Resztę potem z chłopami przepił [1]). Drugi, mając płacić z osiadłych łanów po kilka groszy, pospędzał po trzech gospodarzy na jeden łan i znowu mniej zapłacił [2]). — Trzy inne należą do wędrownej literatury powszechnej: kupcowi urodził się syn, którego horoskop oznaczył jako przyszłego kata lub rozbójnika: tak będzie krw chciwy. Ojciec ominął przeznaczenie, zrobiwszy z syna rzeźnika [3]) — Rycerz przywrócił Opatowi apetyt, lepiej niż Cieplice, zamknąwszy go na trzy dni do komory o głodzie [4]). — Wędrowiec odciął wisielca i ożywił go. Po kilku dniach widzi, że za nowe zbrodnie znów go wieszają. Złodziej robi wyrzuty oswobodzicielowi [5]).

Do tej tradycyi ustnej, należą także dwa wspomnienia o cesarzu Maksymilianie [6]), który chował w trumnie skarb: myśl, że jest śmiertelny, a zwłoki swoje polecił przez kilka dni trzymać nie zakryte, by przypominać przez to znikomość ludzką.

Wreszcie jedyna anegdota, której źródło, mianowicie Roterodama Rej cytuje [7]), jest wyciągiem jednej z Rozmów przyjacielskich, *Colloquia familiaria*, p. t. *Militaria*. Rozmawiają Hanno i Thrasymachus. Ha. Unde redis nobis Vulcanus, qui Mercurius hinc abieras? Th. Quos Vulcanos aut quos Mercurios mihi narras? Ha. Quia alatus videbare cum

---

[1]) str. 81 (I, 121).
[2]) str. 82 (II, 122)
[3]) str. 12 (I, 39).
[4]) str. 54 (I, 87).
[5]) str. 214 (II, 120).
[6]) str. 352 (III, 123).
[7]) str. 56 (I, 90).

abires, nunc claudicas. Th. Sic a bello rediri solet. — Żołnierz opowiada że wraca z próżną sakiewką, ale sumieniem obciążonem zbrodniami, kreśli niebezpieczeństwa bitwy i hulaszcze życie rabujących knechtów, pociesza się, że wszystkie zbrodnie usprawiedliwia prawo wojenne, a nadto zna drogę do rozgrzeszenia: „Ibo ad Dominicales; illic paulo transigam cum commissariis. Ha. Etiam de sacrilegiis? Th. Etiamsi Christum ipsum spoliassem ac decollassem etiam; tam largas habent indulgentias et auctoritatem componendi“.

Rej wstępny dyalog transkrybuje epicznie [1]), streszcza rzecz o łupiestwach i zmarnowaniu zdobyczy, a z Dominikana robi „ministra, co jest u Franciszkanów, co powiedają, iż ma taki list z Rzyma, iżby i dyabła zjadł, tedy ma moc rozgrzeszyć“. Tak humorystycznym frazesem o zjedzeniu dyabła omija bluźnierstwa Erazmowego knechta. — *Familiaria Colloquia* były podręcznikiem łaciny do użytku codziennego, zbiorem formułek i przykładów na wszelkie sytuacye i przedmioty. Z nich uczył się Rej potocznej rozmowy łacińskiej, a zarazem języka. Nauczył się zaś tyle, że mógł rozumieć dość trudną łacinę Palingeniusza i subtelne poenty starożytnych apoftegmatów ze zbioru Lykostenesa, czy też z Seneki, Cycerona i Valeriusa Maximusa. Opowiadania z *Gesta R.* dość już niedokładnie pamięć jego reprodukuje: dowód, że bardzo dawno je był czytał. Dlatego też niewiele tylko przykładów z nich przytacza, a z całą lubością korzysta z najnowszych dzieł humanistycznych i z tak klasycznych autorów, jak Cycero i Seneka. Do biblioteki swej nabywał przedewszystkiem humanistyczne zbiory przykładów i anegdot. Jeśli przy pisaniu „Zwierzyńca“ przedewszystkiem z Erazma czerpał i Fulgosiusa, choć prawdopodobnem jest, że już wtedy miał Lykostenesa, to do „Żywota“ z pewnością tylko Lykostenesem się posługiwał, a ze wspomnień „Zwierzyńca“ niewiele powtarzał [2]).

Może niniejsza praca będzie na przyszłość zachętą dla tych

---

[1]) Już w Zwierzyńcu (III, 19) mówi za Erazmem o „drabach“: Drabi kiedy na wojnę idą, poskakuią, A gdy lazą do domu, radzi nachramuią. Więc ieden s slepem okiem, drugi s krzywą nogą, A każdy na kaletę narzeka ubogą. Za onoś to nieboże tey spiże nakupił, Coś więc ony nędzniki, choć płakali, łupił. Bo inaczey nie będzye. Kto szczypty cudzego, Temu dyabeł drze garscią y Pana samego.

[2]) Bo jeśli anegdota Zwierzyńca w formie dokładniejszej pojawia się w Żywocie, to polega nie na reminiscencyi, ale na powtórnem tłumaczeniu z nowego źródła.

badaczy polskiej literatury humanistycznej, którzy jedyne swoje zadanie widzą w streszczaniu i omawianiu utworów XVI czy XVII wieku, a badania źródłowe zbywają niejasnymi, często fałszywymi ogólnikami. Popularyzowanie takich utworów na niewiele się przyda. A do faktycznej oceny potrzebne jest zawsze i wszędzie zbadanie źródeł. Jest ono naturalnie przedewszystkiem obowiązkiem wydawcy, który nie powinien się zadawalniać przedrukiem, jak się to niestety dotychczas dzieje, ale musi dać komentarz źródłowy na wzór tych, jakimi Niemcy opatrują swoje przedruki w Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. Na takiej dopiero podstawie można oprzeć naukową historyę literatury.

Ze studyów nad literaturą polemiczną[1]).

Przez

Dra Cyryla Studzińskiego.

I.

Kto był tłómaczem broszury Piotra Skargi p. t. „Synod Brzeski" na język ruski?

Na pytanie, w tytule postawione, nie zwrócono dotychczas uwagi, mimo że dla historyka literatury polemicznej ono obojętnem być nie może. Broszura Skargi, wydana bezimiennie w roku 1597 w języku polskim, a następnie w przekładzie na ówczesny język ruski[2]), była pierwszym utworem, pisanym w obronie synodu brzeskiego, więc chociażby z tego tylko względu przekład jej nas zainteresować musi. A oprócz tego, jest rzeczą pewną, że dokonano jej przekładu nie bez wiedzy Skargi, że zająć się nim musiał czło-

---

[1]) Są to wyjątki z obszernej pracy o twórczości Pocieja, którą autor niebawem ma zamiar wydać w całości.

[2]) Tekst polski przedrukowany w „Pamiatn. polemicz. litierat." T. II. str. 939—1002. Ponownie wydano go wraz z tłómaczeniem ruskiem. Tamże T. III. str. 183—328. Utwór Skargi dzieli się na dwie części: „Synod Brzeski" i „Obrona Synodu Brzeskiego". Pierwsza część podaje nam krótkie wiadomości o przebiegu synodu unitów, odbytego w dniach 6—10 pazdziernika 1596 w Brześciu litewskim, przemowę posłów królewskich do delegatów prawosławnych i „list unii świętey". Druga część dzieli się na 12 rozdziałów. W 1. i 2. rozdziale wykazuje autor, że synod był prawnie i porządnie odprawiony i że duchowni nie byli obowiązani opowiadać się z unią przed ludźmi świeckimi. Ponieważ głównym aktem synodu było uznanie władzy papieża, przeto w rozdziałach 3—6 podaje naukę o prymacie papieskim, dowodząc, że monarchia kościelna opiera się na ewanielii, że władza Piotra nie ustała z jego śmiercią, lecz przeszła na biskupów rzymskich i papieży, że władzy tej używali rzymscy biskupi nad kościołami całego świata i że biskupi chrześciańscy apelowali do Rzymu. W rozdziałach 7 i 8 udowadnia autor, że Grecy i ich patryarchowie żyli długie czasy w jedności a ode-

wiek. który stał w bliskim do Skargi stosunku, więc i z tego powodu pytanie, w tytule postawione, musi wywołać u nas żywe zaciekawienie.

Według mego zdania, tłómaczem utworu Skargi był biskup unicki, Hipacy Pociej. Przekonanie moje będę się starał udowodnić.

Gdy porównywamy oryginał z przekładem, wpada nam w oczy, że w ostatnim znajdujemy tu i owdzie dodatki, nieraz drobne, jakie Pociej lubi dosłownie powtarzać w innych swych utworach.

Tak np. czytamy w ruskiem tłómaczeniu następująca wstawkę, wymierzoną przeciw prawosławnym: „iż sami w liturgiach, albo obiedniach swych, przy mszy świętej zawsze o jedność prosicie, a teraz, gdy wam to Bóg, za waszemi modlitwami, daje, gardzicie“ [1]). Zwrot ten spotykamy częściej w innych utworach Pocieja [2]).

Na innem miejscu, do słów Skargi, że protestanci nietylko władykom, ale i wszystkim katolickim biskupom wydarliby chętnie ich beneficya, dodaje tłómacz słowa: „i wiarę powszechną rzymską i ruską wyniszczyliby i wykorzenili“ [3]). I ten zwrot znajdujemy niejednokrotnie w utworach Pocieja [4]).

Gdzieindziej zdradza tłómacz, że „w gospodzie ks. Ostrogskiego

---

rwawszy się, częstokroć do niej powracali, ostatnim razem na synodzie florenckim. W rozdziałach 9 i 10 opowiada autor o nieszczęściach, jakie spadły na Greków po ich zerwaniu z kościołem rzymskim. W ostatnich rozdziałach mieści się upomnienie do ruskich narodów i przestroga na potwarzy przeciwników synodu Brzeskiego. Skabałanowicz w studyum „Ob Apokrisisie Filaleta“ (str. 31—3) wykazał, że pierwsza, historyczna część utworu Skargi, dwa pierwsze, szósty i ostatni rozdział II. części mogą być nazwane oryginalną częścią utworu. Kilka końcowych wierszy rozdziału trzeciego, druga połowa czwartego, oraz rozdziały 9. i 10. drugiej części są dosłownie przetłómaczone z utworu Gennadyusza Scholarchy „De primatu papae“. Rozdziały 5, 7, 8 i 9 są wyjątkami z dawniejszego utworu Skargi „O jedności“ (1577), a rozdział III i pierwsza połowa czwartego są przedrukiem z drugiego, rozszerzonego wydania „O jedności“ z r. 1590, na którym silnie odbił się wpływ utworu Roberta Bellarmina „Disputationes de controv. fidei Christianae“.

[1]) Pamiatn. polem. litierat. T. III. str. 208.

[2]) Tamże. T, II. w „Unii“ str. 146; T. III. w „'Αντιρρησις-ie“ str. 604, 916 i 954 a nawet w testamencie Pocieja (Archiw jugo=zap. Rossiji. Część I. Tom VI. Nr. CLIII).

[3]) Pamiatn. polem. litierat. T. III. str. 324.

[4]) Tamże T. II. w „Unii“ str. 147; T. III. w „'Αντιρρησις-ie“ str. 668 i 976, T. II. w „Harmonii“ (1608 r.) str. 171 i 216.

w Brześciu utworzyli ludzie świeccy jakieś koło, wybrawszy marszałkiem pana Damiana Hulewicza, Nowokrzceńca" [1]). To samo wytyka Pociej prawosławnym także w innym utworze [2]). Powyższa wiadomość wskazuje nam też, że tłómaczem „Synodu Brzeskiego" był uczestnik synodu, który bacznem okiem śledził za wypadkami w obozie prawosławnych, skoro wiedział, że już w gospodzie ks. Ostroskiego wybrano heretyka marszałkiem świeckiego koła prawosławnego synodu.

Obok tych nieznacznych usterek mamy w tekście ruskim „Synodu Brzeskiego" także przedmowę do czytelnika, której oryginał polski nie posiada. W niej zaznacza autor, że Bóg pocieszył kościół przez heretyków utrapiony, bo w czasie, kiedy u nas herezye i różne bluźnierstwa powstawać poczęły, nawróciły się niektóre państwa pogańskie, jak Indye, Japonia, Chiny, które przedtem nigdy ewanielii nie słyszały. Dowiedzieliśmy się o tem, pisze autor, od samych posłów królewskich, którzy jechali dnia 3. marca 1585 r. do Rzymu, oddawać papieżowi posłuszeństwo. Nie dopuścił także Bóg, by herezye rozszerzały się w Grecyi, albowiem na list protestantów z Niemiec do patryarchy Hieremiasza, w którym obiecali mu posłuszeństwo, gdyby na ich herezye zezwolił, odpowiedział patryarcha odmownie, strofując ich błędy. Następnie wysłał Aleksandryjski patryarcha dnia 5. stycznia 1595 roku poselstwo do papieża, obiecując mu wraz ze swemi owieczkami wieczne posłuszeństwo. W końcu, powiada autor, zmiłował się Bóg nad nami, mieszkającymi w tych północnych i oziębłych krajach i przywiódł nas do jedności na synodzie litewskim w r. 1596. A sprawa ta zasługuje, by ją drukiem podać do wiadomości ogółu, albowiem przyszła ona do skutku nie tyle „z przemysłu ludzkiego", jak „z ramienia i wszechmocności Bożej, o co się nieraz przodkowie nasi kusili, a do końca przyprowadzić nie mogli". Rozpowszechnienie wiadomości o tej sprawie potrzebne, gdyż wrogowie unii rozpuszczają o synodzie różne łżywe wieści, szkodząc jej, czemu trzeba zapobiedz. Przez druk książki o synodzie brzeskim, powiada autor przedmowy, pozostawi się także potomstwu świadectwo, że i za naszych czasów byli tacy ludzie, kórzy Boga gorąco miłowali i o świętą jedność i zgodę pilnie się starali". Wezwaniem do czytelnika, by

[1]) Tamże T. III. str. 190.

[2]) Tamże. T. III. w „Ἀντίῤῥησις-ie" str. 538 i 896

sam tę książkę z pożytkiem czytał i drugim dobrą sprawę o synodzie dać mógł, kończy się przedmowa [1]).

Podaliśmy jej treść, gdyż i ona dostarcza nam dowodów, że Pociej był jej autorem.

Jak w niej, tak i w innym utworze cieszy się Pociej, że „zachodnie Królestwa nie giną, Państwa nie niszczeią, a n i w d ó ł i d z i e M o n a r c h i a Rzymska, y owszem po nieznaiomych Amerykach, po niedawno wynalezionych Antypodach, p o o b s z e r n y c h **k r z e w i s i ę y r o z s z e r z a I n d y a c h**" [2]).

Ta sama niechęć ku protestantom, która cechuje prawie wszystkie utwory Pocieja, występuje również w przedmowie do przekładu Skargi „Synodu brzeskiego". I gdy w jednych utworach przestrzega Pociej prawosławnych przed niebezpieczeństwem, grożącem ich cerkwi od protestantów, którzy w Anglii, mając za sobą króla, wszystką rzymską wiarę wykorzenili, a to samo uczyniliby z prawosławiem, gdyby się dostali do władzy [3]), tutaj, a obok tego w innych swych broszurach, stawia im za wzór patryarchę Jeremiasza, który nawiązał był stosunki z Kruzyuszem i innymi protestantami, a gdy Kruzyusz wytykał patryarsze, że cerkiew źle wierzy, odrzucając pochodzenie Ducha św. filioque [4]), patryarcha odpisał mu szorstko, że nie myślał obecnie dawać odpowiedzi, gdyż pro-

[1]) T a m ż e. T. III. str. 183—6.

[2]) Kazania y Homilie... H i p a c y u s z a P o c i e j a. Suprasl 1714 r. str. 581. w „Responsie... na list Meletyusza, Patryarchy Aleksandryjskiego". Uciecha z nawrócenia wielu narodów do kościoła katolickiego przypomina nam broszurę Jezuity, B e n e d y k t a H e r b e s t a p. t. „Wypisanie drogi", człowieka, który pierwszy rzucił myśl zjednania ruskiej cerkwi dla Rzymu. Przedrukowałem po raz drugi po Wiszniewskim ten utwór w V. tomie wydania archeogr. komisyi nauk. towarzystwa im. Szewczenki. Porównaj str. 9. — Studyum o Herbeście drukuje Al. S u s z k o p. t. „Predtecza unii" w „Zapiskach nauk." Tow. im Szewczenki T. 53 i 55.

[3]) P a m i a t n. p o l e m. l i t i e r. T. II. str. 147 w „Unii"; T. III. w „'Αντίρρησις-ie" str. 668; T. II. w „H a r m o n i i" str. 216.

[4]) Nagana ze strony protestantów dla patryarchy, że źle prawosławni wierzą, nie wyznając pochodzenia Ducha św. od Syna, znajduje się w „Ultima responsio protestantium ad Censuram et iudicium Patriarchae Constantinopolitani, de articulis Confessionis Augustanae". Kraków, 1853. Kartka 3. obr. Przetłómaczył tę odpowiedź z greckiego na język łaciński S t a n i s ł a w S o k o ł o w s k i (Stanislao Socolovio interprete"). Wyzyskał tę odpowiedź protestantów przeciw prawosławnym już Skarga w drugiem wydaniu swej broszury „O jedności" (P a m i a t n. p o l e m i c z. l i t i e r. T. II. str. 431), wytykał ją także Pociej, zarzucając prawo-

testanci tak pismo święte, jak i utwory Doktorów Kościoła według swego upodobania wykładają. Patryarcha dodał w odpowiedzi protestantom, że chciał nawet zastosować się do słów św. Pawła, który powiedział, że heretyka po pierwszem i drugiem napomnieniu należy wyrzec się. By jednak milczenie patryarchy nie było uważane za zgodę z protestantami, on odpowiada jeszcze raz, chociaż jest przekonany, że protestanci z nim, a raczej z prawdą nigdy nie zgodzą się [1]).

Nie wchodząc w inne szczegóły przedmowy, jak naprzykład w radość jej autora z powodu dokonanej unii, która również widoczna w innych utworach Pocieja, zwrócę jeszcze specyalną uwagę na podaną w niej wiadomość o poselstwie patryarchy Aleksandryjskiego i na jej związek z osobą Pocieja.

Działalność misyonarzy rzymskich, biskupa Ambrożego, ks. Hieronima Vecchieti, oraz jezuity Krzysztofa Rodereco, doprowadziła do tego, że patryarcha Koptów, Gabryel, i jego sufragan, Jan Koma, wysłali w r. 1594 poselstwo do Rzymu, które złożyło papieżowi podziękowanie za trudy i oświadczyło jednomyślność Ko-

---

sławnym, że źle wierzą o pochodzeniu Ducha św. w „Odpowiedzi klerykowi Ostrogskiemu“ (r. 1598 lub 1599). Porównaj: „Pamiatniki polemicz. litieratury“. T. III. str. 1066, w „Ἀντίῤῥησις-ie““, Tamże T. III. str. 718, w „Harmonii“ Tamże. T. II. str. 178. Za przykładem Skargi, a specyalnie Pocieja, wytykali to prawosławnym także inni ówcześni polemiści, z których wymienię na tem miejscu chociażby tylko Kassiana Sakowicza „Ἐπανόρθωσις, Abo Perspectiwa y obiaśnienie błędów, herezyey, y zabobonow w grecko-ruskiey Cerkwi Disunitskiey...“ Kraków 1642, str. 181.

[1]) Jeremiasz odpisał protestantom dnia 6. lipca 1581 temi słowy: „Omnino tacere propositum nobis fuit, nec respondere nobis quidquam, qui adeo aperte tum scripturam, tum dictorum Sanctorum interpretationes ad vestram voluntatem transformatis, cum Paulum habeamus, nos sic hortantem: Haereticum hominem post unam atque alteram admonitionem rejicere. Verum, quia silentio nostro futurum fuisset, ut vobis assentiri videremur, tanquam fortasse recte opinantibus, intelligentibus haec: ipsaque scriptura ac Sancti a vobis starent hac in parte; ideo ad defensionem horum nunc etiam haec exarare voluimus; licet certa nobis ex scripturis vestris fides facta sit, vos nunquam nobiscum, vel potius cum veritate sentire posse“. Patrz: Philippi Cyprii: „Chronicon Ecclesiae Graecae“ Lipsiae et Francofurti 1687, str. 417—424. Doskonałe streszczenie korespondencyi Jeremiasza z protestantami podał prof. Małyszewskij w dziele p. t. Ałeksandrijskij patriarch, Meletij Pigas“ Kijów 1872. T. I. str. 204—22. Oryginalne listy patryarchy i protestantów podane po części w Crusiusa „Turco-Graeciae“ lib. VII. i w utworze Gedeona Cyprskiego: Γεδεὼν Ἁγιοταφίτου τοῦ κυπρίου: Βίβλιον καλούμενον Κριτὴς τῆς Ἀληθείας ἐν Λειψίᾳ 1758

ptów z kościołem rzymskim. Dnia 15 stycznia 1595 r. (5 stycznia star. stylu) przyjął papież to poselstwo na osobnem posłuchaniu, na którem posłowie Koptów złożyli wyznanie wiary w duchu katolickim. O fakcie tym podał wiadomość Baroniusz w dodatku do VI. tomu swoich „Annalium" p. t. „Corollarium de legatione Ecclesiae Alexandrinae ad Apostolicam sedem" [1]), gdzie wydrukował w przekładzie na język łaciński instrukcye Gabryela i Komy, dane posłom, wyznanie wiary, wygłoszone i podpisane przez posłów, przyczem Baroniusz nie szczędził pochwał dla papieża a nagany dla cerkwi wschodniej , która upada z powodu szyzmy.

Skoro wieść o tem poselstwie rozeszła się, nie wszyscy wiedzieli, który patryarcha uznał władzę papieża, czy patryarcha Koptów, czy patryarcha Aleksandryjski, Melecyusz Pigas. Wiadomość Baroniusza o tem poselstwie Ecclesiae Alexandrinae wywołała też wkrótce drwiny tak ze strony protestantów. jak i samego Melecyusza Pigasa [2]).

Jest rzeczą zupełnie pewną, że autor przedmowy, dodanej do ruskiego przekładu broszury Skargi podał wieść o poselstwie za Baroniuszem. Lecz nie o to nam chodzi. Nam wiadomo, że w kilka lat później (w r. 1599) wysłał Melecyusz Pigas list do Pocieja. Przybył bowiem wówczas do Pigasa z Rusi eksarcha i archimandryta. Cyryl Lukaris, i zdawał patryarsze „rachunki ze swego na Rusi goszczenia y uczynkow, albo rządu". Nie omieszkał też Lukaris zdać sprawę o Pocieju, „mieniąc go bydź człowiekiem uczonym y takim, któryby mógł, urząd Biskupstwa dość uczciwie sprawować. gdyby go nie oszukano chytremi wymysłami Akademickiey Theologiey" [3]). Relacye Lukarisa były bezpośrednim bodźcem do listu Pigasa. pisanego pod adresem Pocieja. Wpada też w oczy, że obok innych spraw porusza Pigas w liście sprawę owego poselstwa Koptów, zwracając się pod adresem papieża temi słowy:

„Naymilszy Oycze! ani ci wstyd; ani ci te wszystkie rzeczy omierzły! (kthorego teraz dla nieuczciwości mianuię) Rzymski Biskupie, bo do rozmowy z tobą przywodzi mię wielki i słuszny żal,

---

[1]) Baronius: „Annales ecclesiastici" (wyd. z 1624 roku), str. 773—84.

[2]) Małyszewskij: „Aleks. patr. Meletij Pigas". T. I. str. 304 — 10, gdzie opowiedziano dokładnie historyę tego poselstwa.

[3]) Kazania y Homilie... Hipacyusza Pocieja. Suprasl 1714 r. w „Liście Melecyusza Patryarchy Aleksandryiskiego do Hipac. Pocieia". str. 485.

nie żebym z tobą mówił o domowych krzywdach, zwłaszcza iż u ciebie, nie wiem, iakim sposobem, ale zaiste nie bez znacznego kłamstwa, y zmyszlono y wydrukowano, iakoby Patryarcha Aleksandryiski (którym z łaski Boga naywyższego iuż to iedenasty Rok iestem postanowiony), miał się przez Posły, nie wiem iakie, pod władzę twoią poddawać, iakoby Cerkiew Apostolska, Stolica Marka Świętego, z twoim Kościołem, który w obfitości błędow opływa (ieżliby się to Bogu podobało) ziednoczyć się miała, co wydrukował Caesar, Kampański Historyk, czegom ani uczynił, ani uczynić bez niecnotliwego występku mógłbym, nie iżbyśmy się odrzekać mieli miłości braterskiey, ale że miłości, y boiaźni Bożey zaprzeć się muszą ci, którzy twoie nowe wymysły przyimuią, chyba podobno ow niecnotliwy targ, z onemi Heretykami Ewtychianami, ktorych Koftami nazywaią, czyniliście, aby obiecane od was pieniądze pobrawszy, na nowy kalendarz choć wżdy przedany pozwolili, y te ich poselstwo naszym Patryarchy Alexandryiskiego bydź rozumiałeś, otoż u was za Patryarchę iest Koftczyk Antypatryarcha, ktorego wasi Przodkowie ieszcze od soboru Chalcedońskiego w Monotelitskiej Herezyey, która iedną naturę w Chrystusie wyznawa, potępili, y wyklęli, który to sam z innemi przednieyszymi Przełożony tego narodu,obwiniony będąc o to, iż iakoby z wami, dla zysku, o Kalendarzu postanowienie czynił, y gdy do nas ów Narod ku rozsądkowi odzywał się, za pozwoleniem Sędziow świeckich, tedy za naszym rozsądkiem, przy wielkim zgromadzeniu ludzi, one nowiny kalendarza nowo zmyślonego, ustnie, y pismem zganił y odrzucił. Nie wspominam owego wielkiego krzyczenia całego tego narodu, iako skoro poczęto List wasz czytać, ktoryście do nich Arabskim ięzykiem pisali, y skoro usłyszeli te słowa: W Imie Oyca, y Syna, y Swiętego Ducha, ktory od Oyca y od Syna pochodzi, zawołali wszyscy iednostaynie: Kiufar. Kiufar, to iest: Niezbożnicy, Niezbożnicy!" [1]).

---

[1]) Tamże, str. 509—10. Pociej na zarzuty Pigasa odpowiedział, że nie o kalendarzu, lecz o św. Trójcy była w Rzymie mowa, że posłom nie dawano wcale pieniędzy, lecz sto srebrnych kielichów, by więcej nie odprawiano ofiary w kielichach szklannych; że patryarcha Koptów, wyparłszy się na prowincyonalnym synodzie błędów Nestoryuszowych, „pod słodkie iarzmo Zbawicielowego Następcy wyprzężoną do tych czas z posłuszeństwa podkłonił szyię", czego mu Melecyusz Pigas pozazdrościł i oskarżył go przed władzami tureckiemi, przez co omal do okrutnej rzezi nie doprowadził; słowa: „Kiufar" wołano na innym sy-

Czytając ten ustęp, mimowoli zastanawiamy się, dlaczego znajdujemy go w liście, wystosowanym do Pocieja? Zrozumiałem byłoby dla nas, gdyby Pigas zwrócił się był z powyższą apostrofą listownie wprost do papieża, chociaż odpowiedzialnym za tę mistyfikacyę mógł być Cezar Baroniusz, a nie papież. Trudno przypuścić, by kierowała w tym razie Pigasem wyłącznie chęć poniżenia papieża, jaka zresztą przebija się w każdym prawie ustępie listu do Pocieja.

Wydaje się nam rzeczą wielce prawdopodobną, że w toku rozmowy Pigasa z Lukarisem o sprawach ruskiej cerkwi, omawiano także historyę poselstwa Koptów, opisaną u Baroniusza, przyczem Lukaris nie mógł nie dodać, że za Baroniuszem podał tę wiadomość ogółowi Rusinów Pociej w przekładzie „Synodu Brzeskiego". W ten tylko sposób możemy wyjaśnić sobie, dlaczego Pigas uważał za stosowne, pisać o tym przedmiocie do Pocieja. Prawdopodobieństwo zaś takiej rozmowy opieramy na fakcie, że gdy w drugiej połowie 1595 katolicy roznieśli po Lwowie wieść o przejściu patryarchy Melecyusza Pigasa na unię, ze Lwowa pisał podówczas Dorotejewicz do Lukarisa w Wilnie, jako do protosyngiela patryarchy, by bezwłocznie do Lwowa przybył i wieści rozszerzane przez katolików obalił[1].

Dochowala się także tradycya, która Pocieja nawet za autora ruskiego przekładu utworu Skargi uważała. Znany pisarz końca XVII. wieku, Cyprian Żochowski pisał o tej sprawie: „Masz y to w „Obronie Synodu Brzeskiego", wydaney przez

---

władze a dowiodła do tego Koptów „Kaifaszowa nienawiść". Przy tej sposobności poprawia Pociej pomyłkę Pigasa, że nie synod Chalcedoński, lecz Trulański wyklął Monoteletów. Tamże, str. 578—80 w „Responsie Melec. Pigasowi". Prof. Małyszewskij („Al. patr. Meletij Pigas" T. I. str. 311) myśli, że tureckie władze, podejrzliwe w stosunkach poddanych im chrześcian z Zachodem, bez denuncyacyi Pigasa, same zwróciły uwagę na poselstwo Koptów i na niezadowolenie wśród Koptów powstałe z powodu poselstwa i że Melecyusz Pigas, zapytany przez władze, co sądzi o tym fakcie, nie mógł go aprobować i otrzymał polecenie pośrednictwa na cerkiewno-narodowym synodzie Koptów, gdzie patryarcha Koptów oświadczył, że posłowie zdziałali w Rzymie więcej, niż im dozwolono. Przez to wyrzeczenie się poselstwa, tak kończy Małyszewskij, patryarcha Koptów wybawił się od biedy, która mu groziła od swoich i od Turków.

[1]) Bibliographie Hellénique aux XVII. s., IV. Nr. 54 p. 228. List pisany w języku greckim. Porównaj: Charłampowicz: „Zapadno russkija prawosławnyja szkoły XVI. i naczała XVII. w." Kazań 1898, str. 266.

S. P. Antecessora moiego, Pocieia, ktory krwią zafarbował, ucięciem dwuch palcow, y zarumienił ślicznie Jedność ś. w stołecznym Wilnie. Cap. X. extat in Archi. Chelm.: Znaydziesz to w Xiędze iego: że Gennadyusz, Patryarcha Konstantynopolski, w Napomnieniu do Grekow swoich mowi: Kto nie iest podległym Papieżowi, nigdy zbawion bydź nie może, kto go nie wspomina w Liturgiey, tedy nie iest Praesbiterem y niegodzien mieć władzy kapłańskiey" [1].

Żeby się przekonać, że przez „Obronę Synodu Brzeskiego" rozumiał Żochowski utwór Skargi, wystarczy porównać z powyższym cytatem jego rozdział X. Dodam, że Żochowski nie przytacza nam słów tekstu polskiego, lecz tłómaczy ruski.

Wszystko, cośmy tu podali, wskazuje bardzo wyraźnie, kogo mamy upatrywać w tłómaczu Obrony na język ruski. O stosunkach, jakie wiązały Pocieja ze Skargą, na polu twórczości literackiej, wiedziano dotychczas tak mało, że i to nasze spostrzeżenie nabiera pewnej wartości.

II.

Polemika Pocieja z Pigasem.

Cyryl Lukaris miał za swego pobytu na Rusi doskonałą sposobność poznać stosunki tak cerkwi prawosławnej, jak i unickiej, oraz poznać i ocenić działalność ludzi, którzy po jednej i po drugiej stronie odgrywali wybitniejszą rolę. Nie mogła więc ujść jego uwagi także organizacyjna i literacka praca Pocieja, której unia zawdzięczała życie i rozwój.

Skoro też w roku 1599 przybył z uniwersytetów zachodniej Europy do Aleksandryi, nie omieszkał złożyć patryarsze, Melecyuszowi Pigasowi dokładnego sprawozdania o położeniu cerkwi prawosławnej na Rusi i o jej walce z unią, przyczem wskazał na Pocieja, jako na tego, który z pośród ówczesnego, wyższego, unickiego duchowieństwa sam jeden dźwigał na swych barkach wszystkie ciężary, złączone z egzystencyą i rozwojem unii. Na podstawie tych relacyj Lukarisa napisał patryarcha Melecyusz Pigas do Pocieja

[1] Cypryan Żochowski „Colloquium Lubelskie". Leopoli 1680, str. 23.

list z datą dnia 15 października 1599 r.[1]), którego treścią jest wezwanie, by Pociej porzucił cerkiew unicką a powrócił do prawosławnej, by odzyskał utraconą biskupią godność „od tey samey cerkwi, ktora go z początku nią obdarzyła i ktora słusznie, wydawszy dekret, skoro od niey odstąpił, tę władzę odjęła“ [2]).

Przybył do nas z Rusi, pisał Pigas do Pocieja, nasz archimandryta, Cyryl Lukaris i zdając rachunki ze swej pracy, „o twoiey też ludzkości powiadał, mieniąc cię bydź Człowiekiem uczonym y takim, ktorybyś mogł, urząd Biskupstwa dość uczciwie sprawować“ [3]). Wprawdzie mówią o drugich unickich biskupach i o tobie, „żeś odstąpił, abyś ubieżał srogości sądu Cerkwie Wschodniey, chcąc zasłużyć u innych swawolnym odszczepieństwem łaskawą zapłatę, abyś nie podiął karania za grzechy“ [4]), lecz ja raczej myślę, że „oszukano cię chytremi wymysłami Akademickiey Theologiey“ [5]) i że do odstępstwa od wiary „przymusiły ciebie pytania o wierze... gdyś ich uczciwie rozwiązać nie mógł“ a prócz tego „szczebietliwa y wykrętarska Filozofia Theologiey wymownych nauczycielow, sztucznych w mowie mistrzow“ [6]). Dlatego też uważa patryarcha za rzecz konieczną, te pytania wyjaśnić, „zadania one zbić y fortele Filozowskie rozeznać, ktore nietylko Pocieja tak barzo zelżyli“, ale y każdego tą samą drogą poprowadzić gotowe“ [7]).

Za najważniejsze pytania uważa patryarcha dwa, a to skład wiary a specyalnie naukę o pochodzeniu Ducha św. i naukę o sakramencie Eucharystyi [8]). Pierwszemu pytaniu poświęca Pigas obszerniejszy ustęp, w którym przytacza cały szereg świadectw Ojców kościoła na dowód, że Duch św. tylko od Ojca pochodzi [9]), obiecując Pociejowi przesłać wkrótce „uczenie pisaną Xiążkę Gennadyusza

---

[1]) W r. 1605 wydano ten list Pigasa i odpowiedź Pocieja po grecku i po rusku. W r. 1714 wydrukowano ten list i odpowiedź Pocieja w języku polskim przy „Kazaniach y Homiliach“ Pocieja str. 485—528 i 528—612. To też wydanie cytujemy. Znane są jeszcze inne publikacye tej korespondencyi Pigasa z Pociejem, jak n. p. Obrońca wiary św. katolickiey Hipacyusz Pociej, metropolita całej Rusi, zbijający błędy Melecyusza Patriarchy Aleksandryjskiego (Supraśl 1768 r.) i Małyszewskij: „Aleks. patr. Meletij Pigas“ T. II. str. 103—146, gdzie wydrukowano list Pigasa do Pocieja w przekładzie rosyjskim, i t. d.

[2]) „Kazania y Homilie“ str. 489.

[3]) „Kazania y Homilie“ str. 485.

[4]) Tamże str. 519. [5]) Tamże str. 485.

[6]) Tamże str. 488. [7]) Tamże str. 490.

[8]) Tamże str. 492. [9]) Tamże str. 494—507.

Scholarchy o pochodzeniu Ducha Świętego, przeciwko onemu Rzymskiemu przydatkowi, y od Syna“ [1]). Drugie pytanie zbywa Pigas krócej, zaznaczając, że komunia ludzi świeckich powinna się odbywać pod dwiema postaciami i że Eucharystya ma być podawaną na chlebie kwaśnym [2]). Dodatek do wyznania wiary „i od Syna“ i komunikowanie ludzi świeckich pod jedną postacią, są, według zdania Pigasa, „początkiem wszystkiego złego, zatrząśnienia y sturbowania całego świata“. A że przyczynę tego widzi Pigas w „pragnieniu czci, szalonej sławy i niesłychanego przodkowania papieża“, przeto zwraca się do niego z ostrymi wyrzutami, przypominając mu, że „bezwstydnie ogłosił światu, jakoby patryarcha aleksandryjski zjednał się z rzymską stolicą“ [3]), że zgwałcił podania Ojców świętych, wskutek czego powstało rozerwanie kościoła, że jest przyczyną cierpień cerkwi wschodniej, że doprowadził do wyłomu z kościoła sekt protestanckich, że przywłaszczył sobie władzę Boga, że mieni się być fundamentem kościoła, chociaż nim jest tylko jeden Chrystus, że zwołuje nowe synody, chociaż siedem powszechnych soborów zapieczętowało wyznanie wiary, że nazywa się powszechną głową, co jest dziecinną igraszką [4]).

Obiecując Pociejowi przebaczenie, gdy powróci do prawosławnej cerkwi, Pigas przedstawia mu jego położenie temi słowy: „Wystąpiłeś z owczarni Bożey, a do inszey owczarni ieszcześ nie wszedł, Cerkiew Wschodnią (w ktorey Wiara katholicka, Obrzędy y podania, z łaski Bożey nienaruszone zachowuią się) opuściłeś a do Rzymskiego Kościoła ieszcześ się dostatecznie nie przyłączył... [5]), będziesz li poświęcał taiemnicę Wieczerzy Chrystusowej w Przaśnikach... będziesz li komunikował lud swoy pod iedną postacią...? [6]) będziesz li też słuchać okrutnych onych na Małżeństwo dekretow Patryarchy twoiego, to iest Biskupa Rzymskiego y zakażesz Żon kapłanom swoim?... [7]) czy podobała ci się nowa poprawa kalendarza, zwła-

---

[1]) Tamże, str. 529. Kopysteński, autor utworu polemicznego p. t. „Palinodya“ twierdzi, że obiecany utwór Pigas przesłał Pociejowi w r. 1599. Porównaj Zawitniewicz: Palinodia Zacharii Kopysteńskaho (XVII w.) Warszawa 1883 str. 350.

[2]) Kazania y Homilie, str. 492—494.

[3]) Porównaj poprzedni rozdział.

[4]) Kazania y Homilie, str. 508—517 i 525.

[5]) Tamże, str. 520. [6]) Tamże, str. 520—521.

[7]) Tamże, str. 523.

szeza. że podczas będziesz musiał obchodzić Paschę w samy czt r-nasty dzień Miesiąca, podług ustawy Grzegorza, co się trafiło w Roku 1598, albo też będziesz obchodzić przed obchodzeniem dnia przeyścia Żydowskiego, lecz Kanon siodmy Apostolski zakazuie dzień ten swięcić wespoł z Żydami, przed porownaniem dnia z nocą?...“ [1]). Wzywając Pocieja do powrotu na prawosławie, wytyka mu, że „niemal wszystek lud, albo iawnie, albo sami w sobie pewnie, ciebie Apostatę przeklinaią, a iezli cię ktorzy cierpią tedy pewnie zniewoleni albo boiaźnią, albo bezbożnym pochlebstwem...“ [2]), poczem kończy Pigas list słowami: „Proszę tedy, abyś tę naszą pracę za wdzięczną przyjął, którąśmy tobie na puł ze łzami, trzęsącemi się rękoma, ktorych ta siwizna nasza, wielkiemi niebeśpieczeństwy utrapiona y niezmiernemi pracami spracowana, ledwie przy swoiey mocy zachować może, iednak sercem życzliwym y pałaiącą miłością napisali“ ... [3]).

Pod względem treści list Pigasa do Pocieja przypomina nam bardzo list tegoż patryarchy, pisany dnia 30. sierpnia 1596 roku do ks. Ostroskiego, a wydrukowany w „Apokrisisie“ [4]). Wątek myśli w obu utworach prawie identyczny. W liście do ks. Ostroskiego zarzucał Pigas papieżowi, że do wyznania wiary „i od Syna“ dodał, że „chcąc iednę ranę Zbawicielowi, głowie Cerkiewney i Cerkwi, ktora ciałem iest, zadać“, odjął krześcianom sakrament, zabraniając im przyjmować krew Chrystusową [5]). Przeciw władzy papieża ułożył Pigas w liście do Ostroskiego traktat, z którego argumenty przytoczył następnie prawie dosłownie w liście do Pocieja [6]). Biskupów unickich zapytywał Pigas w liście do ks. Ostroskiego, czy omamił ich kalendarz Grzegorza, według którego Paschę często przeciw kanonom kościelnym obchodzić będą? [7]) i wzywał ich, by nawrócili się i „nie trwali dłużey w tey zarazie“ [8]).

Różnią się te dwa utwory chyba tem, że w liście do Pocieja

---

1) Kazania y Homilie, str. 524.
2) Tamże, str. 527. 3) Tamże, str. 528.
4) Pamiatn. polemicz. litierat. T. II. str. 1667—1707.
5) Tamże, T. II. str. 1691.
6) Porównaj Tamże, T. II. str. 1671 i 1677 z „Kazaniami y Homiliami“, str. 509 i 514.
7) Pamiatn. polemicz. litierat. T. II. str. 1695 i 1703.
8) Tamże, T. II. str. 1705.

umieścił Pigas traktat o pochodzeniu św. Ducha [1], że zarzucił katolikom używanie przaśnego chleba w Eucharystyi i celibat duchowieństwa, czego w liście do ks. Ostroskiego nie znajdujemy. Że Pociej sam musiał zauważyć powinowactwo myśli między tymi listami Pigasa, wnosimy stąd, że w swym „Responsie... Pigasowi“ broni także dogmatu o czyśćcu, chociaż Pigas w liście do Pocieja o nim nie wspomina, a natomiast w liście do ks. Ostroskiego pisze: „Ale papieża wszytkich złych rzeczy w Cerkwi ś. sprawcę niesstanie na to, aby sam mogł wyszpocić wyroki oycow ś., choćby ieszcze sto czyśćcow wymyślił“ [2].

Zawitniewicz, podając treść listu Pigasa do Pocieja, widzi w nim „twarde podstawy, oparte na niewątpliwie faktycznych danych i zdrową logikę, przejętą chrześciańską miłością, szczerością i serdecznem ciepłem, słowem wszystko to, co czyni słowo człowieka przekonywającem“ [3]. Natomiast w „Responsie“ Pocieja znajduje on tylko frazesy, przykrywające licho widoczne kłamstwo, a te miejsca „Responsu“, w których Pociej dotyka osoby patryarchy, odznaczają się „nizką podłością, jaka jest w stanie obrazić każde szlachetne uczucie“. W liście Pigasa, powiada Zawitniewicz, wypowiedziano „tyle pokory, szczerości, serdeczności i szlachetności, że zdecydować się na obrazę takiej osobistości mógł tylko człowiek moralnie głęboko zepsuty [4]. Zawitniewicz myśli, że gdyby patryarcha, zamiast tych „bogatych w myśli traktatów, oraz cytatów z pisma św. i Ojców Kościoła, umieścił był w swym liście akt darowizny wielkiego majątku, lub królewski dekret na miejsce w senacie, to, bez wątpienia, list Pigasa miałby był inne konsekwencye [5].

Sąd Zawitniewicza tendencyjny i niesprawiedliwy. Zawitniewicz zachwyca się tonem listu Pigasa, szczególnie pokorą, jaka rzekomo z niego przebija się. Prawda, że w jednem miejscu pisze Pigas, iż „żadney sobie nauki nie przyznaie i że bardzo małemi iest

[1] Pigas pisał do Pocieja: „List twoy do czytania podał mi Cyryl Nasz, ktorym ty nie wiem, przeciwko czyiemu pytaniu, o Ducha S. pochodzeniu wyzwany, iakoby dla okazania błędu y upadku swego, y to nie bez nauki odpisywałeś“. Swym traktatem chciał więc Pigas obalić poglądy Pocieja (Porównaj: „Kazania y Homilie“, str. 487.

[2] Pamiatn. polemicz. litierat. T. II, str. 1705.

[3] Zawitniewicz „Palinodia Zacharii Kopystenskaho“ str. 169.

[4] Tamże, str. 173. [5] Tamże, str. 169.

obdarzony przyrodzonemi Darami" [1]), jednak występy jego, specyalnie przeciw papieżowi, w brutalności niczem nie ustępują napaściom ówczesnych polemistów protestanckich i świadczą najwymowniej, że brak w liście Pigasa właśnie owej zachwalanej pokory i miłości chrześciańskiej. Występami tymi spotwarzył Pigas głowę kościoła katolickiego, zelżył jego wiarę, która po przejściu na unię stała się wiarą Pocieja. „Bych miał i żebrać, pisał Pociej w parę lat później do ks. Sapiehy, tedy wolę pod nogami namiestnika Christusowego umrzeć, aniżeli przysięgę moją złamać" [2]), a te słowa chyba najlepiej wyjaśniają stan duszy Pocieja, który nie pozwalał mu zamilczeć i nie dać wyrazu swemu oburzeniu. Czem zresztą obrażał Pociej Pigasa? Prosił, by Pigas zostawił Ruś w spokoju, by „czynił te święte dzieła w odległych Indyach, w dalekiey Libiey, w okropney z samego imienia Etyopiey, w żyznym Egipcie, po ktorych Alexandryiska rościąga się bez pożytku władza, bo co Machometańska nie pożarła sekta, to Dyoskorosa z Eutychesem dogubiło bluźnierstwo" [3]); on odmawiał Pigasowi prawa, sądzić o wierze, bo umysł jego „nie może kryiącey się wynaleść prawdy, gdyż iey w młodym wieku w heretyckiey szukał Auguście..... gdyż go Apostoł Luter zaprawił, Luter nauczył, Luter do Grecyey zasłał....." [4]). Jak widzimy, Pociej zarzucał Pigasowi, że jest protestantem. Czy czynił to bez podstawy? Czy stosunki nawiązane między Melecyuszem i protestantami nie były podówczas znane szerszemu ogółowi [5]), a sam przykład patryarchy czyż nie rzucał jego wiernych w objęcia protestantów? Wiadomo zresztą, że Melecyusz Pigas w pewnych artykułach wiary zgadzał się z protestantami, skoro kazał, jak to zauważył Melecyusz Smotrycki [6]), spalić cztery swoje księgi o dogmatach wiary. Nawet prof. Małyszewskij, który za wszelką cenę

---

[1]) Kazania y Homilie, str. 488—489.

[2]) Archiwum Domu Sapiehów. T. I, nr. 437, str. 367. List pisany dnia 5. kwietnia 1603 r.

[3]) Kazania y Homilie, str. 535.

[4]) Tamże, str. 536. Porównaj str. 539, 546—7, 579, 581.

[5]) Patrz o nich u Małyszewskiego „Mełetij Pigas" T. I, str. 203—90, 365—408, 443—586.

[6]) Apologia str. 105—7. Pociej w „Responsie" przewidział, że „Cztery bluźnierskie Xięgi od Miłości Waszey spisane, ieszcze światu niepodane, że będą w ogniu, niemylnie tuszę; bo tak pieszczone, aby w piekle nie gorzało, rozkaże sumnienie. Kazania y Homilie str. 560.

chce obronić ortodoksyę Pigasa, nie przeczy wieści podanej przez Smotryckiego i uważa ją za bardzo prawdopodobną, gdyż tak samo żądał Pigas od Gabryela Sewera, by spalił niektóre jego akta [1], i ze swej strony dodaje, że „przenikliwy umysł teologiczny Melecyusza zauważył, iż myśli wypowiedziane przezeń w czterech księgach o dogmatach wiary, graniczą nietylko z myślami Augusta, lecz i z poglądami nauczycieli protestanckich, więc by nie dać powodu do zgorszenia, kazał je spalić“. „Nauka, kończy prof. Małyszewskij, nie może nie odżałować tego postępku Pigasa, a jednak ten postępek był swego rodzaju ofiarą dla dobra cerkwi prawosławnej, ofiarą na czasie“ [2]).

Trudno też pogodzić się z prof. Zawitniewiczem, który stara się podsunąć Pociejowi osobiste motywy i korzyści, bo nie ulega najmniejszej wątpliwości, że gdyby Pociej posłuchał był głosu Pigasa i wrócił na prawosławie, prawosławni obsypaliby go byli złotem. Wiedział o tem dobrze sam Pociej, skoro pisał do ks. Sapiehy: „Niechajbym jedno (czego Panie Boże nie daj i pomyśleć) ad vomitum, jako pies obrócił się, pewnieby mię ozłocili, jakoż się o to nieraz kusili, ale pereant ze wszystkim!“ [3]). Wierząc głęboko w prawdziwość katolickiego kościoła,

---

[1]) Małyszewskij „Meletij Pigas“ T. I, str. 561.

[2]) Tamże, T. I. str. 566—7.

[3]) Archiwum Domu Sapiehow T. I, nr. 437, str. 366—7. Zwracamy uwagę, że i Melecyusza Smotryckiego posądzali prawosławni o szukanie własnych korzyści w unii, na co on dał następującą trafną odpowiedź: „Antidotysta (Mużyłowski)... na mię się z potwarzą rzucił y woła, że ty złotą siecią ułowiony iesteś, że źrzenicę oka twego wnętrznego łakomstwo zabielmiło, że w duszy twey ogień piekielny pychy y hardości rozżarzył się. Obmutesce maligne schismatice, przestań duchu nieczysty potwarzy, a idź prawdą. Zaś sam ty tego, obłudniku, nie wiesz, że Wileński wasz schyzmatycki Monaster, więtsza złota moia sieć była, ktory mię ubrał od głowy do nog we złoto, niż Monaster Dermański. Więtsze moie tam by miało być łakomstwo, niż tu. Bo tam ze wszystkiey Białey Rusi Archyepiskopiey Połockiey Parochyanie pamiętali na mię. Tam, co rzekłem, to słowo moie natychmiast dziełem się stało, bez żadnego mego kłopotu y pieczołowania, od tych, ktorzy na mię prochu, iako mowią, paść nie dopuścili. Tam w Wilnie pycha y hardość opanować by mię miały były. Gdzie y do Cerkwie y z Cerkwie setnicami wprzod y o zad idących prowadzon byłem. Gdzie przy obchodzie nabożeństwa mego śpiewanie Figuralne było na Chory cztyry: Dyakonow y Presbiterow bławatno y złoto odzianych obostronnie gromadami, gdzie ludzi frequentia niezliczona otaczała mię. Gdzie mię Rodowita Szlachta pod rękę wodzili... Wiesz,

Pociej występuje z „Responsem“, w którym, jak słusznie zauważył Zawitniewicz, „nie widać ani cienia chwiejności, z którego dźwięczy ton, jakim przemawiają ludzie, przekonani o słuszności swych działań, którzy raz na zawsze skończyli z pytaniem, jakie ich dawniej interesowało [1]). Podsuwać Pociejowi nadzieje na korzyści, trudno chociażby z tego powodu, że wiemy, w jak trudnem on położeniu po swem przejściu na unię pozostawał. Nie mówiąc o ciągłym niepokoju i bezustannej walce, śród których żył, zaznaczyć musimy, że niejednokrotnie groził mu niedostatek. Dla ilustracyi przytoczymy kilka ustępów z jego listów do ks. Sapiehy. W jednym z nich, pisanym dnia 9. września 1602 r., czytamy: „A iżem nad miarę siła napisał, proszę, niech to WMci za przykro nie będzie, bo iż mi się z WMcią często widać nie dostawa, niechże chocia przez papier namowię się z WMcią panem moim, bo wiesz to Pan Bóg rychło li będę w Litwie, bo chleba nie mam“ [2]). W parę miesięcy później, dnia 4. stycznia 1603 r. pisze Pociej: „ja chociabym i rad na sejm jechał, ale mi i złe zdrowie i niedostatek nie dopuszcza, ktemu Krakow nie Warszawa, nie jednego i bogatszego niżelim ja strząśnie“ [3]). Posyłając zaś „Obronę Florenckiego Synodu“ pisze Pociej do księcia, że „byłoby nie mało co do druku podawać, ale nie masz za czem... toc i seminarium owo nasze ubogie Ruskie, co ledwie jako kokosze grochowe ziarno dostało się, i to w niwecz się obróci“... Sam o sobie zaś pisze, że gdy książe nie poratuje go zbożem, to on „żadną miarą nie wychowa się w Litwie, by też i dobrych lat, bo

---

że mi wolno było y dotychczas w Wilnie tey takiey Duchowney Pompy, dostatkow wszelakich, y Codzienney ludzi oboiego stanu assystencyey zażywać. O co mię często samo bractwo Wileńskie y przez listy y przez posłannikow sollicytowało... Ale gdziekolwiek żyję, ta złota u mnie sieć iest, abym bracią moię, narod moy do Iedności św. łowił... Nie czynią, iako baczę, u ciebie temu co siedzi w Monasteru Michałowskim Kijowskim, ni owemu, co siedzi w Monasteru Stepańskim, ni temu, co w Milcach, ni onemu, co sobie poza Dnieprskich Monasterach dinduie. Monasterze ich ni bielm, ni kłamstwa, ni ognia piekielnego, pychy y hardości, ni w świecie Dymasowego rozkochania się. Tylo ieden Monaster Dermański to wszystko z sobą nosi... „Exaetesis“ k. 67—8.

[1]) Zawitniewicz: „Palinodia“ str. 169.

[2]) Archiwum Domu Sapiehów. T. I, nr. 409, str. 343.

[3]) Tamże. T, I, nr. 433, str. 343.

nie masz na czem, nędza i ubóstwo wielkie" [1]). W innym liście, pisanym dnia 6. września, żali się Pociej, że „głod i niedostatek zagnał go z wielebnej metropolii do Biskupic", że on gotów zrzec się metropolii, jeśli miałby na niej „prze niedostatek swój, kościołowi Bożemu bez pożytku służyć" [2]). Jeszcze na innem miejscu pisze do księcia: „Iakoż radbym dawno i przyleciał do Litwy, ale mię ta choroba moja, którą mię był Pan Bog nawiedził, prawie wyikrzyła, bo to już niedziel trzydzieści i dwie jako chorzeję i łatam złe zdrowie swoje, co mię niemało kosztuje. A do Litwy nie masz po co, bo gdzie czego z sobą nie przywiodę, tedybym i chleba nie miał. Takie są dostatki tej nędznej metropoliey" [3]). Tak wyglądały „ rozkosze", śród których metropolita unicki żyć musiał! A przecież nie zawiodły go ponownie do obozu prawosławnego ani obietnice i namowy prawosławnych, ani głos patryarchy, który bez aktu darowizny większej posiadłości, lub królewskiego dekretu na miejsce w senacie, otwierał mu drogę do dostatków, honorów i życia bez troski i trwogi. Widocznie, że nie dozwoliła mu nawet pomyśleć o zdradzie unickiej cerkwi głęboka wiara w słuszność tej sprawy, dla której działał i której był przedstawicielem. Występuje ona też dobitnie w jego „Responsie Pigasowi", w którym Pociej wyjaśnia pobudki i przyczyny swego przejścia na unię.

Na wstępie wypowiada Pociej żal, że wielka odległość Egiptu „od Roxolańskich kraiów", złe drogi, oraz inne przeszkody nie pozwalają mu osobiście mówić z patryarchą. Pochwały patryarchy, że on godzien piastować urząd biskupa, wywołały na jego obliczu rumieniec wstydu, bo „dostoieństwo nauki samemu tylko bydź ma przyzwoite Jezusowi". W ślad za tem podaje Pociej przyczyny, które spowodowały go do porzucenia cerkwi prawosławnej. On szukał prawdy i najwyższego dobra, którem jest Chrystus. A wraz z nim „szukał tey prawdy Rossyiski Naród w rozległych Grecyey krainach, ale nie znalazł, biegał po Athenach mądrych, y nie znalazszy dowcipnych Licyniuszow, Nauczycielow niegdy, iasnych Cerkwie Wschodniey pochodni Bazylego, y Nazyanzena, same tylko,

[1]) Archiwum Domu Sapiehów. T. I. Nr. 437, str. 368, 367, 369.
[2]) Tamże. T. I. Nr. 458, str. 382.
[3]) Tamże. T. I. Nr. 498, str. 411.

y to niezupełne. zburzonych szkoł w Athenach, z nieutulonym płaczem oglądał rozwaliny. Pytał się o Atanazym w Alexandryi, o Janie Złotoustym w Konstantynopolu, o Cyryllu w Jerozolimie, ale miasto Oycow Bogu miłych, do szczęśliwey przeniesionych wieczności, w Alexandryey Kalwina, w Konstantynopolu Lutra, Zwingliusza w Jerozolimie znalazszy, a z głębokości serca nad upadłą westchnąwszy Grecyą, aby się tak srogiemi nie zmazał Herezyami, o sobie pomyśleć musiał; a udawszy się na Zachod, źrzodła żywota, studnicę prawdy, niezmazaną wiarę, rząd bez nagany posłuszeństwo bez mruczenia, czystość bez naruszenia oglądał" [1]). Pociej przekonany, że „brzeg grecki iest pełen wiecznego niebezpieczeństwa", dlatego też nie chce on „zarzucać kotwicy nadziei swoiey. Ewangelia w Grecyey zepsowana; więc nie chce iey wierzyć. Świątości na Wschodzie zgineły, bo Wschod formy niema, przeto nie życzy mieć z Grecyą uczestnictwa. Podania Oycow zdeptane, Ciała Oycow przeniosły się do Rzymu; przy nich raczey, nie zachodniemi Syllogizmami zwiedziony, ale rzeczewistą prawdą zwabiony, zostawać y umierać myśli [2]). Nienawidząc z całej duszy protestantów, z którymi patryarchowie nawiązywali stosunki [3]), Pociej cieszy się, że porzucił Wschód, „babilońską nierządnicę", a przystąpił do Zachodu, przy którego „świetle chodzi, ludzi uczy, bieg życia prowadzi i kres żywota zakończyć myśli" [4]). Przyznaje on, że „wziął odrodzenie obrządkiem Cerkwie Wschodniey, ale nie Niebieskie, bo od tych którzy się odrodzili od Chrystusa, wychowała go Cerkiew Grecka, ale trucizną w piekle zaprawioną, a nie mlekiem zbawienney nauki, włożył nań Rękę ku poświęceniu, ale ten, ktory się świętokradzką ręką na Piotra y Chrystusa rzucił." W przejściu swem na unię widzi Pociej fakt analogiczny z nawróceniem Pawła, za którym może powtórzyć słowa: „Nad miarę prześladowałem kościół Boży, y burzyłem go y postępowałem w odszczepieństwie, nad wiele rowiennikow moich w Narodzie moim, będąc więtszym miłośnikiem ustaw moich Oyczystych (Galat. 1)[5]). I „dopiero teraz urząd Biskupstwa na nieudolnych nosi on ramionach, kiedy mu go rzymska na głowę wcisnęła stolica, dopiero

---

[1]) Kazania y Homilie, str. 529—30.

[2]) Tamże, str. 593—4.

[3]) Porównaj Małyszewskiego „Meletij Pigas" T. I. str. 203—290 i dalsze

[4]) Kazania y Homilie, str. 534—5.

[5]) Kazania y Homilie, str. 531.

teraz Cerkiewnemi przyzwoicie szafuie świętościami, kiedy od naywyższego Pasterza moc do szafunku odbiera... Apostołem został, a nie Apostatą, Grecyey Apostazyą, ieżeli się nie nawroci, na wieczne zostawiwszy potępienie" [1]) W niewoli bisurmańskey Grecyi widzi Pociej karę bożą za „odszczepieństwo od Naywyższey głowy Piotrowego Następcy, przyczem za przykładem Skargi [2]), przytacza list Mikołaja papieża do cesarza Konstantyna Dragasa [3]). Przyznaje, że jest grzesznikiem, ale nie publicznym, że obraża Boga, ale stworzenia jego nie gorszy, przeczy jednak „by dla uyścia kary za zbrodnie nieznośną wschodnią porzucił Cerkiew", bo w takim razie trzeba by twierdzić, że wszyscy, którzy dotychczas przeszli na unię, a więc metropolita, biskupi, książęta, senatorowie, szlachta, miasta i wsie uczyniły to dla bojaźni kary od Cerkwi wschodniej, im grożącej [4]). Porzucił cerkiew wschodnią, gdyż „naruszone są dawne w Grecyey postanowienia, wyniszczone artykuły wiary" [5]), a uczyniwszy ten stanowczy krok nie będzie już odtąd „nakłaniać do Alexandryey uszu, ani Ręku do Jerozolimy podnosić, ani po światło biegać do Konstantynopola, gdyż stanął na opoce, znalazł światło, w Klemensie osmym, Pasterzu powszechnym, oglądał Piotra" [6]).

Nie ważymy się przeczyć szczerości tego wyznania wiary Pocieja, mimo to jednak zauważyć musimy, że w oburzeniu swem przeciw sposobowi pisania Pigasa, Pociej posuwa się nieraz do przesady. Za szczyt takiej przesady uważany być musi następujący zwrot „Responsu" Pocieja: „O rozumie Grecki! bezrozumnym stworzeniem Rzymską nazywasz Stolicę, nie wiedząc, że Naypodleyszy Zachodniego kościoła Wierny, całą Grecyą Waszą przewyższa w mądrości" [7]).

Przytoczone przez nas ustępy „Responsu" Pocieja są dopiero ramką, w którą Pociej włożył traktaty teologiczne o sakramencie Eucharystyi, o pochodzeniu Ducha św. Filioque, o prymacie pa-

---

[1]) Tamże, str. 610.

[2]) Pamiatn. polemicz. litierat. T. II, str. 985—6, T. III, str. 293—295 w „Synodzie brzeskim".

[3]) Kazania y Homilie, str. 573—5.

[4]) Tamże, str. 594—5.

[5]) Tamże, str. 530.

[6]) Kazania y Homilie, str. 531.

[7]) Tamże, str. 582.

pieża, o czyśćcowym ogniu, o celibacie i kalendarzu, a więc o sprawach, o które Pigas w swym liście potrącił.

Pierwszy traktat o Eucharystyi dzieli Pociej, podobnie jak Pigas, na dwie części. W jednej z nich udowadnia, że komunia pod jedną postacią nie sprzeciwia się nauce Chrystusa [1], w drugiej wykazuje, że sakrament Eucharystyi na przaśnym chlebie ofiarowanym być może [2]).

Pociej przyznaje, że Chrystus poświęcił chleb i wino, że przy wieczerzy Pańskiej podał swym uczniom „za pokarm Święte Ciało, za napoy krew naydroższą", ale „nie wszystkim przecie pić kazał naśladownikom. Były przytomne z Magdaleną Marye, była w tropy za Chrystusem chodzących rzesza Izraelitów pobożna, nie wytrącono z Wieczernika siedmdziesiąt Apostołow, a przecie oprócz dwunastu Apostołow, do Kielicha Pańskiego żadney nie przypuszczano Osoby; bo gdy przedwieczna prawda o Świętym: „Piycie z niego wszyscy", mowiła Kielichu, wszystkim tylo Apostołom y ich Następcom Kapłanom, a nie świeckim pić z Kielicha kazała: y pili z niego wszyscy, mówi Marek Święty, lubo ani Matka Boska Świętego nie tknęła się Kielicha, bo wiedziała dobrze, czego nie wie Grecya, że te słowa: Wszyscy, do wszystkich Apostołów, do ich Następców Kapłanów, a nie do wszystkich w Chrystusa wiernych, ściągało się, y ściągać się miało [3]). Chrystus jest cały i nierozdzielny tak pod jedną chleba, jak i wina postacią. Już za dawnych czasów, „przy pierwiastkach Cerkwie Świętey" była świecka Komunia, jak o tem świadczy synod Sardyceński (cap. II). Świecka zaś Komunia odbywała się pod jedną postacią chleba i ceremonia ta „od samych Chrześciańskiego Narodu pieluszek, w powszechney trwała bez upory cerkwi, jak o tem świadczy dawny autor (Rab: l. 2. de instit Cler. cap. 37)". Za czasów Apostołów roznosili wierni Eucharystyę do domu, jak o tem świadczą Ambroży św. (Oratione de obitu Satyri) [4]), Bazyli św.

---

[1]) Tamże, str. 539, 541—44

[2]) Tamże, str. 544—7.

[3]) Zawitniewicz („Palinodya" str. 179) nazywa ten argument nonsensem, zaznaczając, że Chrystus odbywał ostatnią Paschę tylko z dwunastu uczniami, jak o tem mówi Łukasz (cap. 14, wiersz 17).

[4]) Porównaj wzmiankę w Bellarmina: „Disputationes de controversiis fidei Christianae". T. II, De Sacram. Eucharistiae, lib. 4, cap. 24, str. 908.

(Epist. ad Caesariam Patriciam)[1], Clemens Alexandryjski patryarcha (lib. I. Stromatum)[2]. Kielicha nie wolno nawet było mieć w prywatnych domach, jak to potwierdza Atanazy Wielki (Apol. 2. contra Arianos)[3]. Pod jedną postacią komunikowano także małe dzieci, co poświadczają grecki historyk Nicefor (l. 17 cap. 25) i Grzegorz Turoński (lic. 1. de glor. Mar.) Za Leona św., pierwszego papieża tegoż imienia, komunikowano również pod jedną postacią, jak o tem sam powiada (serm. de quadragesima)[4]. Pamiętał więc Leon na słowa św. pisma (Joann. 6): „Jeżeli by kto pożywał tego chleba, żyć będzie na wieki, a Chleb, ktory ia dam, iest moie Ciało za żywot świata". Biskup ikoński, Amfilochiusz potwierdza również, że Wielki Bazyli przed skonem przyjął komunię pod jedną postacią (in vita Basilii)[5]. Sam Chrystus podał Łukaszowi i Kleofasowi Apostołowi cząstkę chleba, w której przełamaniu poznali Go (Łukasz 24)[6]. Wykładając te słowa Łukakasza, pisze Teofilakt (cap. 23. Epist. 59): „Otwierają się oczy, aby go poznali, wielką bowiem moc y niewymowną ma Ciało Pańskie"[7]. „Ustały by mi siły, pisze w końcu Pociej, stępiało pioro, gdyby wszystkie na ten List, chciało wylać dowody, które wolną w całey Cerkwi, lub pod iedną, lub pod dwiema Osobami, podług upodobania pobożnego serca, Komunią, aż do Roku 1412 trwającą ogłaszają, ani się z tym kiedy uporczywa odzywała Grecya, aż dopiero od pierwszych Authorow Jakobella, y Prazkiego Mistrza Szkolnego z Drezny rodem, na Cerkiew Bożą, za potępienie Jana Hussa Herezyarchy zagniewanych, usłyszała, a przez waszą miłość, tę tak nową do siebie Questyą, z bluźnieniem powszechney Cerkwie wprowadziła".

O przaśnym chlebie w sakramencie Eucharystyi mówi Pociej krótko, jakby mimochodem. Zaznacza, że Chrystus odprawił osta-

[1]) Użył tego dowodu Piotr Arkudius „De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione. Lutetiae, Parisiorum 1626, lib. 3. cap. 53, str. 331 (Sacr. Euchar.), patrz wzmiankę w Bellarmina, Op. cit. str. 908.

[2]) Nie Cyryl, jak błędnie podał Pociej. Patrz Bellarmina wzmiankę Op. cit. str. 908.

[3]) Bellarmin, Op. cit. str. 909 (wzmianka).

[4]) Arcudius: „De concordia..." str. 333.

[5]) Bellarmin op. cit. str. 910.

[6]) Arcudius: „De concordia..." str. 333.

[7]) Arcudius: „De concordia..." str. 333.

tnią wieczerzę na przaśniku, o czem wspominają Mateusz (26), Marek (14), Łukasz (22). W tym samym porządku cytowane są świadectwa ich u Bellarmina[1] i w utworze, przypisywanym Gennadyuszowi Scholarsze[2]. Stary Zakon (Deuter. 16. Exod. 12)[3] zabraniał nawet w tym czasie używać chleba przaśnego. Na dowód, że Chrystus ofiarował na chlebie przaśnym, przytacza jeszcze Pociej świadectwo Teofilakta Bułgarskiego, słowa Chrystusa (Mat. 26) i Pawła (I. Cor. 5). Zwyczaju, który dochował się w cerkwi Greckiej, gdzie używano chleba kwaśnego, Pociej nie odrzuca i nie osądza. W słowach Pigasa: „Po poświęceniu bowiem powiedział o Chlebie: Bierzcie y pożywaycie, to iest Ciało moie“, widzi Pociej błąd nad błędami, albowiem bez formy, bez słów Chrystusa: „to iest Ciało moie“ nie można było poświęcić chleba, poczem kończy traktat, ustępem, zwróconym do Pigasa: „Wierz mi, Wschodni Pasterzu, żeś wygnał z Grecyey Eucharystyą Pańską, a miasto tey Świętey taiemnicy, chleb prosty za Boga szanuiesz, cześć y dostoieństwo ciastu pszennemu, a nie Ciału Jezusowemu oddaiesz. Ten błąd poprawić należy, a nie o kwasie y przaśniku, ktore są iakowością Chleba, ciekawie szperać, bo źle dysputuie, kto Boga neguie, a iaki iest Bog, pyta“.

Pigas w swym liście do Pocieja podał był cały traktat o pochodzeniu świętego Ducha, a w nim udowadniał, że należy koniecznie odróżniać w świętem piśmie te miejsca, w których mowa o „teraźnieyszem, w czasie będącem zesłaniu i przyjściu św. Ducha“, w którym to sensie Duch św. bywa posyłany „tak od Ojca i Syna, jak i od samego siebie“, a więc „od wszystkich trzech osób Świętey Troycy“, — od tych miejsc, w których zawarta nauka o „przedwiecznym y spolistotnym iego pochodzeniu“ od samego Ojca[4]. Na podstawie świadectw Ojców greckiej cerkwi, Bazylego Wielkiego, Dyonizego Areopagity, Grzegorza Nisseńskiego a z Ojców zachodniego kościoła, Augustyna,

---

[1]) Bellarmina: „Disputationes...“ T. II. De Sacram. Euchar. lib. 4, cap. VIII, str. 816.

[2]) Gennadii Scholarchae: Expositio seu Apologia pro sancta et Oecumenica synodo Florentina et Defensio quinque capitum in concilio contra Graecos definitorum. Romae 1579, sect. 3, str. 46.

[3]) Cytat (Exodus 12) patrz u G. Scholarcha: Tamże, str. 49)

[4]) „Kazania y Homilie“, str. 494—5.

udowadniał Pigas [1]), że Ojciec jest „zrzodłem, y początkiem iedynym, y osobliwą przyczyną, a zwłaszcza Synowi przez porodzenie, a Duchowi świętemu przez pochodzenie“ [2]), i że nauka o pochodzeniu świętego Ducha Filioque usiłuje obalić następujące prawdy: „iż ieden iest początek Bostwa, iż własności Person nie są spolne, iż dwa początki stanowić iest rzecz Heretycka, iż Osoby Troycy Świętey nie maią bydź mieszane“ [3]). Specyalnie zaś występował Pigas przeciw Lombardowi († 1161) [4]) i przeciw Tomaszowi z Akwinu [5]).

Na traktat Pigasa odpowiedział Pociej szeroko, idąc krok w krok za jego argumentami, wyjaśniając je, bądź to utworami tych samych, bądź innych Ojców wschodniego i Zachodniego kościoła, lub cytatami z Pisma świętego [6]). Według zdania Pocieja, trudno przytoczonemi przez Pigasa cytatami udowodnić pochodzenie Syna od samego Ojca, trudno „św. Augustyna naciągnąć na greckie o pochodzeniu Ducha św. mniemanie“, tem bardziej, że „nie tak pilnie o Duchu świętem podczas Augustyna dysputowano“, jak pisze Bazyli Wielki w liście 60 do Cerkwi Antyocheńskiej: „O Duchu Świętym nauka ieszcze nie określona iest, dla tego, że ieszcze nie pokazali się ci, ktorzy mieli woynę toczyć przeciwko Duchowi Świętemu. Jeszcze nie był, dodaje Pociej od siebie, Cerullaryusz, Eocyusz, Efeski, Marek y Alexandryiski Melecyusz“ [7]). W rozbiór innych dowodów Pocieja tak tego traktatu, jak i ustępu, w którym Pociej broni prymatu papieża [8]) wchodzić nie będziemy, gdyż nie możemy podać żadnych wskazówek co do ich genezy. Zaznaczyć musimy tylko, że w sposobie pisania różnią się one bardzo od innych traktatów teologicznych Pocieja. Gdy prawie we wszystkich traktatach Pociej nie bardzo liczył się z argumentami przeciwnika, albo odpowiadał na nie o tyle, o ile dawał mu do tego substrat Bellarmin, lub inny ówczesny eksegeta, zwyczajnie zaś przekładał z Bellarmina całe

---

[1]) Tamże, str. 495—507. Dokładne źródła cytatów podał Małyszewskij „Mełetij Pigas“ T. II. przy rosyjskim tekście listu Pigasa do Pocieja w przypiskach str. 112—122.

[2]) Tamże, str. 495.

[3]) Tamże, str. 505.

[4]) Tamże, str. 496, 504, 506.

[5]) Tamże, str. 496, 500—501.

[6]) Kazania y Homilie str. 548—73.

[7]) Tamże, str. 560.

[8]) Tamże, str. 576—91.

ustępy, chociaż przeciwnik ich nie poruszał, — tutaj idzie w ślad za Pigasem, analizuje najdrobniejsze szczegóły jego utworu, zbija je, lub wyjaśnia. Tak dalece przywykliśmy do typu jego polemiki teologicznej, że czytając oba powyższe traktaty, mimowoli zastanawiamy się nad tem, czy też autorem ich był sam Pociej, czy może stawał mu do pomocy kto inny, mianowicie Arkudyusz? Odpowiedź na list Pigasa musiała być wyczerpującą, analizującą dokładnie jego dowody, przeto też możliwą jest rzeczą, że Pociej porady i pomocy potrzebował i po nią się zwracał. Na pomoc Arkudyusza w tych dwóch traktatach wskazywałby fakt, że i w innych traktatach teologicznych „Responsu", a specyalnie, gdzie mowa o celibacie, widoczny jego znaczny wpływ. Pytanie to pozostawiamy otwartem.

W ślad za traktatem o prymacie poruszył Pociej dogmat o czyścu, który był przedmiotem drwin w liście Pigasa do ks. Ostroskiego. Pociej zaznacza, że czyściec musi istnieć, bo inaczej zbytecznemi są „dusz umarłych wspomnienia, roczne panachidy, hojne ubogim za dusze rozdane jałmużny". Święci modlitw nie potrzebują, dla potępionych one nie są pomocne, więc musi być trzecie miejsce, na którem dusze ludzi wypłacać muszą ognia czyszczeniem długi, a miejsce to zowie kościół — czyśćcem. Że modlitwy za umarłych są potrzebne, świadczy o tem Chryzostom (hom. 69, ad populum Antioch.)[1], że ogień czyści grzechy, wykazuje to Augustyn (in Psalm. 118)[2], Ambroży (in Psalm 118)[3], który oparł swój wywód na proroctwie Izajasza (cap. 4)[4]. Jeszcze wyraźniejszą wzmiankę, jak w proroctwie Izajasza, o ogniu czyśćcowym mamy u św. Pawła (I. Cor. 3)[5]. Istnienie ognia czyśćcowego stwierdzili również Ojcowie kościoła: Cypryan (lib. 4. Epist. 2. ad Anton.)[6], Grzegorz Wielki (L. 4 Dialog. c. 39)[7], Hilary (in Psalm 118)[8], Teodoret (in scholiis Grae-

---

[1] Cytat wzięty z Bellarmina „Disputationes..." T. I. „De Purgatorio" lib. 1, cap. 6, str. 738.

[2] Tamże, lib. 1, cap. IV, str. 721.

[3] Tawże, lib. 1, cap. IV, str. 718.

[4] Tamże, lib. 1, cap. III, str. 707.

[5] Tamże, lib. 1, cap. IV, str. 717.

[6] Tamże, lib. 1, cap. 4, str. 721 i 731.

[7] Tamże, lib. 1, cap. VI, str. 742.

[8] Tamże, lib. 1, cap. VI, str. 744.

cis in I. Corinth. 3)[1], Origenes (homil. 6. in Exodum)[2], Bazyli Wielki (in cap. 9. Isaiae)[3], Grzegorz Nazyanzeński (orat. in sancta lumina)[4], Grzegorz Niseński (orat. pro mortuis)[5]. Przytoczywszy ich świadectwa, Pociej zwraca się do Pigasa: „Sam na koniec, który cię, Alexandryiska Stolico, zaraził, słuchay, co mowi Luter: Ja ktory mocno wierzę, owszem śmiem rzec, wiem, że iest Czyściec, y łacno dam się namowić, że iest o nim w Pismach wzmianka (Disp. Lipsic.)[6]. Luter wie, Herezyarcha wierzy, Melecyusz mieysca ogniom Czyścowym szuka, początku potrzebuie, o rodzaiu pyta. Słusznie mogę o was mowić uparci Grecy: co przeciwko Faustowi w siedmnastey xiędze, powiedział Swięty Augustyn: Zewsząd wasze ociąganie się zbija się, mowcie wyraźnie, iż wy nie wierzycie w Ewangelią Chrystusową, bo ktorzy w Ewangeliey, co chcecie wierzycie, a co chcecie, nie wierzycie, raczey wam, niżli Ewangeliey wierzycie“ [7]).

W piątym z rzędu traktacie teologicznym „Responsu“ zajmuje się Pociej sprawą celibatu duchowieństwa. Zaznacza, że papież nie zabrania zawarcia małżeństwa panny z młodzieńcem, zakazuje jednak „aby dwożeńców, lub wdowę poymuiących, do Swiętych

---

[1]) Tamże, lib. 1, cap. VI, str. 743.
[2]) Tamże, lib. 1, cap. VI, str. 722.
[3]) Tamże, lib. 1; cap. VI, str. 743.
[4]) Tamże, lib. 1, cap. VI, str. 743.
[5]) Tamże, lib. 1, cap. VI, str. 741—2.
[6]) Na świadectwo Lutra powoływał się już Wujek w swym traktacie p. t. „Czysciec, to iest zdrowa a gruntowna nauka o modlitwach, o mszach y jałmużnach za umarłe wierne y o mękach czyśćcowych po śmierci. Poznań, 1579 r., str. 232—3, pisząc: Tenże Luther na disputaciey, ktorą miał z Eckiusem, tak mowił: Ego, qui credo fortiter, imo ausim dicere scio purgatorium esse, facile persuadeor in scripturis de eo mentionem fieri“. W traktacie Wujka można znaleźć następujące cytaty, przytoczone przez Pocieja w odmiennem dość tłómaczeniu: Chryzostoma (str. 9—10), Augustyna (str. 156—7), Ambrożego (str. 207 i nast.), Pawła św. (I. Cor. 3) (str. 151), Cypryana (str. 185—6), Grzegorza W. (str. 178—9 i 222), Bazylego (wzmianka bez cytatu str. 166—7), Grzegorza Nanzyazeńskiego (str. 77). Świadectwo Lutra przytaczał także Wujek w „Kazaniu na dzień wiernych zmarłych“: „Ale czemuż się z Mistrzem swoim uczniowie nie zgadzaią, wszak ich ociec Luter iawnie mówił: Ia wiem pewnie, że Czyściec iest... A czemuż dziś uczniowie inaczey? Czyli iako oni mówią: Mędrsze będą iayca, niżli kury...“ Jakob Wuiek: Postilla Catholica... str. 472.
[7]) Kazania y Homilie, str. 598—601.

poświęcania przypuszczano taiemnic", co rozkazał był już Paweł święty Tymoteuszowi (I. Tim. 3)[1], a to dlatego, że „Małżeństwa związek znaczy iednego Chrystusa z iedną tylko Oblubienicą Cerkwią ścisłą, podług Apostoła (Ephes. 5). przyiaźń". Potwierdził to także kanon 17 apostolski. Wprawdzie kanon 6 apostolski[2]) nie pozwalał, by biskup, lub kapłan, pod pokrywką nabożeństwa, porzucał żonę, lecz nie trzeba zapominać, że Doktor narodów (I. Cor. 7) nawet ludziom świeckim czystość zalecał. A co św. Paweł świeckim radził, to papież duchowieństwu rozkazał, albowiem wolno mu synodalne dekreta, nie ściągające się do wiary, obalać, co i Grecya czyni, lubo w drugich a nie w sobie upatruje błędy. Tak n. p. wydał synod Elibertyński pewne dekreta w sprawie postu, lub malowania cerkwi, lub noclegów na cmentarzu a synod Laodyceński zabraniał we dwie niedziele wielkiego postu krzcić, a prócz tego na weselach tańczyć, a jednak grecki i rzymski kościół od tego odstąpiły, gdyż te postanowienia soborów nie odnosiły się do wiary. Bezżeństwo też duchowieństwa zachodniego kościoła nie jest bynajmniej rzeczą nową, o czem świadczą papież Syrycyusz (in epist. prima ad Himerium Taraconensem Episcopum) i Innocenty I (epist. prima ad Victricium Rothomagensem Episcopum)[3]). Nie dozwalały żenić się duchowieństwu kanon apostolski 26[4]). Elibertański sobor (cap. 33), synody: w Nicei (can. 3)[5]). Kartageński 2 (can. 2)[6]), Chalcedoński (can. 14)[7]), Innocenty (ad Exuperium), Epifaniusz (Haeres. 59)[8]).

---

[1]) Na cytat ten powoływał się również Arcudius w utworze „De concordia"... „De sacr. Matrim", cap. 34, str. 599.

[2]) Patrz wzmiankę u Arkudiusa: Op. cit. cap. 34, str. 567.

[3]) W tym samym porządku i dosłownie tak samo podał te listy Arcudius w utworze: „De concordia"... (De Matrimonio XLII, str. 601—2).

[4]) Nie 27 kanon, jak podał Pociej. Patrz Arcudius: Op. cit. cap. 37, str. 580 i cap. 40, str. 606, gdzie cytat podany dosłownie tak samo, jak u Pocieja.

[5]) Porównaj: Arcudius: op. cit. cap. 38, str. 582.

[6]) Patrz: Arcudius: Op. cit. cap. 34, str. 567 i cap. 36, str. 573 (wzmianki).

[7]) Nie 13 kanon, jak podał Pociej. Porównaj: Arcudius. Op. cit. cap. 36, str. 573 i 567.

[8]) Arcudius. Op. cit. cap. 35, str. 571. Ten cytat wskazuje bardzo wyraźnie, że zródła podawał Pociejowi Arkudyusz, zakończenie bowiem „bo kapłaństwo z Panien pospolicie pochodzi" jest już wyjątkiem z ks. III Epifaniusza a nie z „Haeres. 59", jak twierdzi Pociej.

Augustyn. Hieronim. (lib. in Vigilantium)[1], cesarz Justynian (Noval. 6 cap. 5)[2].

Powyższe dowody, z małymi wyjątkami, weszły, jak zaznaczyliśmy w przypiskach, do znakomitego dzieła Piotra Arkudyusza „De concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione. Lutetiae Parisiorum 1626". Jest rzeczą pewną, że nie Pociej Arkudyuszowi, lecz na odwrót Arkudyusz Pociejowi dostarczył tych materyałów, przygotowywanych i zbieranych już przy końcu 16 wieku. Przebywając na dworze Pocieja, pomagał mu Arkudyusz w szerzeniu unii słowem i czynem. Jako człowiek z wybitnem teologicznem wykształceniem Arkudyusz służył nieraz Pociejowi radą lub pomocą. Świadczy o tem sam Arkudyusz, skoro podnosi zasługę Pocieja, że on wprowadził na Rusi poświęcanie wielkiego krzyżma, gdyż Grecy dali wprawdzie Rusi wiarę i religijne obrzędy, jednak „modum conficiendi sacrum vnguentum ipsis non tradiderunt". Przy tej jednak sposobności zaznacza Arkudyusz, że formę poświęcenia znalezioną w greckim rytuale „in meliorem formam redegimus", a Pociej „in Slavorum sermonem orationes Graecorum, me interprete convertit..."[3]. W innem miejscu pisze Arkudyusz: „Quaesierat a me Russorum Archiepiscopus Illustrissimus Hypatius Pociej, quid hac ceremonia (mowa tutaj: de ceremonia poculi vino pleni, quod graecorum presbyter solet exhibere sponso et sponsae, dum eos in matrimonium coniungit) Graeci uelint"[4].

Przytoczone słowa Arkudyusza wystarczą chyba dla charakterystyki stosunków, jakie go łączyły z Pociejem, a wpływ jego materyałów, do pracy „De Concordia" przygotowywanych, widoczny nietylko w odpowiedzi Pocieja Pigasowi, lecz także w innych utworach Pocieja[5].

---

[1]) Pociej uważa błędnie ten cytat za wyjątek z Hieronima (lib. contra Jouinianum). Porównaj: Arcudius: op. cit. cap. 35, str. 574.

[2]) Kazania y Homilie, str. 601—7.

[3]) Arcudius.... Op. cit. str. 79—80.

[4]) Tamże.... str. 562.

[5]) W „Αντιῤῥησις-ie" np. wykazywał Pociej wyższość celibatu duchowieństwa cytatami św. Epifaniusza („contra haereses" i „herezij" 59), Chryzostoma (Homil. 2 de patientia Job), Grzegorza Nisseńskiego (lib. de virginitate) i Cyryla Hierozolimskiego „Katech. 12". Por. Pamiatn. polem. litier. III. str. 743 — 746. W tym traktacie o celibacie posługiwał się Pociej znowu materyałami Arkudyusza, gdyż z wyjątkiem cytatu Chryzostoma, wszystkie

Ostatniego traktatu Pocieja, umieszczonego w „Responsie" Pigasowi, mianowicie o kalendarzu, rozbierać nie będziemy, gdyż ten może być ciekawym tylko w związku z innymi traktatami Pocieja, na ten sam temat pisanymi [1]). Zaznaczymy chyba, że tak ten traktat, jak i wszystkie inne, umieszczone w „Responsie" odznaczają się przejrzystością w układzie, a całość prawdziwie literackim zakrojem.

Do rąk Pigasa, jak się zdaje, „Respons" nie doszedł, gdyż Pigas zmarł dnia 14 września 1601 roku [2]).

---

inne znajdujemy w jego utworze: „De Concordia..." str. 571 i 599. Sam plan wydania broszury Pocieja z r. 1608 p. t. „Harmonia, albo Concordantia wiary, sakramentow y ceremoniey cerkwi św. Orientalney z kościołem św. rzymskim" (przedruk w „Pamiatn. polem litierat". T. III. str. 169—222) powstał również pod wpływem materyałów, zbieranych w tym samym celu przez Arkudyusza. Różnica miedzy broszurą Pocieja a dziełem Arkudyusza jest ta, że broszura Pocieja ma charakter pisma publicystycznego, utwór Arkudyusza natomiast jest dziełem ściśle naukowem, pisanem z wielką erudycyą i spokojem. O samym Arkudyuszu patrz: K. Charłampowicza: „Zapadnorusskija prawosławnyja szkoły XVI i naczała XVII w. Kazań 1898 r. str. 491—4, gdzie podane także inne źródła.

[1]) Scharakteryzowałem zresztą tę polemikę w mej pracy p. t. „Pierwszy występ literacki Hipacyusza Pocieja" Lwów 1902 r.

[2]) Małyszewskij: „Meletij Pigas" T. I. str. 656—8. „Respons" Pocieja nosi datę: „Z Krolestwa Polskiego Roku od stworzenia świata 7110 a od Narodzenia Syna Bożego 1601".

Pieśni Kochanowskiego

przez

Stanisława Dobrzyckiego.

Ze wszystkich ważniejszych utworów Kochanowskiego Pieśni może najmniej są opracowane. Nie żebyśmy nie mieli spostrzeżeń nad niemi. Każda monografia o poecie, każda praca, obejmująca nieco znaczniejszy okres jego życia lub działalności pisarskiej, o pieśni potrąca, nad niemi się zastanawia. Niektóre nawet szczegółowo — n. p. dzieło prof. St. Tarnowskiego. Ale kiedy Treny albo Fraszki albo Odprawa mogą się wykazać znaczną literaturą, wyłącznie im tylko poświęconą, to literatura, wyłącznie Pieśniom poświęcona, ogranicza się właściwie tylko do jednej rozprawy, i to obejmującej zakres bardzo specyalny. Wogóle zaś we wszystkich tych pracach, w których znajdujemy rozważanie pieśni Kochanowskiego, nie dzieje się ono dla Pieśni samych, tylko najczęściej dla pokazania człowieka. Objaśniać one mają charakter, usposobienie, temperament Jana Kochanowskiego, jego przejścia i perypetye miłosne, i tak dalej — ale same dla siebie, jako jednolity zbiór utworów zjednoczonych wspólnemi cechami, jednolity tak samo jak Fraszki lub Treny, jako całość, Pieśni przedmiotem rozważania jeszcze nie były. Nie były rozważane jako materyał dla poznania poety i jego sztuki.

Ten stan rzeczy usprawiedliwia, sądzę, podjęcie niniejszej pracy, a zarazem daje wytyczną, stwarza kierunek jej postępowaniu i jej metodzie.

Są i inne powody, które zachęcają do zajęcia się Pieśniami.

Pieśni, Fraszki i Treny: to ten cykl utworów Kochanowskiego, w którym okazał się najlepiej i wypowiedział się cały Kochanowski jako poeta. Nie o człowieka nam tu chodzi. Tego równie dobrze, a w szczegółach może nawet lepiej, poznajemy i z innych

jego pism, z Satyra naprzykład lub z Odprawy. Wymienione jednak trzy pisma to najprawdziwsze i najnaturalniejsze emanacye jego poetyckiej organizacyi; z nich poznajemy najlepiej, jak Kochanowski reagował na wrażenia, jak je na poezyę przetwarzał. Inne pisma powstały pod impulsem niejako zewnętrznym; były też ćwiczeniem na starożytny temat, broszurą polityczną rymowaną, wierszem, napisanym przez poetę oficyalnego — były wszystkiem innem, ale tylko Fraszki, Pieśni i Treny były najoryginalniejszem, najszczerszem i najsamorodniejszem objawieniem się poezyi Kochanowskiego. Najoryginalniejszem, pomimo tylu „zapożyczeń", „reminiscencyj" i „wpływów", które akrybia filologiczna odkryła i zapewne jeszcze więcej odkryć nie omieszka.

Pieśni, śmiem to twierdzić, mają pod tym względem największą wartość. Treny są wyrazem jednego tylko uczucia — w Pieśniach jest wielka rozmaitość, większa aniżeli we Fraszkach. Zresztą wystarczy jeden przykład na poparcie powyższego zdania. Stosunek poety do przyrody, jak on się na nią zapatruje, jakie z niej czerpie wrażenia i uczucia, jak ją w swych utworach maluje: to objaw, który w wyjaśnieniu i zrozumieniu twórczości tego poety zajmuje miejsce bardzo wybitne. A dopieroż gdy mamy do czynienia z poetą polskim w epoce Renesansu; to znaczy w epoce, w której poezya zaczyna się bliżej przypatrywać przyrodzie, w której zaczyna na nią reagować. Otóż przyroda w poezyi polskiej pojawiła się po raz pierwszy u Kochanowskiego, a mianowicie w jego Pieśniach. Ten fakt świadczy o ważności Pieśni dla poznania poezyi Kochanowskiego.

Dalej i to warto wspomnieć, że te trzy pisma, o których mówimy, najwięcej były rozszerzone, najbardziej popularne, największy wpływ wywierały, największe też mają znaczenie w rozwoju poezyi polskiej. Odprawa, wiemy, że przeszła bez echa, nie wytworzyła dalszego ciągu. Psałterz żył długo, a w przerobieniu Karpińskiego żyje po dziś dzień, ale było to i jest życie raczej kościelne, aniżeli czysto literackie. Tradycyi literackiej Psałterz nie wytworzył. Satyr cieszył się popularnością; naśladował go Odmieniec; naśladowali go Satyrowie XVII wieku. Ale każdy widzi, że było to naśladowanie raczej zewnętrzne; na samą technikę pisania, na sposób wyrażania myśli w formie poetyckiej. Satyr wpływu nie wywarł. Wywarły go zaś Fraszki, Treny, Pieśni. Nie mam tu zaś na myśli naśladowania czysto zewnętrznego, jak w Satyrze; nie w tem obja-

wia się wpływ Kochanowskiego, że poeci XVII wieku piszą jeden za drugim „fraszki“, „treny“ i „pieśni“, ale w tem, że te trzy pisma nauczyły późniejszych poetów patrzeć na świat w pewien sposób, że ich nauczyły w pewien a nie inny sposób odbierać wrażenia i ubierać je w słowa. Kochanowski tymi utworami stworzył poezyę polską w ściślejszem znaczeniu tego słowa, poezyę jako sztukę.

Nakoniec w jednym jeszcze kierunku studyum nad Pieśniami obiecuje nam interesujące spostrzeżenia. Mianowicie w kwestyi wpływu literatury łacińskiej na Kochanowskiego, a w ogólniejszym zakresie na poezyę polską w epoce Odrodzenia. O wpływie tym pisano już dużo, jak wogóle kwestya pożyczek i wpływów w naszej historyografii literackiej lat ostatnich zajmuje umysły bardzo silnie. Ale może należałoby ją rozpatrywać nieco inaczej. Jak dotąd, to przeważnie prace tego rodzaju zadawalniają się sumiennem skatalogowaniem miejsc odpowiednich i ogólnikami na temat większej lub mniejszej oryginalności poety naśladującego. A rezultat stąd dla poznania i zrozumienia literatury polskiej jak dotychczas jest raczej nikły. Możeby już był czas z nagromadzonego materyału zacząć wyciągać wnioski. W tym zaś względzie Pieśni Kochanowskiego są znowu bardzo wdzięcznym przedmiotem studyów; może w żadnem innem jego dziele nie ma tak doskonałego i tak harmonijnego połączenia pierwiastków indywidualnych i nowożytnych z klasycznymi. W Pieśniach widziałbym jeden z najpiękniejszych w poezyi polskiej okazów Renesansu [1]).

I.

Porównywając Fraszki z Pieśniami, spostrzeżemy łatwo, że między pierwszemi są niektóre treścią swoją i całym nastrojem do Pieśni bardzo zbliżone. Taką jest fraszka I 71 „Z Anakreonta“; jej treścią pogarda złota a pochwała dobrej myśli; pieśni takiej treści jest poczet znaczny. Takim jest sonet „Do paniej“ (I 92), pieśń miłosna. Taką jest większa część fraszek miłosnych: Do miłości (III 10), Do miłości (III 11), Do dziewki (III 13), Do dziewki (III 82). Pytanie więc, dlaczego poeta umieścił je we Fraszkach, a nie w Pieśniach? Fraszki sam układał do druku. Pieśni wprawdzie wyszły dopiero po śmierci Kochanowskiego, ale ich układ

[1]) Do „Pieśni“ wliczam oczywiście i Sobótkę, która nie jest niczem innem, jak zbiorkiem pieśni, i niektóre pieśni z Fragmentów.

najwidoczniej pochodzi od niego samego; widocznie Januszowski miał ten zbiór u siebie już w roku 1584. Jest więc poeta za układ obu dzieł niejako odpowiedzialny.

Otóż szukając powodu, natrafiamy naprzód na treść. Treść fraszki III 82 widocznie nie zdała się poecie godną tego, aby wiersz figurował między Pieśniami; w tych ostatnich dużo jest wesołych, ale nie ma żadnej z takimi dowcipami, jakie zdobią ową fraszkę. Inne jednakże niczem przeciwko nastrojowi i powadze Pieśni nie grzeszą. Musi więc być powód inny; a ten może istnieć tylko w formie. Pieśni są w zamiarze poety naprawdę pieśniami, utworami przeznaczonymi do śpiewu, a jako takie muszą się stosować do wymagań muzyki. Ta zaś żądała utworów budowanych zwrotkami, i to zwrotkami jednakich rozmiarów[1]. Owe fraszki nie mają takiej budowy; nie ma jej też i sonet, i skutkiem tego w oczach poety XVI wieku nie może być utworem do śpiewu, wbrew pierwotnemu swojemu przeznaczeniu.

Zatem te utwory, które były pieśniami, carmen, zostały złączone w dwie księgi Pieśni. Wszystkie inne dostały się pomiędzy żartobliwe Fraszki. To jest jedna (oczywiście nie wyłączna, ale w każdym razie ważna) przyczyna takiego a nie innego podziału. Z tego też względu nie możemy uważać za pieśni w duchu Kochanowskiego wszystkich pieśni (11) Fragmentów. Wydane w r. 1590, ani więc ich układ, ani napisy, nie pochodzą od poety samego, ale zapewne od wydawcy. Wyłączyć z nich musimy drugą (Nie ma świat nic trwałego — 14 wierszy), szóstą (Coby ty, urodziwa Hanno, na to dała — utwór za długi na pieśń i nie w formie równych zwrotek) i jedenastą (Próżna twa chluba, nie kochaj się w sobie — budowa nie zwrotkowa). Z pieśnią czwartą Fragmentów jest pewien kłopot. Pisana jest tercynami, a więc zwrotka ostatnia musi mieć cztery wiersze, wszystkie inne po trzy. To naturalnie tę regularność budowy zwrotkowej mąci. Ale z drugiej strony nie chcielibyśmy jej wyrzucać za nawias, najpierw właśnie dla tercyny, formy tak u nas wtedy niezwykłej, potem dla jej myśli nadającej się znakomicie do Pieśni; co do jej formy zaś, to zaznaczmy, że każda jej zwrotka stanowi dla siebie całość, a więc o tyle przynajmniej odpowiada zasadzie, która wyrokowała o włączeniu utworów do zbiorku Pieśni.

[1]) Zwróćmy uwagę na ten fakt, że Psałterz, którego sobie Kochanowski nie wyobrażał inaczej jak do śpiewu składa się z pieśni o budowie stroficznej.

Widzimy tedy, że Kochanowski, układając ten zbiór, ma pewne, ściśle określone pojęcie rodzaju. Pieśń jest dla niego stanowczo odrębnem *genus* poetyckiem, rządzącem się pewnymi, sobie właściwymi przepisami. Ale nie było to pojęcie wyrozumowane, filozoficzne; nie zrodziła go teorya, ale praktyka. Nie poetyki, które Kochanowski znał lub mógł znać, natchnęły go myślą stworzenia pieśni, ale wzory, przykłady, pieśni już istniejące.

Teorya poezyi u nas w wieku XVI właściwie nie istnieje. Poetyki nie mamy w tym czasie żadnej; wydaje ją dopiero wiek siedemnasty w „Praecepta poëtica" Sarbiewskiego i w „Poecie" Łukasza Opalińskiego [1]. Nie mamy też u autorów XVI wieku jakichś wzmianek obszerniejszych, z którychbyśmy mogli poznać ich zapatrywania na poezyę, na twórczość, na poszczególne rodzaje literackie. Te zaś drobiazgi, które zebrała pilność historyków literatury (Chmielowskiego [2]) i Bruchnalskiego [3]), dotykają ledwie powierzchni zjawisk i obracają się w bardzo ciasnem kole. Dziwić się nie ma czemu ani ubolewać; literatura młoda, rwąca się do życia, nie miała ani czasu, ani potrzebnej ku temu dojrzałości, aby się nad sobą zastanawiać. Jeżeli umiała odróżniać rozmaite rodzaje literackie i rozmaite sposoby pisania, to dla tego, że przypatrywała się i znała wzory i przykłady.

Tak samo ma się rzecz i z Kochanowskim. Wprowadził on do poezyi polskiej mnóstwo nowych miar, zwrotek, rodzajów. Stworzył po prostu jej rozmaitość. Wiedział doskonale, na czem polega istota pewnego rodzaju poetyckiego; widać to dobrze n. p. z listu poprzedzającego Odprawę. Ale stworzył to wszystko i znał to wszystko nie ze studyów nad poetykami, tylko ze studyów nad poetami.

Pomijając jednakże kwestye ogólniejsze, zwróćmy się do samych Pieśni. Przeglądamy te poetyki, które Kochanowski znał, i szukamy w nich uwag o pieśni; być może, że w tej lekturze poeta nasz znalazł pierwszą pobudkę do napisania pieśni, a zarazem jej wskazówki i przepisy.

Cztery są poetyki, które Kochanowskiemu mogły być znane. Horacego Ars poëtica niewątpliwie. Robortella komentarz do poetyki Arystotelesa i Horacego zapewne także był mu znany, jeżeli

[1]) Chmielowski, Dzieje krytyki literackiej w Polsce. Warszawa 1902. str. 44 ns. 48 ns.

[2]) Lib. cit. str. 16 i ns.

[3]) Pojęcie i znaczenie poezyi u poetów polskich XVI wieku. Lwów 1900.

nie jako książka, to z wykładów profesora. Wreszcie mógł znać poetykę Widy (1520) i Skaligera (1561).

Horacy roztacza w swym liście sumę spostrzeżeń ogólnych o poezyi i poecie, szczegółowiej zaś zajmuje się literaturą dramatyczną. Jedyny ustęp, który z daleka łączyłby się z pieśnią, to wiersze 83—85:

Musa dedit fidibus divos puerosque deorum
Et pugilem victorem et equum certamine primum
Et iuvenum curas et libera vina referre.

Mówi tu Horacy o metrum, którego używa poezya liryczna, w dytyrambach i hymnach, pieśniach chwalących zwycięzców, w pieśniach miłosnych i biesiadnych. Otóż co do treści, pieśni Kochanowskiego z tym schematem wogóle się zgadzają, ale nie w tych trzech wierszach jest ich geneza; ustęp ten z listu do Pizonów nie daje wcale teoryi pieśni, nie rozwodzi się nad jej istotą i właściwościami; jeżeli mógł oddziałać na Kochanowskiego, to chyba tylko w tym kierunku, że odsyłał go do wzorów i przykładów, czyli że zwracał go na drogę praktyczną.

W komentarzu Robortella do poetyki Arystotelesa niezmiernie rzadką jest wzmianka o poezyi lirycznej; jest tylko mowa o jej trzech rodzajach i króciutkie, mechaniczno-historyczne ich objaśnienie[1]. Komentarz zaś do Horacego nie jest niczem innem, jak prozaiczną parafrazą listu do Pizonów, z pewnemi objaśnieniami. Stąd też miejsce, odpowiadające wspomnianym wyżej wierszom, nic więcej aniżeli te wiersze nie zawiera: „Lyrico poëmati aptissime inseruntur Deorum et Heroum laudes; nec non etiam iis celebrare licet, qui in Olympiis, aut cestu, aut quadrigis, aut cursu extiterit victor; possunt etiam hoc genere poëmatis amores iuvenum decantari et lasciva carmina describi“ [2]). I w tem określeniu, jak u Horacego, nie ma wcale teoryi pieśni, nie ma jej zasad i reguł; jest ono, tak samo jak pierwsze, za krótkie, żeby mogło wytworzyć w umyśle poety pojęcie „pieśni“ takiej, jaką u niego znajdujemy. Po za parafrazą Horacego, Robortello podał w tem dziele swoje uwagi o kilku rodzajach, nie omówionych w liście do Pizonów;

[1]) Francisci Robortelli Utinensis, in librum Aristotelis de arte Poëtica, explicationes. Basileae, 1555, p. 7, 37.

[2]) Francisci Robortelli Utinensis paraphrasis in librum Horatii, qui vulgo de arte poëtica ad Pisones inscribitur. Eiusdem explicationes de satyra, de epigrammate, de comoedia, de salibus, de elegia. Basileae 1555, pag. 5.

w tych uwagach mógł Kochanowski znaleźć jakieś określenie satyry albo elegii lub epigramatu, pieśni nie znalazł.

Czy Kochanowski znał poetykę Vidy i Skaligera, na to mamy już daleko mniejszą pewność, aniżeli co do dwóch poprzednich. Przypuszczenie, że znał pierwszą z nich, opierałoby się na fakcie, że z Widy przerobił na polskie Szachy, więc jego pisma nie były mu obce; co do drugiej, to podpory naszego mniemania są jeszcze słabsze, mianowicie że nazwisko Skaligera w Polsce ówczesnej było dobrze znane [1]. Poetyka Widy uczy, jak należy przykładać się do poezyi i studyować ją, jak należy pisać wiersze, ale nad żadnym rodzajem poetyckim w szczególności się nie zatrzymuje, nie rozwija jego teoryi. Jeżeli tedy Wida mówi [2], że można

ruris laudare quietem
post vites dictas Bacchi, et silvestria dona,

to z takiego określenia i z podobnych jemu Kochanowski żadnego pojęcia o pieśni wytworzyć sobie nie mógł. Vida zresztą, mówiąc na wielu miejscach swego dzieła o poetach i poematach, uwzględnia przedewszystkiem epikę. U Skaligera znowu jest szczegółów aż za wiele. Olbrzymia jego poetyka dociera do najmniejszych drobiazgów, opierając się na poezyi greckiej i rzymskiej, podaje niezmiernie wiele przykładów, daje określenia i definicye, ale te opierają się najczęściej na znamionach zewnętrznych. Kochanowski stąd nie wyniósł pojęcia pieśni. Najważniejszy dla nas w tej chwili rozdział w dziele Skaligera (ks. I, rozdz. 44, zatytułowany Lyrica [3]), podaje ogólny przegląd wszystkich możliwych form poezyi lirycznej, które były w literaturach starożytnych, wymienia poetów, którzy ten rodzaj uprawiali: ale wszystkie te określenia dotykają prawie wyłącznie formy wiersza (co dla liryki starożytnej było rzeczą bardzo ważną, dla nowożytnej wcale nie), i są po większej części tak krótkie, że nie wystarczyłyby na to, aby sobie z nich utworzyć teoryę rodzaju poetyckiego, zbliżonego do analogicznych form klasycznych, ale jednak odrębnego — nie niewolniczej kopii.

[1]) Chmielowski, Dzieje krytyki literackiej w Polsce, str. 42–43 (choć tenże autor zaznacza: „Śladów atoli wyraźnych oddziaływania poglądów, zawartych w Poetyce, dotychczas nie udało mi się odnaleźć co do w. XVI“, str. 43).

[2]) Cyt. według wydania: Marci Hieronymi Vidae Cremonensis Opera, Lugduni 1578, p. 454.

[3]) Według wydania: Julii Caesaris Scaligeri, viri clarissimi, Poetices libri septem. Editio tertia. 1586. pag. 116–122.

Rozwodzimy się szeroko nad tem, że Kochanowski nie z teoryi nauczył się tworzyć „pieśni“, moment to bowiem ważniejszy, aniżeli się w pierwszej chwili wydaje. Spotyka się czasem zdanie, że Kochanowski tworzył według teoryi [1]). Tymczasem widzimy, że z dzieł, które znać mógł, teoryi nie wydobył, w jego zaś pismach śladów teoretycznych dociekań nie znajdujemy. Tak ma się zresztą rzecz z całą naszą ówczesną poezyą i poetami. Pojęcie jednakże odrębności pewnych rodzajów i form poetyckich Kochanowski miał, i to bardzo wyraźne; świadczy o tem przyłączanie jednych utworów do Fraszek, drugich, podobnych nieraz tamtym, do Pieśni; świadczy nieumieszczenie w Pieśniach hymnu „Czego chcesz od nas Panie“. Było to zaś pojęcie więcej instynktowne, aniżeli wyrozumowane, więcej praktyczne, ze studyowania wzorów wynikłe, aniżeli teoretyczne. Dalej zaś musimy pamiętać o tem, że teorya, gdyby ją nawet Kochanowski był znalazł całkowitą, czy u Horacego, czy u Robortella, mówiłaby wyłącznie o tem, co było w starożytności. Kochanowski zaś, jak to poniżej zobaczymy, nie był zgoła bezmyślnym naśladowcą literatury klasycznej; jeżeli się nią posiłkował, to w tym celu, aby z jej pomocą stworzyć poezyę polską, rodzimą.

Zatem nie drogą teoretycznych dociekań Kochanowski doszedł do pojęcia, do pomysłu i do zamiaru pieśni, ale przypatrując się wzorom i przykładom. Znajdował je zaś w istniejącej już przed nim i obok niego pieśni polskiej i w pieśni klasycznej łacińskiej. To są dwa źródła, z których wyszedł impuls do stworzenia pieśni Kochanowskiego. Pierwsze, to związek z piśmiennictwem polskiem, poprzedzającem naszego poetę, związek silniejszy, aniżeli się zwykle myśli. Drugie, to oczywiście tak naturalne renesansowe zapatrzenie się na świat starożytny. Z tych dwóch czynników wzięła pieśń początek; one zdecydowały jej formę i jej treść.

* * *

Z tych pieśni ściśle biorąc nie znamy obecnie żadnej [2]). Ubożsi

[1]) Nehring we wstępie do Odprawy, w wyd. Kochanowskiego jubileuszowem, II, 92. — St. Tarnowski, Jan Kochanowski, str. 51.

[2]) Wydane przez prof. Wierzbowskiego pieśni z pierwszej połowy XVII w. (Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików polskich, nr. XIX. Pieśni, tańce, padwany XVII wieku, Warszawa 1903) prof. Brückner uważa za dalszy ciąg tamtych: „Pieśni te nadzwyczaj ciekawe; rodowód ich sięga jeszcze czasu przed

jesteśmy pod tym względem od literatury niemieckiej [1]) lub czeskiej [2]). Mamy tylko o nich pewną sumę świadectw, początkowe słowa lub jakiś cytat ze środka, wskazówki co do melodyi: to już wszystko, co nam o nich dawna literatura może powiedzieć. Ale i z tych świadectw fragmentarycznych możemy sobie o nich wyrobić jakieś przekonanie [3]).

Wyłączyć najpierw musimy pieśni religijne, tak kościelne, obrzędowe, jak i pozakościelne, na pół świeckie, a na pół religijne (tak n. p. pieśń o zimie z r. 1557 [4]), albo „Lament Jeronima Szafrańca, starosty chęcińskiego, o śmierci syna jego“ z roku podobno 1558 [5]), albo hymn samego Kochanowskiego „Czego chcesz od nas Panie“, którego, rzecz to charakterystyczna, sam poeta nie umieścił

Kochanowskim; dalszy to ciąg owych dawnych, niewybrednych pieśni, w których cała Polska drobnoszlachecka i miejska rozkoszowała“ (Pamiętnik literacki, III, 1904, str. 317). Jeżeli dobrze rozumiem to zdanie, to wolno z niego wnosić, że te pieśni dawne, przed Kochanowskim, były do późniejszych podobne, że taki sam miały charakter. Inaczej niepodobna wytłómaczyć, jakim sposobem pieśni XVII w. są dalszym ciągiem dawniejszych. Ponieważ zaś pieśni (popularnych, śpiewanych) przed Kochanowskim nie znamy, przeto pieśni, wydane przez Wierzbowskiego, jako ich dalszy ciąg, mogą nam dać o tamtych wyobrażenie. Tak jednakże nie jest. Na pieśniach tych tak silnie wyciśnięte jest znamię pierwszej połowy XVII, a na niektórych końca XVI wieku, tak przeważnie są one „literackie“, że żadną miarą nie mogą nam służyć pomocą do rekonstrukcyi pieśni przed Kochanowskim. Tem mniej zaś dlatego, że wiele z nich to naśladowania lub proste a mniej od oryginału udatne kopie właśnie Kochanowskiego (por. I 4, 7, 11, 12, 17, 18, 20, II 25 = Sobótka 10, 26 = Pieśni I 17, III 9).

1) Goedecke, Grundriss II, § 108 i ns., str. 23–87 wymienia 42 drukowane zbiory takich pieśni (weltliches Lied i Volkslied) od roku 1512 do początków XVII wieku i narzeka jeszcze, że pieśni te dziś stały się taką rzadkością. — Jeden z tych zbiorów przedrukowano w Neudrucke deutscher Litteraturwerke des XVI und XVII Jahrhunderts, Nr. 99—100; wyjątki w Deutsche National-Litteratur Kürschnera, nr. 13 wydał Liliencron (Deutsches Leben im Volkslied um 1530). Z rkpsu heidelberskiego pieśni takie wydał Kopp (zob. Deutsche Texte des Mittelalters, wyd. przez Akad. berlińską, tom V: Volks- u. Gesellschaftslieder des XV u. XVI Jahrh. I. Die Lieder der Heidelberger Handschrift Pal. 343. Berlin 1905).

2) Jaroslav Vlček, Dějiny české literatury, T. I cz. I Praga 1897, str. 269—273; p. tamże uwagi o stosunku scholarów, żaków, do takiej pieśni.

3) Oddalony od bibliotek polskich nie mogę zebrać wszystkich świadectw; nie jest to jednak zadaniem niniejszej pracy, w której wystarczy pewna ilość przykładów.

4) Bobowski, Polskie pieśni katol. Rozpr. Wydz. filolog. XIX str. 364.

5) Kopera, Spis druków epoki Jagiellońskiej w zbiorze Emeryka hr. Hutten-Czapskiego. Kraków 1900, pag. 180; tamże cztery pierwsze wiersze.

między Pieśniami). Tutaj wprawdzie materyałów do badania mamy niemało. Są to także pieśni, przeznaczone do śpiewu i śpiewane. Ale nie odpowiadają one temu pojęciu pieśni, jakie swoim wierszom nadaje Kochanowski. Pieśni religijne wyłączył on ze swego zbiorku, który zawiera utwory wyłącznie świeckie [1]).

Szukamy więc pieśni o charakterze światowym, z tych kategoryj, które są u Kochanowskiego (miłosne, towarzyskie, rycersko-patryotyczne, opisowo-refleksyjne: — podział tymczasowy), i szukamy świadectw o śpiewaniu tych pieśni.

Co do ostatniego punktu, to wzmianek o śpiewaniu pieśni, zwłaszcza przy biesiadach, w towarzystwie, znajdujemy dużo u autorów XVI wieku, ale są to w znacznej ilości wzmianki tak ogólnikowe, że i bez nich możemy z góry twierdzić, że Polska XVI w. śpiewała pieśni. Mówią o tem i Rey i Roysius i Kochanowski i Górnicki, mówią przeważnie moraliści i satyrycy, którzy ganią niepomierne biesiady i krzykliwe podczas nich śpiewy [2]). Daleko większą wartość mają dla nas te wzmianki, z których dowiadujemy się czegoś bliższego o sposobie śpiewania, o akompaniamencie muzycznym, o samej pieśni wreszcie.

Śpiewano przy wtórze lutni; z rozlicznych zaś danych można

[1]) Pieśń o Potopie dostała się tu jakby przypadkiem; zresztą warto zaznaczyć, że główny jej zrąb stanowi opis potopu, a nie rozwijanie myśli i uczuć ściśle religijnych.

[2]) U Anonima-protestanta (wyd. Chrzanowskiego, str. 113):

Jedni się wadzą, drudzy piwo piją,
Miasto śpiewania na ośm głosów wyją.

U Kochanowskiego (Pieśni I 18):

Usłyszysz tam pięć basów, dwanaście dyszkantów,
Sześć altów, ośm tenorów, dwanaście wagantów,
Potym od melodyej aż posną na stole...

Rey w Wizerunku (ks. VI w. 95 i ns):

.....w onym huku, kiedy wrzeszczą wszyscy,
A drudzy marnie wyją jako w lesie wilcy.

W ks. II w. 455 ns:

Bo jeśli to rozkoszą kto ma przezwać właśnie,
Gdy grzmi bęben za uchem, a kozi róg wrzaśnie..
Bo już tam trudno słusznej rozmowy używać.
Abowiem już tam każdy chociaj ledwe ziewa,
Wrzeszczy, sapi, markoce, a mnima, iż śpiewa.
A drugi za nim stojąc, jako cielę ryczy,
A zda mu się, iż wesół, a iż pięknie krzyczy.

wnosić, że w tem połączeniu muzyki z tekstem pierwsza miała rolę małoznaczną, śpiewakowi XVI wieku szło głównie o słowa. Możnaby to określić słowami Kochanowskiego, jako brząkanie w struny:

Ja sobie brząkam w stronę,
Pieśń przyśpiewując onę.
(Fraszki II 15).

Lutnia jest ulubionym instrumentem, grają na niej wszyscy. W poezyi XVI wieku „lutnia“ bardzo często jest tylko przenośnią, zamiast „poezyi“, i w samychże Pieśniach Kochanowskiego co krok z tem znaczeniem się spotykamy; w tem znaczeniu przeszła „lutnia“ do poezyi polskiej z piśmiennictwa klasycznego [1]). Ale po za tem przenośnem użyciem widzimy od czasu do czasu, że w danem miejscu jest najwyraźniej mowa o prawdziwym, rzeczywistym instrumencie, na którym grano [2]). A nie mam tu na myśli muzyków zawodowych. Wiadomo, że muzyka w Polsce wieku XVI stała bardzo wysoko, zwłaszcza kościelna. Wiadomo też, że w ówczesnej pedagogice zajmuje miejsce bardzo ważne (Kwiatkowski, Maricius i inni). To nam zarazem tłómaczy rozpowszechnienie i znajomość muzyki wśród najszerszych warstw ówczesnej Polski, przedewszystkiem zaś wśród szlachty. Otóż o tych dyletantów nam chodzi; o tych, którzy przy muzyce śpiewali sobie najrozmaitsze piosenki. Bo takim dyletantem był i Kochanowski, i tak samo śpiewał piosenki, czy to na dworze królewskim lub biskupim, czy też już na

[1]) Bruchnalski, w cyt. pracy, str. 7.

[2]) U Kochanowskiego w Pieśniach:

I 2: Temu wina nie trzeba przylewać,
Ani grać na lutni, ani śpiewać.
I 9: Niechaj na stół dobrego wina przynaszają,
A przy tym w złote gęśli albo w lutnią grają.

Fraszki, II 61: O Bekwarku.

By lutnia mówić umiała,
Tak by nam w głos powiedziała:
Wszyscy inszy w dudy grajcie,
Mnie Bekwarkowi niechajcie.

Rey, Wizerunek VI 187:

Są też drudzy, co pięknie na luteńkach grają.

W jednym z Figlików Reya jest opisana dyskusya na temat, która muzyka jest najwdzięczniejsza; otóż „jedni chwalili lutnię, drudzy symfonały“.

Krzysztof Okuń w „Chwałach Zygmunta Augusta króla“ mówi o dworzanach królewskich, którzy wysługiwali się pannom grą na lutni (Brückner w Pam. liter. III, 1904, str. 85).

wsi. A ci dyletanci grali przedewszystkiem na lutni. Instrument ten, o głosie raczej nikłym, był właśnie jakby stworzony do tego, aby wtórować słowom pieśni i nie zagłuszać ich, aby je tylko delikatnie podkreślać. Równocześnie zaś była lutnia instrumentem prostym, nieskomplikowanym, więc nauka gry na niej nie należała do trudnych. Stąd jej rozszerzenie. Skąd przyszła do Polski, to dla nas w tej chwili obojętne; dość, że w wieku XVI była powszechnie używaną. Wyobrażenie o niej można powziąć z Kroniki Bielskiego, wydania z r. 1564. Wydanie to ma na karcie drugiej ni mniej ni więcej tylko portret autora. Drzeworyt przedstawia Bielskiego, siedzącego na ławie i piszącego, przy nim, oparta o ławę, stoi lutnia [1]).

Co do samych pieśni, to świadectwa z XVI wieku pozwalają nam się domyślić, jaką bywała ich treść, czasem cytują pierwsze słowa lub jakiś wyjątek. Dowiadujemy się tedy, że śpiewano pieśni historyczne, a więc przedewszystkiem opowiadające: o bitwie grunwaldzkiej, o Władysławie Warneńczyku, o Jerzym i Feliksie Strusach, o bitwie Orszańskiej, o królu węgierskim Macieju [2]), o bitwie pod Obertynem [3]). Dalej rozmaite pieśni towarzyskie i miłosne. Prawda, że niektórzy autorowie nie lubią takich pieśni. Tak autor (czy tłómacz) książeczki O panieństwie, 1528, przestrzega panny, aby nie słuchały „pieśni o fryjerkach składanych" [4]). Tak Rey woli pieśni historyczne, aniżeli miłosne:

---

[1]) Kopera, Spis druków, pag. 202. Choćby to nawet nie był prawdziwy portret Bielskiego, to w każdym razie jest obrazem pisarza-poety, a wyobrażenie lutni będzie miało dla nas znaczenie autentyku.

[2]) Sarnicki, Triumphus seu descriptio moris veterum et ceremoniarum 1581 (za Maciejowskim Piśm. II 411 cytuje Nehring Altpoln. Sprachdenkmäler 216—217, i Windakiewicz, Pieśni i dumy rycerskie XVI w. Pam. liter. III, 1904, str. 347).

[3]) Z Czasop. Ossol. 1830, III, 85, cytuje Windakiewicz, Pieśni, 350. Czy to była naprawdę pieśń, trudno rozstrzygnąć. Na planie bitwy obertyńskiej, podanej przez Sarnickiego w „Księgach hetmańskich", czytamy dwa wiersze:

Grozi Wołochom kometa
Już pojmano Golofieta.

„Dalszy ciąg tej pieśni jest nieznany", mówi Windakiewicz. Może dlatego, że to nie była wcale pieśń, ale dwuwiersz inskrypcyjny, rodzaj tak pospolity w XVI w.

[4]) Rozpr. Wydz. filolog. III, 64. Tenże autor wogóle nie radzi śpiewać pieśni świeckich: „A nadto śpiewania, któreby słyszeli pachołcy, aby się warowała. Bo śpiewanie żeńskie nie może być rychło przez pogorszenia męskiego albo bez pokuszenia. Lecz wszytcy ludzie śpiewać mają w kościele, a tu jeszcze bądź z cicha a z krótkości" (tamże, 65).

Są też drudzy, co pięknie na luteńkach grają.
Drudzy też, co piosneczki poczciwe śpiewają,
Albo jakie wierszyki, albo jakie dzieje,
Wszak onego słuchając aż sie serce śmieje.
Ale wierz mi, nie ony o sercu we mdłości,
Albo o onej waszej tam marnej miłości.
(Wizerunk. VI 187—192)[1].

Nie podobają się też i Fryczowi „pieśni o sprosnych miłościach“, ponieważ „do Wenusa wprawują“, a „używanie Wenusa człowiekowi krześcijańskiemu, okrom małżeństwa świętego, zgoła zakazane jest“[2].

Pomimo jednak narzekań moralistów Polska ówczesna śpiewała pieśni miłosne, np. zaczynającą się od słów: „Chciejże pomnieć a dobrze baczyć namilejsza“[3], albo: „Cóż czynisz miła, czemu mię frasujesz“[4], albo tę, w której znajdowały się słowa: „Radabym, śmierci, by już przyszła na mię“[5]. Dworzanie Zygmunta Augusta układali, sądząc z relacyi Krz. Okunia[6], pieśni miłosne dla panien:

Onym gwoli składali pieśni rozmaite,
Wynosząc ich piękności do gwiazd znamienite.

Z pieśni towarzyskich zachował nam cytat z jednej Kochanowski we wspomnianej fraszce do Meglewskiego (II 15):

Ja sobie brząkam w stronę,
Pieśń przyśpiewując onę:
„A dla twojej ochoty
„Jeszczem tu od soboty“.

---

[1]) Szósty rozdział Wizerunku jest oryginalnym utworem Reya, nie ma odpowiednika u Palingeniusza; zob. Pyszkowski, Mikołaj Rej's Wizerunek und dessen Verhältniss zum Zodiacus vitae des Marcellus Palingenius, Krakau 1901, str. 31—33.

[2]) O naprawie Rzpltej, edycya Turowskiego, 128, 130.

[3]) Kochanowski, Pieśni I 18, w. 43.

[4]) Fraszki M. Pudłowskiego, wyd. Wierzbowski str. 54, nr. 108 (Bibl. zapomn. poetów i prozaików polskich, nr. 10).

[5]) Prof. Windakiewicz uważa te słowa za pierwszy wiersz pieśni (Pieśni i dumy, 345). Jednakże z fraszki Kochanowskiego (I 84) można wywnioskować tylko tyle, że te słowa były w tej pieśni:

Śmiesznie to rzekła jedna białogłowa,
Słuchając pieśni, w której są te słowa:
„Radabym śmierci, by już przyszła na mię“:
Proszę, kto śmiercią, niech go też mam znamię.

[6]) Brückner w Pam. liter. III 85

Czy to jest początek pieśni, czy też słowa ze środka, trudno rozstrzygnąć, ale chyba prawdopodobniej to drugie. W Pieśniach (I 18) znajdujemy znów pierwsze słowa innej takiej pieśni: „W czerwonej czapce chodził". Ze słów tych niewiele można wyrozumieć, jaką była treść, ale znowu najprawdopodobniej była to pieśń towarzyska. — Rojzyusz w makaronicznym wierszu *in bibulos* mówi:

Mane surgentes canimus: Najmilsza
Funde gorzałkam [1]).

Naturalnie nie jest to cytat z pieśni, ale ogólna wskazówka, tycząca się istnienia pieśni pijackich [2]).

Niewiadomo, do której kategoryi zaliczyć pieśń, o której wzmiankę przechował Orzechowski. W liście do Jana Krzysztofa Tarnowskiego, po śmierci hetmana r. 1561, mówi on: „...śpiewając onę staroświecką piosnkę: Na sześć dni rozkoszy przedawam, siódmy djabłu oddawam". (Orichoviana, I, Kraków 1891, str. 520). Towarzysko-pijacka to pieśń, czy miłosna? [3]).

Wspomnijmy jeszcze o pieśniach ludowych. Przy tych nie możemy już mówić o akompaniamencie lutni, ale tem pewniej o śpiewaniu. Że Kochanowski znać je musiał, na to chyba dowodów nie potrzeba.

Jak poprzednio, tak i tu świadectw nie mamy wiele. Jeżeli

---

[1]) Rozpr. Wydz. filolog. XII, 404.

[2]) Hulanki nie mogły się obejść bez pieśni, jedne z drugiemi chodzą w parze. Łacińskich takich utworów znajdziemy dosyć u Krzyckiego n. p. albo w książeczce Carmina iocosa non morosa (1560, p. Juszyński, Dykcyonarz II, str. 395—396). Że zaś Polska ówczesna nie wylewała za kołnierz, na to świadectw jest dosyć. Między innemi ciekawe jest powiedzenie biskupa Andrzeja Zebrzydowskiego, że gdyby był zdrów, piłby może, jak to Polska umie (Morawski, A. P. Nidecki, Kraków 1892, str. 45). Przypomniećby tylko warto, że w owej epoce wszystkim narodowościom północnym tę zaletę przypisywano. Włosi zarzucają Niemcom pijaństwo. Luter mówi swym niewybrednym językiem: „Ich fresse wie ein Beheme und saufe wie ein Deutscher". Szekspir zaś mówi o swych rodakach:

Jago. Nauczyłem się jej (pieśni) w Anglii, gdzie są zawołane majstry do kufla. Ani Duńczyk, ani Niemiec, ani nawet opasły Holender nie dotrzyma placu Anglikowi.

Kassyo. To więc Anglicy mają takie tęgie głowy?

Jago. Ba! Kiedy Duńczyk legnie trupem, Niemiec pod ławę się stoczy z przepicia, a Holender odda to, co wypił, Anglik spokojnie każe sobie nalewać nowy puhar. (Otello, akt II, sc. 3).

[3]) Brückner (Mik. Rej, Kraków 1905, str. 23) poprawia dla metrum: sześć dni etc.

nie przechowały się do naszych czasów, nie zostały zapisane pieśni, śpiewane przez ludzi mniej lub więcej wykształconych (lub mających się za takich), przez warstwy wyższe, to tem bardziej losowi temu musiały ulec pieśni, których sfera rozszerzenia nie wychodziła poza obręb warstwy ludowej. Zrzadka tedy znajdujemy w literaturze XVI wieku wzmianki o pieśni ludowej.

Anonim-protestant (1562—1568) wspomina o pieśniach sobótkowych:

Niewiasty na wsi sobótkę nieciły,
Sobie i innym dobrą myśl czyniły.
Więc jedny stare piosneczki śpiewały,
A drugie zasię przez ogień skakały.
(Nr. 52. O sobótce).

O tych „starych piosneczkach“ mówi także i Marcin Urzędów w swoim Herbarzu (1590): „Tamże (scil. podczas sobótki) śpiewają pieśni plugawe, tańcując“ [1]. Plugawości tych pieśni nie trzeba naturalnie brać zbyt dosłownie; zobaczymy później, dlaczego dostał się im taki epitet.

Rey, który tak się kochał w porównaniach, a czerpał je ze sfery najbliższej sobie, przekazał nam, dzięki tej właściwości, jeden zwrot z jakiejś współczesnej sobie pieśni ludowej: „Już wszytki twoje rzeczy, jako ono kmiotówny śpiewają, będą jako złotem przewijane“ [2].

Górnicki w Dworzaninie wychwala muzykę, która krzepi i pociesza ludzi; „stądże owo jest, iż kmieć w gorące dni, śpiewając sobie o lipce, mało pracy a potu czuje. Takież i owa we gzle kmiotówna, która zimie do dnia prząść abo tkać wstaje, nie zdrzymie się śpiewając, a robotę swoję uczyni sobie miłą“ [3]. Wprawdzie Dworzanin jest przekładem. Ale Górnicki, co sam z naciskiem zaznacza, przekładał Cortegiana, zastosowując go do rzeczy polskich. Gdyby ów ustęp o śpiewaniu wydawał się czemś w Polsce niezwykłem, byłby go nie umieszczał. Zresztą Castiglione tak pisze: „Onde spesso i duri lavatori de' campi sotto l' ardente Sole ingannano la lor noja col rozzo ed agreste cantare. Con questo la inculta contadinella, che innanzi al giorno a filare o a tessere si lieva, dal sonno si difende, e la sua fatica fa piacevole“. Zatem oryginał

[1]) Cytuję, niestety, według Wójcickiego, Stare gawędy i obrazy, t. III, Warszawa 1840, str. 98. [2]) Żywot, ed. Mrówki, str. 525.
[3]) Wyd. Turowskiego str. 62.

mówi o śpiewaniu wogóle, a Górnicki z życia polskiego bierze piosenkę o lipce [1]).

Klonowicz w „Worku Judasza“ opowiada, jak burmistrz z chłopami ciągną na pańszczyznę; burmistrz tem jest poczczony, że

naprzód śpiewa
Onę piosnkę oracką, pospólstwo opiewa [2]).

„Oracką“ znaczy tutaj „ludową“ wogóle.

Przy jednej z pieśni kościelnych, zachowanych w rękopisie kórnickim z r. 1551—55. jest uwaga: „Ta pieśń może być śpiewana jako i o słowiku“ [3]); widocznie znana wtedy i popularna piosenka. Czy ją zaliczyć do ściśle ludowych, czy też do szlacheckich? Podział ten w wieku XVI jest już widoczny i pewny, są jedne pieśni, śpiewane tylko przez warstwy wykształcone, szlachtę przedewszystkiem, drugie tylko przez lud. Ale wiele z tych pieśni mogło być znanych i tu i tam; na taką też (sądząc z rękopisu, który o niej mówi) wygląda piosnka o słowiku.

O starej pieśni „Śmierć się wije po płotu, szukający kłopotu“, śpiewanej „żałobliwie“ podczas topienia Marzany, mówi Bielski Joachim [4]). Od tegoż autora dowiadujemy się (pod rokiem 1472), że za jego czasów śpiewali jeszcze chłopi około Szczercowa pieśń staroświecką o pojmaniu i ścięciu Krzysztofa Szafrańca z Pieskowej Skały [5]).

---

[1]) Wiele dalibyśmy dzisiaj za to, żebyśmy mogli znać tenor tej piosenki, jak i innych ludowych. K. W. Wójcicki twierdzi, że jest to znana i rozpowszechniona pieśń:

Z tamtej strony jeziora
Stoi lipka zielona,
A na tej lipce, na tej zielonej,
Trzej ptaszkowie siedzieli.

(Przyjaciel Ludu, rok VII, t. I, nr. 3, Leszno 1840, str. 18, w art. p. t. „Lipa“). My dziś nie mamy tej pewności siebie, jaką miał Wójcicki, aby każdą pieśń ludową uważać za bardzo starą. Może kiedyś będziemy mieli studyum o pieśni polskiej ludowej, to i ta kwestya doczeka się wyjaśnienia. Warto zaznaczyć, że i dawne piśmiennictwo czeskie miało pieśń o lipce: „Stojí lipka v čirém poli listu širokého“ (Vlček, l. c. 272).

[2]) Pisma poet. polskie, ed. Turowskiego, Kraków, 1858, str. 76.

[3]) Bobowski, w Rozpr. Wydz. filolog. XIX, 214.

[4]) Kronika, ed. Turowskiego, I, 70. („Za mej też jeszcze pamięci był ten obyczaj u nas po wsiach...“, t. zn. Bielski widział obrząd i słyszał pieśń w swej młodości). [5]) Tamże, II, 880.

W „Historyi o chwalebnym zmartwychwstaniu Pańskim" Mikołaja z Wilkowiecka[1] znajduje się pieśń żołnierza Pilaxa:

Czuwaj, czuwaj, a nie leży,
Ale grobu pilno strzeży,
Chceszli, byś nie był na wieży,
O głasajże, głasaj, pacholiku miły.

Słowa te robią najzupełniej wrażenie jakiejś pieśni żołniersko-strażackiej; mianowicie pierwsze trzy wiersze tworzą pieśń właściwą, śpiewaną, czwarty zaś jest wołaniem. „Dyalog Częstochowski", który jest jakby rozszerzeniem „Historyi", w uwagach reżyserskich, w „napomnieniu do tego, który dyalog wystawia", wyraźnie mówi: „Żołnierze dani na straż grobu śpiewają staroświecką pieśń: Czuwaj, czuwaj etc." [2]).

Zbierając razem rozproszone rysy, widzimy, że w tych pieśniach, śpiewanych przez ówczesną Polskę, można wydzielić trzy kategorye: pieśni historyczne opowiadające, pieśni miłosne liryczne i pieśni towarzyskie. Te trzy kategorye widzimy też w zbiorze Kochanowskiego.

Po za tem ogólnem określeniem już niezbyt wiele o tych pieśniach powiedzieć można. Zachowały się nam z nich tak drobne fragmenty, że z nich trudno wyrozumieć sposób, w jaki poeta wypowiadał swoje myśli lub uczucia. Co najwyżej tylko z ogólnego stanu poezyi polskiej w tym czasie, z pieśni kościelnych n. p., możemy wnioskować, że zbytniej wartości artystycznej one nie posiadały. Możemy też u niektórych oznaczyć formę. Spotykamy tu kilka rodzajów wiersza: siedmiozgłoskowy („A dla twojej ochoty"), ośmiozgłoskowy („Witołd idzie po ulicy", „Czuwaj, czuwaj, a nie leży"), jedenastozgłoskowy („Cóż czynisz miła, czemu mię frasujesz", „Radabym śmierci, by już przyszła na mię"), trzynastozgłoskowy („Chciejże pomnieć a dobrze baczyć najmilejsza", pieśń o słowiku [3]) i czternastozgłoskowy (pieśń o Macieju królu [4]). W trzech z tych pieśni można odtworzyć budowę zwrotki: zwrotka trójwierszowa,

[1]) Wyd. St. Windakiewicz w Bibl. pis. pol. 1893.

[2]) Juszyński, Dykcyonarz II. 408.

[3]) Kolenda, która się śpiewała na jej nutę, miała to metrum.

[4]) Najprawdopodobniej jest to ta sama pieśń „o węgierskim królu", która jest wspomniana przy Pieśni o małżeństwie 1558 (powtórzonej przez Mrowińskiego w Stadle małżeńskiem, 1561), a w takim razie metrum jej jest wiersz czternastozgłoskowy, jak w pieśni o małżeństwie.

typu 8a 8a 8a (Czuwaj, czuwaj itd.), trójwierszowa, typu 14a 14a 14a (o węgierskim królu) i czterowierszowa (o słowiku). Z tego faktu, jak również i stąd, że to były pieśni śpiewane, możemy śmiało wnosić, że wszystkie miały budowę zwrotkową. Co do melodyi: prócz pieśni o węgierskim królu (której melodya miała być identyczną z melodyą pieśni o małżeństwie, tę zaś mamy w pierwodruku tej pieśni z r. 1556) żadna inna melodyi nam nie przekazała; przewaga wierszów długich, jak i fakt, że pieśni nabożne można było śpiewać na tę samą nutę, świadczą, że melodye te miały charakter więcej poważny, archaiczny, za czem świadczyłby zresztą ogólny rozwój muzyki u nas w epoce wczesnego renesansu. Bliżej jednakże tą sprawą zajmować się nie mogę, nie chcąc wchodzić na teren nie znany mi w tym stopniu, aby coś samodzielnego powiedzieć.

Tak przedstawia się pieśń polska przed Kochanowskim i współczesna mu. Gdzież jest, zapyta czytelnik, ów związek między nią a pieśnią Kochanowskiego, związek, zaakcentowany powyżej?

Związku takiego, iżby Kochanowski naśladował specyalnie tę lub ową pieśń, brał z niej zwroty, wyrażenia, obrazy, wykazać nie można, z tej prostej przyczyny, że żadna z tych pieśni nie doszła do naszych czasów. Ale po za samymi wyrazami związek ten jest, i jest bardzo wyraźny.

U poetów polskich przed Kochanowskim, u tych, których utwory były drukowane, u takiego Reya na przykład, pieśni wcale nie spotykamy. Nie spotykamy tego utworu lirycznego, mającego wyrażać uczucia lub refleksye, podzielonego na zwrotki, przeznaczonego do śpiewu. Utwory takie widzimy dopiero u Kochanowskiego, przed nim zaś w owych pieśniach bezimiennych a popularnych. Fakt to w każdym razie zastanawiający. Że poeta nasz te pieśni znał i interesował się niemi, to jako dowód wystarczy wskazać, że z pięciu pieśni towarzyskich lub miłosnych, z których zachowały się nam drobiazgi, cztery przekazał nam właśnie Kochanowski. Związek Kochanowskiego z życiem wskazywany był już nieraz, ale głównie z wielkiemi wydarzeniami dziejowemi. Życie jednak to także zbiór drobnych faktów, a jednym z takich jest powszechne w owym czasie śpiewanie pieśni. Do tego nawiązuje Kochanowski swoje wiersze, które wyobraża sobie jako śpiewane przy wtórze muzyki. Śpiewano je też istotnie. Znaną była melodya

pieśni „Kto mi dał skrzydła, kto mię odział pióry“ [1]) (I 10), „Wieczna sromota“ [2]) (II 5), „Dzbanie mój pisany“ [3]) (I 3), „Przeciwne chmury“ [4]) (II 1, pieśń o potopie). W wydanych przez Wierzbowskiego Pieśniach z 1. poł. XVII wieku są dwie wzięte z Kochanowskiego, widać były śpiewane. Niewiele to, co prawda; zwłaszcza że pieśń o potopie przejęto wnet do zborów i tam ją śpiewano, więc swój świecki charakter utraciła. Wiemy jednakże, jak mało wiek XVI zostawił nam tych drobnych świadectw o drobnych rzeczach, jak mało mamy wiadomości literackich, nie odnoszących się do wielkich wypadków dziejowych. Sądząc z ogromnego wpływu, jaki Pieśni wywarły na poezyę po Kochanowskim, między niemi zaś zwłaszcza ostatnia pieśń Sobótki, możemy przypuścić, że i śpiewanie tych utworów było rozpowszechnione. Ale nawet gdyby tak nie było, to fakt ten wcale nie zrywa związku pieśni Kochanowskiego z jej popularną poprzedniczką. Związek ten jest dalej widoczny w treści, te same grupy możemy wyróżnić u Kochanowskiego, co w tamtych pieśniach.

Dalej się nie posuwamy. Nie mamy zamiaru wykazywać zależności, ale związek, podobieństwo rodzajów.

*

* *

---

[1]) Na tytule Katalogu książąt i królów polskich, znanego do niedawna tylko ze wzmianki u Juszyńskiego (II 427, wydanego obecnie przez Glogera w 4 tomie Encykl. staropolskiej p. w. Pieśni), znajdują się słowa: „Śpiewanie może być, jako Kto mi dał skrzydła“.

[2]) Przyborowski (Jana Kochanowskiego Pieśń o potopie, studyum bibliograficzne, Ateneum 1876 I, str. 670) podaje, że na wydaniu Pieśni Nowej o zbrodniach i okrucieństwie żydowskiem zamieszczono zalecenie, że śpiewać ją należy na nutę: Wieczna sromota.

[3]) Z cyt. fraszki Pudłowskiego widzimy, że pieśń była przed r. 1585 bardzo popularną. Śpiewano ją jeszcze w w. XVII (Windakiewicz, Pieśni i dumy, str. 346).

[4]) Klonowicz na końcu przedmowy do Flisa powiada: „Chcesz li, możesz tego Flisa śpiewać na tę nutę, jako: Przeciwne chmury słońce nam i t. d.“ (ed. Węclewskiego, Chełmno 1862, str. XVI). Natomiast słowa Klonowicza w Żalach nagrobnych:

> Aliści też rzemieślniczek, by co uczonego,
> Śpiewa rymy przyniesione z Parnasu sławnego

nie odnoszą się (jak mniemał Przyborowski l. c. str. 669—670 i Nehring, Jan Kochanowski, str. 52) do Pieśni, ale najwyraźniej do Psalmów.

Z tego też stanowiska należy się zapatrywać na stosunek Sobótki [1]) do pieśni ludowej. Kwestya to poruszana już nieraz i oddawna, a jej historya jest niejako ilustracyą ewolucyi, której podlegała historyografia literatury polskiej, ilustracyą każdorazowej metody i mody. A kwestya to ciekawa i ważna. Od jej rozwiązania zależy jeden z najważniejszch rysów w charakterystyce Kochanowskiego-poety, a przez to znowu jeden z najważniejszych rysów w charakterystyce poezyi polskiej XVI wieku: stosunek do poezyi ludowej.

Dwa rozwiązania tej sprawy podawano dotąd. Oba skrajne: jedna grupa historyków literatury bez zastrzeżeń przyznaje Sobótce charakter ludowy, druga jej go odmawia, widząc w poemacie przeważające wpływy klasyczne. Grupa pierwsza pozostaje pod wpływem pojęć romantycznych, druga należy do epoki „krytycznej“.

Rozpoczyna ten szereg H. Cegielski. Kiedy w epoce romantyzmu pieśń ludowa była na ustach wszystkich (chociaż jej nie znano jeszcze zbyt dokładnie), wtedy Cegielski mógł wypowiedzieć takie zdanie: „Poemat ten będzie piękną pamiątką zwyczaju narodowego. Świadczy bowiem, jak ściśle Kochanowski z ludem był połączony, jak dla niego tylko i śród niego śpiewał. Co w życiu ludu znalazł poetycznego, to ze strony poetycznej umiał uchwycić i wznieść do ideału, by naród swój narodową napawać słodyczą. Serce ludu rozkoszą napawało się, widząc zwyczaje swoje, uroczystości i pieśni, w języku ojczystym przez pierwszego poetę uidealizowane!... Może niezupełnie niepodobnem byłoby do prawdy, gdybym przypuścił, że niejedna piosnek tych cząstka, w formie mniej wykończonej, w ustach ludu już żyła i że wieszcz nasz poetyczniejszym ją tylko ozdobił kolorytem“ [2]). W kilka lat później Kraszewski stanął na tem samem stanowisku: „Kochanowski jeden daje przykład studyowania natchnień gminu w XVI wieku i jeden tylko tworzy w jego duchu, nie rojąc sobie jakiegoś konwencyonalnego, pastuszego ludu, ale z prawdziwego biorąc wzory“ [3]). Pogląd ten

---

[1]) Prof. Brückner używa nazwy „Sobótki“ nie „Sobótka“ (Hist. liter. pol. I. 186, Prace filolog. V. 655), twierdząc, że poemat tak się pierwotnie nazywał. Ponieważ jednak sam Kochanowski mówi w wierszu „Na swe księgi do Łaskiego“ „Sobótka paniom służy“, przeto lepiej zapewne będzie tej nazwy się trzymać.

[2]) Przyjaciel Ludu, Leszno 1837, 53 i i. (cyt. według Rymarkiewicza str. 50).

[3]) Nowe studya literackie, 1843, II. 62 (cyt. według Chmielowskiego, Studya i szkice z dziejów literatury polskiej, Kraków 1890, serya I, str. 81).

długo się utrzymywał, a pieśń o sobótce „uważana była za różaną jutrzenkę na niebie naszej poezyi narodowej, w której pierwiastek ludowy wielką kiedyś miał odgrywać rolę“ [1]. Wiszniewski twierdził również, że „pieśni świętojańskie są wzięte z ust ludu“ [2], gorszy się tylko klasycznym przydatkiem, mitem o Filomeli, który nazywa „szkaradną powieścią“. Kiedy już pieśni ludowe poznano lepiej, kiedy już zebrano ich dość znaczną liczbę, poglądy romantyczne na poezyę ludową, na jej piękności, na jej dzieje, przetrwały sam romantyzm. Pod romantycznemi też auspicyami narodziło się studyum Rymarkiewicza [3], właściwie jedyna dotąd praca o pierwiastkach ludowych w Sobótce, nie zadowalniająca się gołosłownemi twierdzeniami, ale badająca. Więc choć wiele jej twierdzeń i dowodzeń zaliczymy dzisiaj do dziwactw, zostaje jeszcze dosyć takich szczegółów, które ją każą traktować poważnie i jako rzecz naukową, choćbyśmy się z nią nie zgadzali.

Z czterech rozdziałów książki drugi i czwarty (Układ, Artyzm) są dla nas w tej chwili obojętne, więcej już zajmuje nas rozdział trzeci (Podstawa), najwięcej pierwszy (Rodowód Pieśni świętojańskiej).

„Podstawa Pieśni świętojańskiej“, t. zn. obrząd sobótki. Pomijamy tu tłumaczenie samego obrzędu, podane przez autora; rzecz dziś przestarzała, pochodzi w swych wywodach z tej epoki, kiedy to w tłómaczeniu wszystkich mitów, wierzeń, obrzędów, zwyczajów, cały świat uczony i mniej uczony przysięgał na Maksa Müllera, i z tej epoki, kiedy w piśmiennictwie naszem mania etymologizowania święciła orgie. Pomijamy oczywiście także przypisywanie Kochanowskiemu myśli i zamiarów, których on mieć nie mógł (mianowicie chęci stworzenia utworu tak symbolicznego, jak symboliczny był niegdyś obrzęd sobótkowy), domyślanie się w całości poematu i w jego szczegółach „idei“. Dążność to w dawniejszym okresie krytyki naszej powszechna, zwłaszcza w krytyce poznańskiej. Zdobyczą konkretną tego rozdziału jest (w odniesieniu do utworu

---

1) Chmielowski, Studya i szkice, I 81.

2) Hist. liter. VII. 75.

3) Najpierw w Ateneum 1876, następnie rozszerzone i uzupełnione jako osobna książka p. t. „Jana Kochanowskiego Pieśń świętojańska o Sobótce, wedle wydania Andrzeja Piotrkowczyka R. P. 1617 objaśniona i oceniona przez prof. Dra Jana Rymarkiewicza. Wydanie jubileuszowe. Poznań 1884.“ Korzystam z tej redakcyi.

Kochanowskiego) skonstatowanie w obrzędzie sobótki kilku cech, które znajdziemy w poemacie: palenie ognia, skakanie przezeń lub taniec w około, śpiewanie pieśni przez dziewczęta, charakter miłosny (przeważnie) tych pieśni.

Rozdział pierwszy poświęcony jest wykazywaniu rodzimego pochodzenia Sobótki i dowodzeniu, że poemat ten nie powstał pod wpływem autorów klasycznych [1]. Rodzimość jest dla Rymarkiewicza mniej więcej synonimem ludowości i odwrotnie. Stąd dla udowodnienia, że Sobótka z rodzimego powstała gruntu a nie z klasycznego, idzie po argumenty do poezyi ludowej, i do zwyczajów ludowych. Zwraca najpierw uwagę na to, że Sobótka powstała w Czarnolesie, następnie że Panny śpiewające używają nieraz w pieśniach wyrażeń i zwrotów, opartych na ojczystych, swojskich przysłowiach, a wreszcie na ten fakt, że tych pieśni „rysy familijne do rysów familijnych, do ducha, do temperamentu, do zacięcia i do wyrazu niekiedy pieśni ludowych, swojskich tak są bardzo podobne“ [2]. Ten ostatni argument jest oczywiście najważniejszy, najwięcej też miejsca zajmuje [3]. Autor zestawia prolog i dwanaście pieśni Sobótki z takiemi pieśniami ludowemi, które jego zdaniem są do tamtych podobne, mają ten sam nastrój i charakter, te same motywy i podobne — w swoich warunkach — tych motywów opracowanie. Ostateczny rezultat jest taki: „Śpiewy Kochanowskiego ze śpiewkami ludowemi, swojskiemi, na wspólnem, na jednem i temsamem tle duszy się rozwijają... Nie słyszymy w nich wprawdzie wyraźnego, ni dokładnego, fonograficznego jeszcze odgłosu pieśni swojskich: ponieważ te przyzostały na pierwotnym stopniu swojej improwizacyi, podczas kiedy pieśni artysty-poety, acz z tego samego tła a nawet z tego samego tonu wyszły, w dalszym swym biegu na dzieła artystyczne się przekształciły. Tyle jednakże jest pewną, że początek obojga jest wspólny“ [4]. Rymarkiewicz stawia tu sam pytanie: „Czy, malując uczucia ludu, korzystał Kochanowski świadomie z utworów ludowych? Innemi słowy, czy znalazłszy u ludu odpowiedni motyw, w dalszem rozwinięciu jego szczegółów korzystał także z obrazów i wyrażeń pieśni ludowych, czy też przybierał

---

[1]) Przed pierwszą redakcyą studyum Rymarkiewicza pojawiła się w r. 1875 praca Chmielowskiego (ob. niżej), poświęcona głównie wykazywaniu reminiscencyj i wpływów klasycznych na Sobótkę; z tą to pracą Rymarkiewicz polemizuje.

[2]) Str. 54. [3]) Str. 54—65. [4]) Str. 65—66.

do nich ozdoby i stroje klassyczne?" [1]). Na to pytanie (odpowiada) będzie można dać ścisłą odpowiedź wtedy, gdy będziemy mieli zebrane pieśni ludowe polskie i pobratymcze, a jeszcze lepiej zbiór pieśni ludowych z czasów Kochanowskiego, zwłaszcza sobótkowych. Na razie zaś powiedzieć można, „że jak całość pomysłu, tak też materyał, czyli materyą do śpiewów swoich, wziął Kochanowski z dziedziny pieśniarstwa ludowego. Ale tę materyą przykrawał czyli modelował bądź na model swojszczyzny, bądź też na model klassycyzmu, stosownie do tego, jak właściwiej, ozdobniej a niekiedy dobitniej przez to wydać zdołał to, co zamierzał" [2]). „Brał bezpośrednio śpiewki wiejskie za materyał i za podstawę do swoich śpiewów w Sobótce; ale polerował je i dostrajał do tego tonu, jaki dziełom sztuki w owym czasie był koniecznie potrzebnym" [3]). „Treść i formę śpiewów ludowych z obrzędu Sobótki za podstawę i wzór dla swego utworu obrawszy, wedle nich śpiewy swoje miłosne uformował i złożył" [4]).

Inne zdanie głosi druga grupa historyków literatury. Tworzą ją Chmielowski [5]) i Bruchnalski [6]). Prawda że obaj robią pewne koncesye na rzecz pierwiastków ludowych w Sobótce, ale ograniczają je do minimum, główną zaś rolę w powstaniu Sobótki i w formowaniu się jej kształtów przypisują pierwiastkom klasycznym. Czyli innemi słowy: odmawiają poematowi tej cechy ludowości i rodzimości, które mu przypisuje pierwsza grupa historyków.

Chmielowski pierwszy (w r. 1874) zajął się Sobótką dokładniej. Idąc zaś za wzorem Przyborowskiego, którego studyum o Kochanowskim (1857) pierwsze zwróciło dokładniej uwagę na reminiscencye klasyczne w pismach poety (przedewszystkiem we Fraszkach), tych reminiscencyj głównie w Sobótce poszukiwał. Znalazł je też w znacznej liczbie, tak w szczegółach, jak i w założeniu, w genezie poematu. W szczegółach znalazł pożyczki i naśladowania z Owidiusza, Horacego, Wergilego, Tybulla — poczet obfity [7]). Co do genezy poematu, to wskazał na ten fakt, że i w Rzymie były uroczystości niemal identyczne z sobótkami (Parilia, Palilia); o uroczystościach tych Kochanowski znalazł wzmianki u Tybulla i Pro-

---

[1]) Str. 66. [2]) Tamże. [3]) Str. 67. [4]) Str. 176.

[5]) Sobótka. Zestawienie dwu wieków i dwu indywidualności (Tygodnik illustr. 1875; następnie: Studya i Szkice I. str. 80—101).

[6]) Pojęcie i znaczenie poezyi u poetów polskich XVI wieku, str. 11.

[7]) Str. 86, 91, 92, 93, 95.

pereyusza, obszerny zaś ich opis w „Fasti“ Owidyusza [7]). Stosunek do rzeczywistej, prawdziwej sobótki jest ten, że Kochanowski we wstępie do poematu daje króciutką część opisową samego obrzędu, ale opis ten jest ubogi w szczegóły, ogranicza się do momentów najniezbędniejszych, potrzebnych do uprzytomnienia sobie miejsca i czasu akcyi; dalej nie sięga, nie daje „wiernego odwzorowania zwyczajów wieśniaczych w wieczór świętojański, jak to później w trzy wieki blizko uczynił Seweryn Goszczyński“ [1]). Chmielowski ubolewa nad tem, bo gdyby Kochanowski był tak postąpił, jak Goszczyński, to „na tem zyskałaby nietylko poezya, ale i etnografia“ [2]).

Ale „Kochanowski nie uważał zwyczajów ludowych, którym się przypatrywał, za godne uwiecznienia w całej ich wielostronnej charakterystyce. Jako bystry obserwator, nie mógł nie czuć, że w tych zwyczajach jest jakaś struna poetyczna, na której nie wstyd „poecie“ przegrywać; ale jako czciciel wzorów starożytnych nie chciał może przeniewierzyć się im, nadając odrębne, oryginalne kształty estetyczne temu, co zaobserwował“ [3]).

„Widział skarby poezyi ludowej swego narodu, ale skarby te oprawiał w ramki estetyczne, do których przywykł przez cały wiek młodzieńczy, dla których musiał nieraz drogie klejnoty obciosywać, a tem samem zmniejszać ich wartość“ [4]).

Ostatecznie tedy dochodzimy — pomimo pewnych nieznacznych zastrzeżeń [5]) — do przekonania, że Kochanowski miał pod ręką cenny materyał, ale pod wpływem klasyczności nie skorzystał z niego.

Krótko dotknął tej kwestyi Bruchnalski, a rozwiązał ją w tym samym duchu, co Chmielowski: „Sławienie „Sobótek“ Kochanowskiego z tego powodu, że w nich po raz pierwszy „Musa docta“ złotego okresu raczyła zwrócić uwagę na lud polski, jest uzasadnione tylko do pewnego stopnia. Nikt nie wątpi, że do poetycznej duszy czarnoleskiego śpiewaka, tęskniącego sercem, a nie z mody humanistycznej tylko, do „dulce otium“, powinno było przemówić również poetyczne życie „wsi wesołej, wsi spokojnej“ z „trefnemi pląsami“ i „ucieszną pieśnią“, — że przypatrując się im, mógł się zachęcić i „boski poeta“ do pisania „Sobótek“, — ale każdy musi za-

[1]) Str. 82—83. [2]) Str. 85. [3]) Tamże. [4]) Str. 84
[5]) Str. 85. [6]) Str. 80—81

pytać, czy byłby się odważył bez skrupułów dla swego pojmowania sztuki na wprowadzenie tych „ludi agrestes“ do świątyni poezyi i na opiewanie ich lutnią uczoną, gdyby nie było podobnego przykładu w poezyi klasycznej? Są w Propercyuszu, Tybullu i „Fastach“ Owidyusza „Parilia“, „Palilia“, są skakania przez zapalone stosy wśród pieśni pasterskich, - więc i powstanie „Sobótek“ ma uzasadnienie w smaku klasycznym, nie w jakimś wymarzonym zwrocie do poezyi ludu“.

Tak się przedstawiają dwa mniemania o tej samej rzeczy. Są one — mimo zastrzeżeń i ograniczeń — wprost sobie przeciwne. Bo jakkolwiek ci autorowie, którzy widzą w Sobótce utwór o charakterze ludowym, przyznają jej cokolwiek klasyczności, i na odwrót, to jednak ostateczny rezultat ich wywodów jest po jednej stronie: Sobótka jest utworem przeważnie i wybitnie rodzimym i ludowym; po drugiej: Sobótka jest tak samo utworem „klasycznym“, przepojonym wpływami literatury starożytnej, jak cała ówczesna poezya polska.

Pomiędzy temi dwoma zdaniami, tak jak je pojmują ich autorowie, zgody być nie może. Gdybyśmy dla ich pogodzenia stanęli w pośrodku i obu stronom przyznali trochę słuszności, ażeby z pomocą takiego kompromisu dojść do celu, to byłoby to jedynie wybiegiem, ale nie wyjściem z sytuacyi, byłoby wygodnem trzymaniem się złotego środka. Chcąc dojść do jakiegoś rezultatu, należy wyniki dotychczasowych studyów poddać rewizyi. Możemy się przytem ograniczyć do rozpraw Rymarkiewicza i Chmielowskiego, jako typowych i jako takich, które badają, dowodzą i argumentują, podczas gdy inni autorowie wygłaszają zdania, nie uzasadniając ich bliżej.

Więc najpierw co do Rymarkiewicza. Zestawia on pieśni Sobótki z rozmaitemi dzisiejszemi pieśniami ludowemi, i na tej podstawie dochodzi do przekonania o tożsamości tonu i nastroju jednych i drugich. Otóż w tem zestawieniu są dwa błędy metodyczne, które całemu dowodzeniu podcinają nogi.

Tożsamość motywu nie stanowi jeszcze o podobieństwie dwóch utworów lub zależności jednego od drugiego, tylko cały sposób opracowania i przedstawienia; pod tym względem zgodziłby się można z Rymarkiewiczem co do prologu, pieśni czwartej i dziesiątej [1]), a i to tylko do pewnego stopnia. Albowiem nawet tę zgodę obala

---

[1]) Str. 54—55, 56—57, 62.

błąd drugi: nieuwzględnienie momentu chronologicznego. Sobótka powstała w drugiej połowie XVI wieku. Pieśni, na które się Rymarkiewicz powołuje, zostały zapisane [1]) w wieku XIX. Kiedy jednak powstały? — nie wiemy.

Pieśń polska ludowa czeka na swoją historyę. Dopóki jej nie mamy, możemy operować na tem polu jedynie przypuszczeniami lub wiadomościami fragmentarycznemi, a wnioski, stąd wyciągane, będą miały wartość warunkową. Zbieracze naszych pieśni dawniejsi każdą pieśń ludową skłonni byli uważać za bardzo starą, nie zatrzymując się nawet na epokach bliższych, ale śmiało wkraczając w erę pogańską, przedchrześcijańską. Dzisiaj stoimy na stanowisku innem, nie idąc zresztą w krytycyzmie za daleko, bo niewątpliwie pewna liczba śpiewów ludowych ma długą historyę. Ale ponieważ rzecz ta nie jest jeszcze ustaloną, ponieważ nie mamy pewności, przeto nie możemy takimi argumentami posługiwać się dla dowiedzenia tezy, o którą chodzi.

Przypatrując się pieśniom, przytoczonym w studyum o Sobótce, nie trudno dostrzedz, że pieśń „Już wieczór teraz krótki" [2]), która ma odpowiadać prologowi poematu Kochanowskiego, jest najwidoczniej pieśnią literacką i to powstałą najwyraźniej pod wpływem... Sobótki Kochanowskiego! Książkową, literacką jest także pieśń „Śpiewa słowik, śpiewa, nim słoneczko wschodzi" [3]), a cały jej ton i styl świadczy, że powstała najwcześniej przy końcu XVIII wieku, jeżeli nie w XIX. Piosenka „Pojedziem na łów, na łów" [4]) jest typowo szlachecką, nie ludową — nie sięga po za wiek XVII wstecz. Pieśń zaś „Śpiewam ja se, śpiewam, niby to wesołam" [5]) jest tak nieludową, takie ma cechy sztuczności i pretensyi, do tego zaś tak najwyraźniej nosi na sobie ślady XIX wieku, że wprost wydziwić się nie można, jak mógł ktokolwiek wziąć ją za produkt poezyi ludowej.

Możnaby kwestyę postawić inaczej. Rymarkiewicz czuł dobrze, że ludowość Sobótki wtedy dopiero okazałaby się we właściwem świetle, gdybyśmy znali poezyę polską ludową z XVI wieku [6]). To też gdy porównywa Sobótkę z dzisiejszemi pieśniami, nie ma za-

---

[1]) Rymarkiewicz cytuje zbiory: Kolberga, Lipińskiego, Wacława z Oleska, Wójcickiego, Paulego.

[2]) Str. 54—55. [3]) Str. 57. [4]) Str. 59.

[5]) Str. 61. [6]) Str. 66.

miaru wykazywać ścisłej zależności i naśladowania, ale chce pokazać, że charakter, nastrój, ton zasadniczy Sobótki jest taki sam, jak naszych dzisiejszych pieśni ludowych. Na taki pogląd możnaby się nawet do pewnego stopnia pisać. Tylko naturalnie trzebaby o tem pamiętać, że ta ludowość dzisiejszej pieśni ludowej jest wytworem historycznym, a więc czemś podległem zmianie, a nie jakiemś zjawiskiem wiecznem, zawsze tem samem. Więc charakter naszej pieśni ludowej dzisiaj jest taki, a sto, dwieście lat temu był zapewne inny, za sto, dwieście lat będzie z pewnością inny. Zatem jeżeli mówimy, że Sobótka, utwór XVI wieku, ma cechy poezyi ludowej, takiej, jak ją znamy dzisiaj: to określenie takie będzie raczej fejletonowe aniżeli naukowe, mówiące o Sobótce, ale nie tłómaczące jej, nie wyjaśniające.

Opinia, głosząca brak t. zw. pierwiastków ludowych w Sobótce i wywodząca ją wyłącznie z klasyczności, grzeszy najpierw nadmiarem krytycyzmu, co jest ostatecznie równie szkodliwe, jak jego brak. Dalej nosi ona na sobie piętno tego kierunku w naszej historyografii literackiej, który, zatapiając się w rzeczy drobne (czego naturalnie nikt nie potępi), nieraz jednakże, zapatrzywszy się w drobiazgi, tracił z oczu całość. Stąd to błędne pojmowanie różnych „wpływów“, „pożyczek“, „reminiscencyj“, które w ostatecznym rezultacie sprawiło pewne szkody. Stąd to mogło się wyrodzić przekonanie, że skoro w Sobótce jest tyle a tyle reminiscencyj z poetów łacińskich, przeto Sobótka nie jest „rodzimą“, „ludową“, ale „klasyczną“. Wreszcie opinia ta grzeszy ciasnem pojmowaniem momentu ludowego w poezyi artystycznej; najjaskrawiej objawiło się to w tej pretensyi do Kochanowskiego, że nie opisał dokładnie całego obrzędu sobótki, że nie przekazał dzisiejszym etnografom świadectw historycznych o sobótce.

Jakże dzisiaj możemy się na rzecz całą zapatrywać?

Przedewszystkiem odrazu należy usunąć na bok rzekomy klasycyzm Sobótki. Rzekomy, pomimo mitu o Filomeli i pomimo tylu a tylu reminiscencyj z poetów łacińskich, pomimo faunów leśnych, którzy jakoby się zabłąkali w lasy polskie. Nie ilość reminiscencyj rozstrzyga o charakterze poematu i nie tą drogą dojdziemy do określenia stosunku epoki Odrodzenia do starożytności. Sobótka, jako całość, jako koncepcya, jest tak odległą od wszystkiego, co nam przekazała literatura starożytna, że za „klasyczną“ uważać jej żadną miarą nie można; nic podobnego do niej tam nie znajdziemy.

a zestawienie Sobótki z ustępem w „Fasti“ zestawia dwie rzeczy tak różne i różnorodne, że możemy je pominąć, nie zatrzymując się nad niem dłużej.

Sobótka nie jest „deklamacyą“ na dany temat z lektury; wypłynęła ona z życia i z ducha poety. Kochanowski „przeżył“ swój poemat, i dla tego, chociażby podobieństw i wpływów było znacznie więcej, aniżeli jest, Sobótka jest utworem na wskróś oryginalnym.

Nie mamy niestety dla zrozumienia i wyjaśnienia twórczości Kochanowskiego takich środków pomocniczych, jakimi rozporządzamy przy poetach XIX wieku, autografów, listów, pamiętników i t. p. Stąd nie możemy u Kochanowskiego obserwować procesu powstawania poematu, od tajemniczej chwili pierwszego drgnięcia umysłu, pierwszego uderzenia jakąś pobudką, aż do chwili zupełnego wykończenia utworu, tak jak to możemy robić przy badaniu poezyj Mickiewicza lub Krasińskiego. Mamy jedynie fakt dokonany, skończony, mamy poemat, i z niego tylko musimy wyczytać jego historyę. Na szczęście wiele z utworów Kochanowskiego ma tę właściwość, że można z nich wyczytać wiele, a między innymi ma ją w wysokim stopniu Sobótka. Jej prolog, taka na pozór sucha, króciutka relacya, proste opowiadanie, jest przy całej swojej szkicowości taki żywy, taki plastyczny i wyrazisty, że z niego najwyraźniej widzimy, jak silne wrażenie wywarł na Kochanowskim obrzęd sobótki, jak przemówiła do jego duszy poezya tego obrzędu. I stąd wyszedł pierwszy popęd, pierwsza myśl napisania Sobótki. Życie ją wywołało, nie Owidyusz ani Tybullus.

Teraz dopiero mógł przyjść wpływ pisarzów starożytnych, wpływ na formę poematu, na sposób wypowiadania myśli przez poetę. Tak było nieraz u Kochanowskiego. Ale tak nie było z Sobótką. Owidyusz opisuje święto Pariliów, Kochanowski nie opisuje sobótki. Kochanowski daje kilkanaście pieśni, które sobie należy wyobrazić na tle obrzędu. Otóż te pieśni, jeżeli pod jakim wpływem powstały, to tylko pod wpływem pieśni ludowych, śpiewanych podczas sobótki. Odbiegają one tak dalece od typu, do którego przyzwyczaiły nas literatury starożytne, że tam dla nich wzoru szukać nie możemy. Jest w nich przyroda, wieś i lud polski, skreślone rysami tak prawdziwymi i tak naturalnymi, przedstawiają świat tak zgoła różny od starożytnego, że choćby w szczegółach było reminiscencyj klasycznych nie wiem ile, to całość zawsze zostanie najzupełniej nieklasyczną, nowożytną.

Odbiega też Sobótka wogóle od tego typu, który dominuje w poezyi Kochanowskiego: jest w niej przeważna ilość pieśni miłosnych, ale nie egotycznych. Wszystkie pieśni miłosne, które dotąd spotkaliśmy u Kochanowskiego, biorą punkt wyjścia od samego poety, czy to będą utwory szczere i prawdziwe, oparte na rzeczywistych kolejach jego spraw sercowych, czy też przekłady erotyków starożytnych. Wszędzie mamy do czynienia z liryką egotyczną. Tutaj jedyna pieśń o Dorocie może być zaliczona do tej grupy, wszystkie inne są różne: poeta przenosi się w duszę obcą, i jej uczuciom daje wyraz, jej myśli wypowiada. A co najciekawsze: jest to dusza kobieca. Prawda, że pieśni: „Słońce już padło“ (I 17) i „Kiedy sie rane zapalają zorza“ (Fragm. 8) także włożone są w usta kobiece, ale obydwa te utwory są przerobieniami z poezyi łacińskiej, w której już zresztą były tylko „deklamacyami“. Są też czysto konwencyonalne i szablonowe, pomimo przypisywanego im romantycznego charakteru.

Otóż pieśni w Sobótce stanowią w poezyi Kochanowskiego nowość i typ odrębny. Szukając wytłumaczenia tego faktu, zaczepiamy znowu o życie, o obrzęd sobótkowy, o pieśni, tam śpiewane. Nie można wpływu ludowych śpiewów sobótkowych na poemat Kochanowskiego dowieść bezpośrednio, wykazać tożsamości motywów i sposobu ich opracowania, skoro te śpiewy do naszych czasów nie doszły. Ale wolno nam rozumować i wnioskować z pewnem zbliżeniem się do prawdy. Świadectwa z XVI wieku wyraźnie stwierdzają, że podczas sobótki śpiewały kobiety[1] u Kochanowskiego tak samo. Jakie to były pieśni, nie wiemy. Anonim nazywa je staremi, Urzędów plugawemi. „Plugawemi“ mogły być dla purytanina jedynie pieśni miłosne (nie wchodzę naturalnie w rzecz o tem, jaka to była miłość i jaki jej rodzaj), boć chyba pieśni pogańskich prawdziwych wtedy już nie było, a historycznych zapewneby nasz autor plugawemi nie nazwał. Stał on na tem samem stanowisku, co Frycz, i autor książeczki „O panieństwie“. Przypatrując się dzisiejszym

[1]) Powyżej zacytowaliśmy Anonima-protestanta i Marcina Urzędowa. Ze świadectwa tego ostatniego przytoczyliśmy tylko jedno zdanie; cały ten ustęp brzmi: „Tego obyczaju pogańskiego do tych czasów w Polsce nie chcą opuszczać niewiasty, bo takież to ofiarowanie tegoż ziela (scil. bylicy) czynią, wieszając, opasując się niem. Święta też tej djablicy (scil. Dyanny-Artemis) święcą, czyniąc sobótki, paląc ognie, krzesząc ogień deskami, aby była prawa świętość djabelska. Tamże śpiewają pieśni plugawo, tańcując, a djabeł też skacze, itd.“

pieśniom sobótkowym, widzimy, że są to pieśni miłosne, czasem tylko zjawia się śpiew inny, np. religijny na rozpoczęcie samego obrzędu. Sobótka jest zwyczajem zamierającym; dzisiaj już na znacznej przestrzeni ziem polskich sobótki się nie pali. Otóż jako o zwyczaju zamierającym możemy śmiało twierdzić, że nie ulegał on w ostatnich wiekach większym zmianom; nie rozwijał się, więc nie wciągał w siebie nowych elementów, zamierał, a więc zostawał przy formach dawnych. Na tej podstawie możemy twierdzić, że jak dzisiaj, tak i w XVI wieku główny zrąb śpiewów podczas sobótki tworzyły pieśni miłosne, śpiewane przez kobiety. Związek Sobótki Kochanowskiego z tym faktem jest aż nadto widoczny, i on sam dostatecznie nam wyjaśnia jej charakter inny, aniżeli dotychczasowych utworów naszego poety.

Jak daleko sięga ten związek, na to nie można dać odpowiedzi pewnej, skoro się nie zna tych śpiewów ludowych. Ale znowu poemat sam daje nam pewne co do tego wskazówki. Wtręty klasyczne (Filomela, faunowie, bogini), jak również cała dykcya, styl, język Sobótki, wreszcie jej poziom umysłowy, wykluczają przypuszczenie, jakoby Kochanowski posiłkował się śpiewami ludowymi, jakoby je naśladował. Takiej postaci ówczesna pieśń ludowa mieć nie mogła, jak jej nie ma i dzisiejsza. Wpływ poezyi ludowej objawia się tu w wyborze tematu, w przewadze pieśni miłosnych, śpiewanych przez panny, wreszcie może w wyborze formy wiersza ośmiozgłoskowego; dalej nie sięga [1]). Niektóre zwroty robią na nas dzisiaj wrażenie jakby ludowych:

Komum ja kwiateczki rwała,
A ten wianek gotowała?

Albo:

Będę nad wami siedziała,
I tym czasem kwiatki rwała. —

ale jest to ostatecznie złudzenie. Jeżeli w dzisiejszej poezyi ludowej znajdziemy wiersze o podobnym tonie, to jeszcze nie dowód, że tak było w XVI wieku; kto wie, czy stosunek nie był tu odwrotny, t. zn. że z poezyi artystycznej podobne wiersze przeszły do ludowej.

---

[1]) Przytoczone przez Rymarkiewicza (str. 53—54) zwroty jakoby ludowe, bynajmniej nie są i nie były wyłącznie ludowymi.

Taki jest stosunek Sobótki do pieśni ludowej. Nie można na tej podstawie twierdzić, że moment ludowy z Sobótki jest wykluczony, że wyszła ona z ducha klasycyzmu, bo owszem pierwiastki ludowe są w niej reprezentowane silnie. Ale nie można też Kochanowskiego uważać za romantyka, wyprzedzającego romantyzm o półtrzecia wieku. Nie można po prostu przenosić do XVI wieku naszych pojęć z XIX. Wprowadzanie pierwiastków ludowych do poezyi romantycznej było świadome, sztuczne, było wynikiem pewnego poglądu na sztukę. W wieku XVI tego nie było; poezya nasza ówczesna dużo ma w sobie elementów ludowych, więcej niż się zwykle przypuszcza, ale chłonęła je w siebie niejako nieświadomie. Rzekoma niechęć klasycyzmu ówczesnego do tej strony życia jest raczej wymysłem naszym, którego genezy szukać należy jeszcze w walce pojęć romantycznych z klasycznemi w pierwszej połowie XIX wieku.

* * *

Drugiem źródłem, z którego wypłynęły pieśni Kochanowskiego, jest literatura starożytna. Ten bieg rzeczy właściwy jest całej literaturze renesansowej. Przedstawia ona bardzo interesujący widok połączenia pierwiastków nowożytnych, narodowych i indywidualnych, ze starożytnymi. Od stosunku, w jakim to połączenie nastąpiło, zależy synteza tej literatury. Stąd to w badaniu poezyi polskiej XVI wieku taką ma wagę wyróżnienie pierwiastków starożytnych i zdefininiowanie ich wpływu, większą daleko, aniżeli np. dla literatury Stanisławowskiej zbadanie wpływu francuskiego, lub dla romantycznej niemieckiego i angielskiego. Poczucie tego znaczenia w naszej historyografii literackiej jest silne i znaczny jest poczet prac, poświęconych rozpatrywaniu elementów starożytnych w renesansowej poezyi polskiej. W szczególności zaś co do Kochanowskiego prac takich jest istotnie bardzo wiele [1]).

Pożyczek i reminiscencyj, przekładów i naśladowań ze starożytnych autorów wykazano u Kochanowskiego dosyć; akrybia filo-

[1]) Oprócz monografii St. Tarnowskiego i Plenkiewicza wymieńmy Przyborowskiego (Fraszki), Loewenfelda (utwory łacińskie), Parylaka (Pieśni), Kallenbacha (Elegie, Odprawa), Nehringa (Odprawa, Treny) Brücknera (Fraszki, Pieśni i i.), Chmielowskiego (Sobótka), Pawlikowskiego (Elegie), Sasa (utwory łacińskie), Zatheya (Fraszki), Kubika (Treny), Schneidra (Treny).

logiczna zapewne niejedno jeszcze wykaże. Otóż aby nie nosić drew do lasu, nie mam zamiaru ani chęci badać Pieśni z tego stanowiska [1]). To, co dotąd wykazano, wystarcza aż nadto, aby sobie wyciągnąć z tego wnioski co do sposobu, w jaki Kochanowski korzystał z poezyi starożytnej, i jaki to miało wpływ na niego. Przyczem naturalnie muszą odpaść drobiazgi czysto zewnętrzne i przypadkowe — nie mówiąc już o tem, że wiele podobieństw okaże się złudą — a pozostaną jako podkład badania rzeczy istotne, te, przy których można naprawdę mówić o wpływie.

Wiemy już, co Kochanowski rozumie przez pieśń, i co wciela do Pieśni. Otóż szukając dla niej wzoru w starożytności, natrafiamy na Horacego. I przy nim zostajemy, nie szukając innych, bo Horacy sam, i tylko on, powołał pieśń Kochanowskiego do życia. Żaden inny autor starożytny w grę tu nie wchodzi.

Tak samo, jak przy pieśniach polskich, współczesnych Kochanowskiemu, nie będą nam służyć za argument pojedyncze wyrażenia lub zwroty wspólne, bo obok Horacego, są w Pieśniach reminiscencye i innych poetów. Ani to, że w Pieśniach jest na ilość najwięcej pożyczek z Horacego, bo to może być dowodem na oddziaływanie Horacego wogóle, ale niekoniecznie na sformułowanie sobie przez polskiego poetę takiego a takiego pojęcia „pieśni". Są na to argumenty inne.

Najpierw układ i redakcya. Że Pieśni sam poeta ułożył do zbiorowego wydania, na to zwrócił uwagę już prof. Brückner [2]). Przemawia za tem ugrupowanie pieśni w dwie księgi jednakich mniej więcej rozmiarów, zamknięcie księgi drugiej przekładem tej ody, którą Horacy położył jako ostatnią drugiej księgi Carminum, wreszcie pomieszanie utworów pochodzących z najrozmaitszych epok, tak samo jak to poeta zrobił z epigramatami, fraszkami i elegiami. Otóż drugi z tych faktów jest widocznym dowodem, że redagując swój zbiór Kochanowski miał przed sobą zbiór Horacego, i na nim się wzorował. Horacy daje na końcu drugiej księgi wiersz, tchnący

---

[1]) Reminiscencye starożytne w Pieśniach omawiali, Parylak, O pieśniach Jana Kochanowskiego z uwzględnieniem poetów klasycznych, Lwów 1879; — Brückner, Jan Kochanowski (recenzya wydania warszawskiego, Archiv für slavische Philologie, t. VIII, Berlin 1885, str. 477—512, zwłaszcza 491—495; — Chmielowski, Sobótka (Studya i Szkice, I, 1890, str. 82—101, — rzecz pisana w r. 1874).

[2]) Archiv VIII, 491.

poczuciem swej wartości poetyckiej i pełen świadomości przyszłej sławy:

non usitata nec tenui ferar
penna biformis per liquidum aethera
vates...
me Colchus et qui dissimulat metum
Marsae cohortis Dacus et ultimi
noscent Geloni, me peritus
discet Hiber Rhodanique potor.

Przekładem tej właśnie ody Kochanowski Pieśni swoje zamyka:

Niezwykłym i nie leda piórem opatrzony
polecę precz poeta...
O mnie Moskwa i będą wiedzieć Tatarowie,
i róznego mieszkańcy świata Anglikowie,
mnie Niemiec, i waleczny Hiszpan, mnie poznają,
którzy głęboki strumień Tybrowy pijają.

Umieszczenie tej pieśni na końcu zbioru świadczy, że Kochanowski wyobrażał sobie swoje dwie księgi Pieśni, jako odpowiadające odom Horacego; były one jego zdaniem tem samem w poezyi polskiej, czem Carmina w łacińskiej.

Dalej widoczną jest rzeczą, że Kochanowski formę wielu ze swych pieśni wzorował na formach Horacego; jak poeta łaciński naśladował formy liryki eolskiej, tak nawzajem służył za przykład poecie polskiemu z XVI wieku. Wprawdzie Kochanowski nie zaznacza tego tak wyraźnie, jak to co do siebie zrobił Horacy:

dicar...
Aeolium carmen ad Italos
deduxisse modos,

bo też nie z tego czysto formalnego faktu wróżył sobie nieśmiertelność, ale niemniej znaczna liczba form w Pieśniach wywodzi się od Horacego. Zanotujmy wreszcie przy tej sposobności, że wszystkie ody łacińskiego poety mają budowę zwrotkową, i wszystkie pieśni.

Obok formy — treść, tematy. Z całego zasobu tematów, opracowanych przez obydwu poetów, obaj te same wogóle traktują w pieśniach. Nie może to być przypadkiem, ale świadomem naśladowaniem ze strony Kochanowskiego. Układając pod koniec życia swoje drobne utwory, umieszcza we Fraszkach między innemi te, które tonem przypominają mu jamby, epody Horacego; te zaś, w których widzi podobieństwo do ód, daje do Pieśni.

Wreszcie jeden drobny szczegół. Pieśni nie mają tytułów, bo nie ma ich u Horacego; podczas gdy np. Fraszki je mają, bo były tytuły w Antologii, mają Foricoenia, bo miały je epigramaty Marcyalisa.

Był więc na genezę pieśni, jako osobnego rodzaju, i na ich redakcyę, jako zbioru, silny bardzo wpływ Horacego. Tylko wpływ ten nie trafiał na bezmyślne narzędzie. Kochanowski bierze z Horacego bardzo wiele, ale to wszystko przetwarza i przemienia odpowiednio do epoki i otoczenia, w którem żyje, i odpowiednio do własnego usposobienia, własnych uczuć i myśli. Temu momentowi będziemy się jeszcze musieli przypatrzyć dokładniej; tutaj zaś, w odniesieniu do kwestyi, która nas w tej chwili obchodzi, zaznaczmy, że pieśń Kochanowskiego nie jest niewolniczem przeniesieniem do poezyi polskiej pieśni Horacego. Już sama forma wiersza jest różną, Kochanowski w jednej tylko Odprawie (i we fragmencie Alcestis) rezygnuje z rymu, zresztą zachowuje go wszędzie, nie próbuje wprowadzać do Polski rytmów łacińskich, czy greckich — nawet Monomachię tłómaczy nie heksametrem. W tych warunkach forma jego pieśni mogła do pewnego tylko stopnia naśladować formę Horacyańskich wierszy. Tak samo i w treści, w sposobie opracowania tematu, są często różnice znaczne: nawet w pieśniach, wprost tłómaczonych z Horacego, znajdziemy zmiany takie, że pieśń ze starożytnej i łacińskiej staje się naprawdę nowożytną i polską.

Ale to wszystko nie przeszkadza temu faktowi, że Horacy w Odach był mistrzem i wzorem Kochanowskiemu w Pieśniach. Trudność tego tłómaczenia jest gdzieindziej. Widoczną mianowicie jest rzeczą, że gdy Kochanowski redagował swój zbiór pieśni i układał do druku, stał mu na myśli Horacy. Ale działo się to pod koniec jego zawodu, kiedy kilkadziesiąt pieśni było już napisanych. Czy z początku było tak samo? Czy w roku 1558, kiedy wydawał pieśń o potopie, i już w tej pieśni Horacego naśladował, czy wtedy miał to pojęcie odrębności pieśni, jako rodzaju, czy myślał o księgach Pieśni, w których miał się zetrzeć z Horacym? Zdaje się, że poeta nasz zwolna sobie te fakta uświadamiał. Przyglądając się pierwszym latom polskiej działalności poetyckiej Kochanowskiego, widzimy w niej jakby dwa prądy, dwa kierunki. Po jednej stronie będą takie utwory, jak Pamiątka Tęczyńskiemu, wiersz na śmierć hetmana Tarnowskiego, Szachy, Zuzanna, Zgoda, Satyr. Są to rzeczy, któremi się Kochanowski dorabiał i dorobił

wziętości. Ale to nie był jego rodzaj, nie były to te dzieła, w których poeta pokazuje się najlepiej. Te znalazły się w drugiej grupie, którą tworzyły pieśni i fraszki. Pisane pod natchnieniem chwili, wyraz uczucia miłości czy przyjaźni, odbicie stosunków towarzyskich i t. d. — te były najwłaściwsze Kochanowskiemu. Ale zrazu on sam i otaczający go uważają je za drobiazgi. Powtarzają sobie fraszki dowcipne i cieszą się z nich (Dworzanin, fraszka o Koźle), może już tu i ówdzie znajomi śpiewają jednę lub drugą jego piosenkę, ale za rzecz główną uważają tamte pisma, ważne i poważne, odpowiadające zagadnieniom politycznym, które poruszają ówczesną Polskę, lub dydaktyczne, odpowiadające dotychczasowemu biegowi literatury polskiej. Jeszcze otoczenie poety nie jest tak nowożytne, aby cenić wysoko utwory drobne, odbijające w sobie indywidualizm twórcy; z otoczeniem zaś sam ten twórca ów pogląd podziela. Ale z czasem, kiedy tych drobnych wierszy przybywa coraz więcej, poeta spostrzega się, że one są czemś piękniejszem od tamtych poważnych utworów, pracowicie wykonywanych; ponieważ zaś widzi w nich wyraz jakiejś chwili, najczęściej dla niego przyjemnej, a w każdym razie widzi w nich zanotowanie jednego momentu ze swego życia, przeto — rzecz tak u poetów lirycznych naturalna i częsta — do tych właśnie utworów przywiązuje się coraz bardziej, stają mu się one drogimi. I wtedy powie: „Fraszki nieprzepłacone, fraszki wdzięczne moje". Wtedy coraz bardziej rozumie, że w tych drobiazgach wypowie swą duszę lepiej i piękniej, niż w obszernych dziełach, pisanych nieraz za impulsem obcym. Wtedy zapewne dojrzewa w jego umyśle zamiar zebrania kiedyś razem tych drobnych wierszy i krystalizuje się pojęcie odrębności rodzaju tychże wierszyków. A wtedy, co do Pieśni, zwrot ku Horacemu będzie coraz silniejszy i wyraźniejszy. Z początku Kochanowski naśladuje Horacego, ale nie ma jeszcze zamiaru jasno określonego, aby stworzyć dzieło, odpowiadające odom, z czasem naśladowanie staje się coraz więcej świadomem siebie i swojego celu.

* * *

Tak wygląda geneza Pieśni Kochanowskiego, jako nowego, odrębnego rodzaju w poezyi polskiej. Wypłynęły one z pieśni polskiej, wznosząc ją na wyższy stopień artyzmu i kultury, z rodzaju więcej „ludowego" tworząc rodzaj „literacki"; i z pieśni staroży-

tnej łacińskiej, przetwarzając ją na wytwór ducha nowożytnego, na wyraz uczuć i myśli jednostki z szesnastego wieku i to jednostki polskiej.

II.

Czysto formalna strona Pieśni nie ma dla nas zbyt wielkiego znaczenia, jak wogóle w liryce nowożytnej nie znaczy ona ani w przybliżeniu tyle, co w starożytnej, nie jest zasadą podziału. Bądź co bądź jednakże interesuje nas z tego względu, że pokazuje, jak poeta panuje nad materyałem, w którym ma kształtować swoje myśli; szczegół ten w rozważaniu poezyi szesnastego wieku, poezyi tworzącej się, będzie naturalnie ważniejszy, aniżeli dla poezyi epok następnych.

W Pieśniach spotykamy wiersze o zgłoskach: pięciu (tylko w ostatnim wierszu zwrotki safickiej), sześciu, siedmiu, ośmiu, dziesięciu, jedenastu, dwunastu i trzynastu. Samo to wyliczenie nie mówi jeszcze nic, ale inaczej rzecz się nam przedstawi później, kiedy te fakta porównamy z innymi.

Wiersze łączą się w zwrotki częścią izometryczne, częścią metaboliczne. Zwrotki te są następujące:

Trójwierszowa.

1) 11 a 11 b 11 a (tercyna, druga zwrotka
11 b 11 c 11 b i t. d.).
Fragm. 4.

Czterowierszowa.

2) 7 a 7 a 7 b 7 b
I 24.
3) 8 a 8 a 8 b 8 b
I 21, II 2, 13, 15, 23, Sob., Fragm. 5.
4) 10 a 10 a 10 b 10 b
I 2, 20.
5) 11 a 11 a 11 b 11 b
I 6, 11, 13, 15, 17.
II 3, 5, 8, 11, 17.
Fragm. 3, 7.
6) 12 a 12 a 12 b 12 b
I 16, II 14, 20.

7) 13a 13a 13b 13b
I 1, 4, 8, 12, 18, 23, 25.
II 4, 12, 19, 24.
Fragm. 9.

8) 6a 6a 11b 11b
I 3, 5, 19.

9) 7a 7a 11b 11b
II 9.

10) 7a 7a 13b 13b
I 9.

11) 11a 11a 11b 5b
I 10, II 1, 10, 16, 18, 22.

12) 11a 7b 7b 11a
I 14.

13) 11a 7a 11b 11b
II 21 (pierwsza zwrotka).

14) 13a 7a 7b 13b
II 7.

15) 13a 7a 13b 13b
II 6.

Sześciowierszowa.

16) 8a 8a 8b 8b 8c 8c.
Fragm. 10.

17) 11a 11a 11b 11b 11c 11c.
Fragm. 8.

18) 13a 13a 13b 13b 13c 13c.
I 7.

19) 7a 11a 7b 11b 7c 11c.
II 21 (druga zwrotka).

Ośmiowierszowa.

20) 11a 11a 11b 11b 11c 11c 11d 11d.
I 22 [1].

21) 11a 11a 11b 11b 7c 7c 11d 11d.
Fragm. 1.

---

[1] Pieśń ta składa się z dwóch zwrotek. Ich schemat jest tak:
11a 11a 11b 11b 11c 11c 11a 11a
11e 11e 11f 11f 11g 11g 11a 11a.

Wszystkie pieśni składają się ze zwrotek jednakowej wielkości. Jedyny wyjątek stanowi pieśń „Srogie łańcuchy na swym sercu czuję“. (II 21). Obejmuje ona dziesięć wierszy. Schemat ma taki:

11a 7a 11b 11b 7c 11c 7d 11d 7b 11b.

Chcąc określić jej budowę, jesteśmy w niemałym kłopocie. Bo albo trzebaby przyjąć jednę zwrotkę dziesięciowierszową, albo też, co zdaje się więcej odpowiadać rzeczywistości, podzielić pieśń na dwie nierówne zwrotki. Dzieląc według myśli otrzymamy jednę zwrotkę czterowierszową i albo trzy zwrotki dwuwierszowe (7a 11a), albo też jednę sześciowierszową. Trudność sprawia także rym ostatniego dwuwiersza, identyczny z w. 3—4; niewiadomo mianowicie, czy jest on identyczny w intencyi poety, czy też przypadkiem. Wyszukanie wzoru, na który się tu Kochanowski zapatrywał, możeby sprawę zdołało objaśnić. Wydanie jubileuszowe (I, 328) przy pieśni tej daje uwagę: „Jest naśladowaniem 172 sonetu Petrarki“. Jest to tłómaczenie błędne, gdyż sonet „Aura che quelle chiome bionde e crespe“ nie ma z tą pieśnią podobieństwa. W formie naturalnie tem więcej. W każdym jednak razie nastrój „włoski“ tej pieśni każe szukać wzoru dla jej formy w literaturze włoskiej. Otóż podobną formę znajdujemy w jednej z „ballat“ Petrarki, w ballacie czwartej. Ma ona taki schemat:

1. 11a 7b 11b.
2. 11c 7d 11c 7d 11d 7b 11b.
3. 11e 7f 11e 7f 11f 7b 11b.

Pieśń Kochanowskiego metrycznie równa się zupełnie pierwszej i drugiej zwrotce, tylko zamiast dzielić się na trzy i siedem, dzieli na cztery i sześć wierszy. Przyczem rymowanie nie jest tak misterne, jak u Petrarki. Kochanowski w czasie swoich studyów padewskich musiał słyszeć nieraz pieśni tego typu, i tę formę wprowadził do śpiewanej poezyi polskiej.

Widzimy tedy, że Kochanowski używa w Pieśniach dwadzieścia jeden rodzajów zwrotek, z czego największa liczba, bo czternaście, przypada na zwrotkę czterowierszową. Jest to moment dość ważny, bo wskazuje on nam, gdzie należy przedewszystkiem szukać wzorów dla formy pieśni.

Powrót rymu *a* na końcu obu zwrotek jest rezultatem tego, że dwa pierwsze wiersze się powtarzają; więc pod względem formalnym jest on tu czysto przypadkowy. Stąd sądzę, że schemat ogólny należy przyjąć taki, jak powyżej.

Otóż zestawmy formy Kochanowskiego z formami, które przed nim istnieją w poezyi polskiej [1]). Okazuje się wtedy, że wszystkie te rodzaje wiersza, których Kochanowski używa, w poezyi polskiej istnieją przed nim, i właśnie te należą do najczęstszych; wiersze o trzech, dziewięciu i czternastu zgłoskach należą do bardzo rzadkich, niemal wyjątkowych. Co do zwrotek, rzecz się ma inaczej. Z tego samego materyału Kochanowski tworzy wiele rzeczy nowych. Przed nim istnieją zwrotki następujące:

wszystkie czterowierszowe izometryczne (nr. 2—7);
czterowierszowa saficzna (nr. 11);
dwie izometryczne sześciowierszowe (nr. 16 i 18).

Czyli dziewięć rodzajów zwrotek, już istniejących, Kochanowski przejmuje od swych poprzedników. Może tylko co do zwrotki safickiej należałoby zrobić wyjątek. Pojawia się ona w „Pieśni na północy" Andrzeja Trzecieskiego, w r. 1559, poczem u Reya w Zwierciedle [2]). Otóż Pieśń o potopie jest wcześniejsza, niż wiersz Trzecieskiego. Prawda, w kancyonale puławskim 1551 znajduje się „Hymna, którą poście śpiewają na nięsporze" [3]), pisana zwrotką saficką, ale jak dotąd, jest to jedyny i wyjątkowy przykład tej formy przed Kochanowskim, tłómaczący się zresztą tem, że ów hymn jest przekładem oryginału łacińskiego i jego budowę naśladuje. Wobec tego możemy śmiało twierdzić, że zwrotkę saficką Kochanowski przejął nie z dawniejszej poezyi polskiej.

Ta dawniejsza poezya miała zwrotki nieraz bardzo misterne. Tymczasem Kochanowski bierze z niej tylko formy najprostsze; formy więcej złożone sam na nowo tworzy. Szczegół to drobny i może przypadkowy, ale interesujący. Pochodzi chyba stąd, że owe zwrotki bardzo kunsztowne spotykamy w pieśniach kościelnych, w których są one najczęściej naśladowaniem oryginałów łacińskich lub czeskich [4]). Pieśni zaś świeckie, śpiewane, czyli właśnie te, z któremi pieśni Kochanowskiego mają związek, musiały mieć formę wogóle bardzo prostą, co zresztą pozostałe fragmenty zdają się potwierdzać.

[1]) Por. Bruchnalski, O budowie zwrotek w poezyi polskiej do J. Kochanowskiego (Rozpr. Wydz. filolog. XIII, str. 1—90). Do materyału, tam zebranego, należy dodać rzeczy ogłoszone po r. 1889, między innemi zwłaszcza pieśni z kancyonału puławskiego (1551) i kórnickiego (1551 — 1555), wydane przez Bobowskiego w Rozpr. Wydz. filolog. XIX, str. 179—330.

[2]) Bruchnalski, str. 39. Por. tamże (38—39) uwagi o pochodzeniu tej formy.

[3]) Bobowski, 238.

[4]) Por. u Bruchnalskiego, str. 59, 62, 65—66, 67 i i.

Również może drobny, a jednak interesujący szczegół: tych zwrotek czterowierszowych, które przejął od poprzedników swoich polskich, Kochanowski używa najczęściej. Na sześćdziesiąt dziewięć pieśni (licząc Sobótkę za dwanaście) czterdzieści osiem pisanych jest w tych właśnie zwrotkach. Z tych znowu najczęstsze są strofy złożone z wierszy o zgłoskach ośmiu, jedenastu i trzynastu. Otóż przed Kochanowskim stosunki są pod tym względem bardzo podobne [1]); zwłaszcza zaś wyróżnia się częstem pojawianiem się zwrotka typu 8a 8a 8b 8b [2]), która też w późniejszej poezyi należy do bardzo popularnych i częstą jest dzisiaj w poezyi ludowej.

Z tej całej statystyki i z tych wszystkich drobiazgów wynika dość jasno, że związek pieśni Kochanowskiego z poezyą polską przed nim jest bardzo silny (w zakresie formalnym, dodajmy na razie), i że ten, który stworzył prawdziwą poezyę polską, nie „burzył przeszłości ołtarzy“, ale budował na dawnych podstawach. Kwestya to, która łączy się z większą, ze sprawą stosunku Odrodzenia do wieków średnich. Coraz częściej pojawiają się obecnie zdania, oparte na faktach, że z wieków średnich bardzo dużo przeszło do renesansu, że nie ma między nimi przepaści, jaką sobie wyobrażano dawniej. Warto tedy podkreślić to samo zjawisko w tym poecie, który jest najpiękniejszym i najdoskonalszym wykwitem Odrodzenia na ziemi polskiej. Na razie mówimy tylko o stronie czysto formalnej, ale i to ma swoją wagę, a zobaczymy później, że i w ważniejszych rzeczach coś podobnego spotkamy.

Biorąc formy z dawniejszej poezyi polskiej, Kochanowski zrobił z niemi to, co z całą tą poezyą, udoskonalił je i uartystycznił. To udoskonalenie rozciąga się na rym i rytm. Co do pierwszego [3]): rymy u naszego poety nie są oczywiście jeszcze takie, do jakich przywykliśmy dzisiaj; między innymi np. nadzwyczajnie częstym jest rym gramatyczny. Ale w porównaniu z poprzednikami, w po-

[1]) Bruchnalski, 23—24.

[2]) Bruchnalski, 27—30, wymienia szesnaście utworów z tą budową; z kancyonału puławskiego i kórnickiego należy tu dodać czternaście pieśni (Bobowski, str. 195, 198, 210, 219, 224, 239, 252, 254, 264, 271, 295, 303, 306, 316); dalej trzy pieśni z XV lub XVI w. (cyt. fragmenty Brückner w Rozpr. Wydz. filolog. XXV, str. 227—228 i 232); dwie pieśni o św. Annie (wyd. Wierzbowski w Pracach filolog. V, 103—105). Sam wiersz ośmiozgłoskowy również bardzo jest rozpowszechniony.

[3]) Por. Bruchnalski, O rymie w poezyi polskiej do Kochanowskiego (Museum, r. 1885).

równaniu z Reyem, który przecie wyższy już jest nad rymowanie średniowieczne, postęp jest ogromny. Przedewszystkiem rym jest u Kochanowskiego zawsze [1]), podczas gdy przed nim poeci nie zadają sobie zbytecznego trudu, i albo powtórzą w drugim wierszu ten sam wyraz, albo użyją czegoś, co przypomina nieco assonancyę, albo wreszcie najzupełniej na potrzebę rymu zważać nie będą. Znowu to szczegół drobny, ale w historycznem rozważaniu wersyfikacyi polskiej potrzebny. Co do rytmu: to już jest rzecz ważniejsza, bo na nim opiera się muzykalność wiersza, tak konieczny przymiot pieśni. Otóż o ile wiersze polskie przed Kochanowskim rzadko nie są chropawe, rzadko są muzykalne, o tyle odwrotnie ma się rzecz z wierszami Kochanowskiego. Naturalnie nie można mówić o rytmice, tak ujętej w żelazne karby, jak starożytna, bo natura języka polskiego i zasady polskiej wersyfikacyi zgodzić się z tem nie mogły. Gdzie o rytmie rozstrzyga akcent, i to tak unieruchomiony, jak w polszczyźnie, tam muszą być między dwoma wierszami, tej samej długości, pewne różnice. Tak też jest i u Kochanowskiego. Ale tak jest nawet lepiej, bo pieśń unika przez to monotonii, nieodłącznej, gdyby każdy wiersz był tak bardzo piłowany. Właśnie ten fakt świadczy, jak doskonałe miał Kochanowski poczucie właściwości swego języka. Kochanowski, który doskonale był obeznany z metrami klasycznemi, który pisał ody łacińskie, pod względem metrycznym bez zarzutu [2]), i który swoją rytmikę polską wydoskonalił na łacińskiej.

Albowiem zawdzięczał on doskonałość rytmiczną swych utworów dwom przyczynom.

Najpierw wrodzonej muzykalności. Nie mamy żadnego bezpośredniego świadectwa o tem, jakoby Kochanowski był muzykalny. Ale pośrednio możemy dojść do tego przekonania. Pedagogia ówczesna żądała, aby muzyka była jednym z przedmiotów wykładu i nauki szkolnej; wspaniały rozwój muzyki w Polsce ówczesnej [3]) świadczy, że żądanie to, wyrażane przez pedagogów, moralistów

[1]) Zupełnie wyjątkowy jest rym: ogarnę-pragnę (I. 9, w. 31—32).

[2]) Por. Sas, O miarach poematów łacińskich Jana Kochanowskiego i o ich wzorach (Rozpr. Wydz. filolog. XVIII, 1893, str. 384).

[3]) Prawda, że przedewszystkiem muzyki kościelnej, którą zresztą lepiej znać możemy, gdy doszły do nas jej dzieła; p. Surzyński, Monumenta musices sacrae in Polonia, Poznań 1886 i ns. (wstęp do 1 zesz.); tenże: Muzyka figuralna w kościołach polskich od XV—XVIII wieku (Roczn. Tow. Przyj. Nauk Pozn. t. XVI Poznań 1889, str. 1—44, resp. 6—20).

i statystów, było także wprowadzane w życie. Musiał się więc i Kochanowski muzyki uczyć. Że ją zaś bardzo lubił, że był na nią wrażliwy, za tem świadczą różne miejsca w jego pismach [1]); świadczy fakt, że pieśni sobótkowe tak silny na niego wpływ wywarły; wreszcie zważywszy jego delikatne i czułe, kobiece prawie usposobienie, musimy przypuścić, że z takiem usposobieniem nie mógł być niewrażliwym na piękno muzyki. Otóż ta muzykalność wrodzona przyczyniła się chyba bardzo wiele do tego, że wiersze jego, że zwłaszcza pieśni takie są rytmiczne i takie śpiewne.

Drugi powód, który wykształcił wiersz Kochanowskiego ze strony muzycznej, to wpływ poezyi i rytmiki starożytnej, a częściowo i włoskiej. Kwestya staje się tu więcej złożoną, trzeba dotrzeć do szczegółów.

Najpierw co do formy zwrotek. Widzieliśmy, że Kochanowski używa w Pieśniach dwunastu (resp. trzynastu) zwrotek, nieznanych dotychczas poezyi polskiej. Należy do nich: tercyna (nr. 1), osiem strof czterowierszowych nie izometrycznych (nr. 8—15), dwie sześciowierszowe (nr. 17 i 19), dwie ośmiowierszowe (nr. 20 i 21). Czyli: wszystkie zwrotki więcej kunsztowne i więcej misterne. Otóż jedne z nich pochodzą z pewnością z poezyi włoskiej: nr. 1 jest tercyną; nr. 17 wzorował się na sestynie, nr. 20 na oktawie, z tą jednak różnicą, że zachowując ilość zgłosek w wierszu (11), typową dla tych form poezyi włoskiej, nie zachowuje ich rymu — rymuje aa bb cc, nie przekładając. Tu zauważmy, że Kochanowski w Pieśniach (z wyjątkiem wyjątkowej u niego tercyny) ani razu nie użył rymów przekładanych (bo nie należy tu schemat 11 a 7 b 7 b 11 a); znajdziemy je, ale i to bardzo rzadko, w Psałterzu lub we Fraszkach. Na podobieństwo zwrotki nr. 13 i 19 do formy włoskiej zwróciliśmy uwagę poprzednio. Nr. 21 wreszcie ma za podstawę

[1]) Przytaczam bez systematycznego porządku pewną liczbę świadectw. Z fraszki „Na butnego“ (I 53) dowiadujemy się, że zamiast butnego, który co chwilę na biesiedzie ze zwycięstwy jedzie na plac i z walkami, poeta woli takiego, „co zaśpiewać może“. — Wrażliwy jest na śpiew słowika (Fraszki I 57, II 6). — Że umiał „brząkać w strónę“, świadczy fraszka II 15. — O muzykach mówi kilka fraszek. „Do Marcina“ (II 57): Filozofowie mówią o muzyce sfer niebieskich; ja, prostak, wierzę im, ale przestaję na twojej, Marcinie, muzyce. „O Bekwarku“ (II 61), zacytowana poprzednio. Por. także Epigram. 13 „In Bacvarum citharoedum“. „Do Wędy“ (II 62): Nad wszystkie dobre rzeczy (katalog ich zresztą humorystyczny) lepsze multanki Wędy, kiedy gra w lesie. — Czekając na Annę, poeta chciał sobie oczekiwanie skrócić muzyką (Fr. II 75).

zwrotkę ośmiowierszową, jedenastozgłoskową, tylko wiersze piąty i szósty zastąpione zostały wierszami siedmiozgłoskowymi. Jest to więc kombinacya ogólnej formy włoskiej i metrum, ulubionego przez poetę, stosowanego bardzo często w mieszanych zwrotkach czterowierszowych [1] (nr. 9. 10. 12, 13. 14. 15). Forma ta jest więc już własnością Kochanowskiego. Forma bardzo piękna, pojawia się jednak raz tylko (Fragm. 1).

Pozostają nam teraz same zwrotki czterowierszowe. O jednej (nr. 11), safickiej, była już mowa poprzednio. Pojawia się ona, co prawda, w poezyi polskiej przed Kochanowskim [2], ale tak wyjątkowo, że niepodobna przypuścić, aby stamtąd przeszła do Pieśni. Najwidoczniej pochodzi ona wprost z poezyi starożytnej, gdzie Kochanowski znalazł ją np. u Katulla [3] a głównie u Horacego [4]. Że przedewszystkiem wywarł tu wpływ Horacy, to świadectwem jest pieśń o potopie (II 1), jedna z najwcześniejszych, naśladująca odę Horacego o *Tiberis inundationes* (I 2) [5], obie w metrum saficznem. Po tej pieśni Kochanowski użył tej zwrotki jeszcze pięć razy, z tego dwa razy w prawie dosłownych przekładach tak samo zbudowanych od Horacego [6] (II 18 = III 11. i II 22 = I 32). Na zwrotce tej widać dobrze, jak daleko sięga naśladowanie u poety polskiego. Tylko liczba zgłosek w wierszach będzie ta sama, ta sama jest i cezura, po piątej zgłosce — akcenty, stąd rytm, różne; ostatni tylko wiersz najczęściej zbliża się do typu łacińskiego (mija z daleka ⏑́ ◡ ◡ | ⏑́ ⏑), ale i to nie zawsze (pod kręgiem słońca, ◡ ⏑́ ◡ ⏑́ ◡). Czyli fakt, o którym mowa była poprzednio: Kochanowski kształci swą formę na łacińskiej, ale nie naśladuje jej ślepo, nie gwałci języka polskiego.

[1]) O jego pochodzeniu ob. poniżej.

[2]) Bobowski, str. 238. Ciekawa rzecz, że formę bardzo zbliżoną do safickiej spotykamy w kancyonałach kórnickim i puławskim dwa razy (Bobowski, str. 192, 193), w postaci: 11a 11a 11b 6b. Dodajmy, że zwrotka saficka znana jest rymowanej poezyi łacińskiej średniowiecznej — stamtąd jednak Kochanowski wziąć jej nie mógł.

[3]) „Ad Lesbiam", wiersz, który Kochanowski naśladuje we fraszce Do Anny (II 88).

[4]) Zwrotka saficka pojawia się w odach Horacego 26 razy.

[5]) Parylak, O pieśniach Jana Kochanowskiego, str. 4.

[6]) Parylak, str. 9, 10. Zwracam uwagę, że Parylak używał jednego z tych wydań (Mostowskiego zapewne), które zupełnie mieszają Pieśni z Fraszkami itp., zmieniają porządek i tworzą cztery księgi Pieśni. W niniejszej pracy cyt. według wyd. warszawskiego.

To samo widzimy, w wyższym jeszcze stopniu, w pozostałych zwrotkach czterowierszowych (nr. 8—10, 12, 14—15). Żadna z nich nie ma zupełnego odpowiednika u Horacego, ale powstały one z zapatrywania się Kochanowskiego na formy od łacińskich, i to tak co do całości budowy, jak i co do użycia pojedynczych metrów. Zwrotki te przedstawiają typ połączenia wierszów dłuższych z krótszymi, jedenasto- i trzynastozgłoskowych z sześcio- względnie siedmiozgłoskowymi. Podobne połączenia są niezmiernie rzadkie w wersyfikacyi polskiej przed Kochanowskim; wyjątkowo łączy się wiersz dziesięciozgłoskowy z sześcio lub ośmiozgłoskowym — po za tem, jeżeli się łączą z sobą wiersze o nierównej liczbie zgłosek, to różnica największa wynosi dwie zgłoski [1]. Czasem spotkamy połączenie podobne nieco do kombinacyi Pieśni w kancyonale puławskim i kórnickim [2], ale i tu są one (tak samo jak zwrotka saficka) niezmiernie rzadkie, a co najważniejsza, Kochanowski wzoru z nich nie brał. Wiemy już, że istnieje związek między jego Pieśniami a pieśniami świeckiemi, śpiewanemi w owym czasie w Polsce, ale nie z pieśniami kościelnemi. Jeżeli więc poeta nasz, tworząc te nowe zwrotki, brał z kogo wzór, to z Horacego. Widział u niego zwrotki takie, jak:

hipponaktyczną (II 18), której schemat, przepisany na liczbę zgłosek (bo tylko to możemy brać w rachubę), wygląda: 7 11 7 11;

większą saficzną (I 8); schemat: 7 15 7 15;

czwartą asklepiadejską (np. I 3, 13, III 9, 15 itd.); schemat: 8 12 8 12;

trzecią asklepiadejską (I 5, 14, III 7 itd.), schemat: 12 12 8 8;

pierwszą archilochijską (IV 7), schemat: 17 7 17 7;

alkmańską (I 7, 28), schemat: 17 11 17 11;

drugą archilochijską (I 4), schemat: 18 11 18 11.

Otóż te zwrotki służyły za wzór Kochanowskiemu [3], ale za wzór nie w najdrobniejszych szczegółach, tylko w zasadzie mieszania wierszy dłuższych z krótszymi. Poza tem są różnice; najważniejsza ta, że Kochanowski wierszów krótszych nie przeplata dłuższymi [4], ale stawia je zawsze obok siebie. Za powód uważałbym to, że poeta nasz

---

[1]) P. u Bruchnalskiego str. 87—90 (w wykazie zwrotek).

[2]) Bobowski, str. 203—204, 242 ns., 284 ns.

[3]) Łacińskie **Lyrica** Kochanowskiego mają zwrotki: alcejską (1, 3, 10, 12), asklepiadejską trzecią (2, 5, 8), saficzną mniejszą (4, 9), alkmańską (11), asklepiadejską drugą (6),— wyłącznie naśladując Horacego (p. Sas, O miarach, str. 384).

[4]) Jedyny wyjątek w II 21— zwrotka włoska.

zawsze wyobraża sobie swoje pieśni jako śpiewane, a do tego celu lepiej nadaje się budowa zwrotek taka, jakiej użył. Wyjątek pewien stanowi zwrotka nr. 15 (II 6), w której na trzy wiersze trzynastozgłoskowe występuje jeden siedmiozgłoskowy. Forma to już misterniejsza niż poprzednio; pochodzi z ostatnich lat poety, i zdaje się między innemi świadczyć o tem, że formalne wyrobienie techniki wersyfikacyjnej z biegiem czasu coraz bardziej się u Kochanowskiego rozwijało.

W owych zwrotkach skombinowanych, o których mówimy, z krótszych wierszy raz tylko występuje wiersz sześciozgłoskowy, zresztą zawsze siedmiozgłoskowy. To częste pojawianie się tego właśnie metrum odniósłbym również do Horacego, który go używa bardzo często [1]).

Tak przedstawia się powstanie miar i zwrotek w Pieśniach. Jedne istniały już w poezyi polskiej i należały do jej zasobu; drugie Kochanowski tworzy na wzór miar włoskich i łacińskich. Te ostatnie poeta wprowadza do poezyi polskiej zupełnie świadomie i celowo; pragnie, aby to, co w poezyi łacińskiej wychwala się i podziwia, znalazło się i w „rymie Słowieńskim". W całej działalności Kochanowskiego widoczną jest dążność do wzbogacenia poezyi polskiej w te rodzaje, które miało piśmiennictwo starożytne. Stąd próby epopei i dramatu, stąd pieśni i facecye. Kochanowski robi jednak te adaptacye ze zrozumieniem warunków i okoliczności. Że to poczucie było u niego bardzo silne, o tem świadczy wyraźnie passus z jego listu do Zamojskiego, dołączonego do Odprawy: „Inter caetera trzy są chóry, a trzeci jakoby greckim chórom przygania, bo oni już osobny charakter do tego mają; nie wiem, jako to w polskim języku brzmieć będzie." Ten niepokój pewien mówi wyraźnie, że Kochanowski doskonale zdawał sobie sprawę z tego, że w innym czasie, wśród innych warunków, musi ta sama rzecz wyglądać inaczej.

Na zakończenie tego rozdziału zobaczmy jeszcze, czy formy zwrotek, używane w Pieśniach, znajdują się i w innych utworach Kochanowskiego. Wszak Psałterz cały pisany jest zwrotkami [2]), nie-

---

[1]) W postaciach: –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ ⏑ ⏓ (daktyliczny penthemimeres), — –́ ⏑ — ⏑ –́ ⏑ –́ (katalektyczny dimeter trochaiczny), –́ — –́ ⏑ ⏑ — — (pherecrateus), i –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ — ⏓ (aristophanius). U Kochanowskiego są postaci różne: –́ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑' –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏑ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏑ –́ ⏑.

[2]) Jest ich 37 rodzajów (Nie 38, jak podaje Sienicki, Stosunek Psałterza przekładania Jana Kochanowskiego do Paraphrasis psalmorum Jerzego Buchana-

które fraszki, kilka trenów, dwa chóry w Odprawie. Porównanie takie może się nam przydać w toku dalszych wywodów. Otóż tercynę (nr. 1) spotykamy raz, w psalmie 15. Zwrotki czterowierszowe izometryczne są najczęstsze: nr. 2 raz tylko (ps. 97), za to ogromnie często nr. 3, 5, 6 i 7 (wiersze o zgłoskach ośmiu, jedenastu, dwunastu i trzynastu — te ostatnie najliczniejsze), sześć razy nr. 4 (wiersz dziesięciozgłoskowy). Przy wierszach dziesięcio- i dwunastozgłoskowych budowa jest albo taka sama jak w Pieśniach (4 + 6 w ps. 100, 127, — 7 + 5 w ps. 103, 109 i i.), albo nieco odmienna (5 + 5 w ps. 17, 23 i i., — 6 + 6 w ps. 20, 34, 51 i t. d.). Zwrotka o wierszach jedenastozgłoskowych ma rymy przekładane, 11a 11b 11a 11b (ps. 61). Ze zgłosek czterowierszowych nierównomiernych występują: nr. 11, saficka, najczęściej [1], inne bardzo rzadko: nr. 8 dwa razy (ps. 70, 87), nr. 15 raz (ps. 110). Za to występują formy bardzo podobne: Psalmu 150, zwrotka 11a 11a 7b 7b jest odwróceniem nru 9. Tren 18 ma zwrotkę taką samą, jak nr. 12, rymy tylko ułożone są inaczej: 11 a 7 a 7 b 11 b. Chór pierwszy Odprawy ma postać: 8 a 8 a 13 b 13 b. Tren siódmy: 13 a 7 a 13 b 7 b. Psalm dziewiąty: 8 a 7 b 8 a 7 b. Psalm 26, 33 i wiele innych [2]): 13 a 10 a 13 b 10 b. Ze zwrotek sześciowierszowych pojawia się nr. 17 w ps. 95, a jako sestyna w ps. 7.

Teby były zwrotki z Pieśni, występujące i gdzieindziej u Kochanowskiego, albo zwrotki do nich zbliżone. Nie mówimy tu o samym rodzaju wiersza.

Może za szczegółowo zajmowaliśmy się kwestyą formy. Ale nie jestto rzecz zupełnie podrzędna, gdy się mówi o początkach artystycznej poezyi polskiej, gdy można otrzymać pewne wskazówki co do pochodzenia jej form; a potem, fakta, tu znalezione, posłużą nam później do rzeczy ważniejszych.

III.

Przed rozbiorem, przed omawianiem Pieśni, pożądanem byłoby ustalenie ich chronologii. Poeta pomieszał je, starsze położył naprzemian z młodszemi; stworzył „labirynt i błąd takowy“, jak we

na, w Sprawozd. gimn. w Samborze, 1893, str. 62 — 63; ze zwrotek podanych przez S. należy dwie wykreślić, I Ad i III Bc, za to po 2 a dodać tercynę z ps. 15).

[1]) Psalmy: 8, 16, 28, 42, 45, 65, 75, 85, 93, 133. Tren 16.

[2]) 26, 33, 40, 69, 84, 88, 107, 114, 116.

Fraszkach, jak w Elegiach. Widoczną jest w tem jego skłonność i upodobanie, aby nie dać poznać swego „umysłu zakrytego". My dzisiaj naturalnie zważać na to nie możemy; musimy pracę poety odwracać; aby ustalić pojedyńcze stadya jego rozwoju, musimy dzieła jego — w tym razie Pieśni — ułożyć w łańcuch chronologiczny. Ale tutaj dostajemy się naprawdę w błędne koło. Pierwszą podstawą do ustalenia chronologii Pieśni i pierwszą ku temu pomocą będą świadectwa zewnętrzne; więc np. fakt, że Pieśń o potopie wyszła z druku w r. 1558, że w pieśni „Kto mi dał skrzydła" Zygmunt August zamyka poczet królów polskich i wspomniany jest jako żyjący, że w pieśni „Nie frasuj sobie, Mikołaju, głowy" mowa jest o elekcyi po ucieczce Walezego i t. p. Ale tego rodzaju świadectw, zewnętrznych a pewnych, nie mamy wiele. Musimy się uciekać do świadectw wewnętrznych, do pewnych znamion treści i formy. To zaś znaczy, że chronologię, którąby posłużyła za podstawę do rozbioru treści, możemy oznaczyć dopiero po tym rozbiorze. Czyli: dostajemy się w błędne koło. Trzeba się tedy zdecydować na rozcięcie go i zająć się pieśniami, zanim się chronologię ustali; przygodnie zresztą musimy nieraz zahaczać o tę sprawę, szczegółowiej zajmując się nią w Dodatku.

* * *

Rozpatrując się w Pieśniach, rozróżniamy w nich pewne grupy motywów, według tego, jakie pobudki oddziaływają na poetę, na jakie fakta i zjawiska duch jego reaguje. Życie otacza go sumą swoich zjawisk; otóż ciekawa to rzecz i ważna zbadać, na które z tych zjawisk umysł poety z epoki Odrodzenia odpowiada i jak odpowiada. To grupowanie pieśni i ich podział nie da się naturalnie pomyśleć bez pewnego naciągania i przykrawania, bo przecież nieraz w jednej pieśni znajdziemy odzew na kilka haseł z różnych stron. Ale też nie przywiązujemy doń żadnej wagi; posłużyć on ma tylko do pierwszego przebrania materyału, do obrobienia go z grubsza, poczem z lekkiem sercem będzie go można odrzucić.

Rozpoczyna Kochanowski swój zbiór Pieśni utworem nieoryginalnym, ale przetłómaczonym z Horacego. Tłómaczenie jest dość swobodne, tu i ówdzie zlokalizowane, zastosowane do nowych czasów, tłómaczeniem jednakże zostaje. Takich przekładów znajdziemy w Pieśniach więcej. Poeta sam nie zwraca na to naszej uwagi, jak

zresztą i w innych pismach swoich; jeżeli przy kilku fraszkach spotkamy słowa: „z graeckiego“, lub „z Anakreonta“, to z pewnością poeta nie myślał, dając taki napis, o zaakcentowaniu tego faktu, że ta lub owa fraszka jest przekładem, tylko albo niejako chciał się pochwalić, że zna język grecki, albo też najprawdopodobniej nie nasuwał mu się na myśl dobry, odpowiedni tytuł. Nie naznaczył więc przy tłómaczonych pieśniach ich pochodzenia. Otóż tu kwestya, jak się nam należy zachować wobec tych przekładów. Mamyż je wciągnąć w zakres studyum o pieśniach Kochanowskiego, czy też wyłączyć, jako utwory obcego pióra i wyraz obcej myśli? Nie powodujmy się zużytem tłómaczeniem, że onego czasu pojęcie własności literackiej było inne, aniżeli dzisiaj; ani tem drugiem, że jeżeli Kochanowski te pieśni włączył do swej redakcyi, to widocznie uważał, że one są jego własnością duchową. Rozstrzygającem jest dla nas to, czy te utwory odpowiadają istotnie, w całości i w szczegółach, myślom i uczuciom Kochanowskiego; czy są one prostem ćwiczeniem językowem, technicznem, czy też Kochanowski naprawdę tak myślał i tak czuł, a ponieważ dla tych myśli i uczuć znajdował już gotowy wyraz w Horacym, przeto — w humanistyczny sposób — nie siląc się na oryginalność, kazał poecie rzymskiemu przemawiać za siebie. Otóż w Pieśniach zachodzi właśnie ten drugi wypadek. Z niektórymi wyjątkami. Niektóre z tych przekładów najwidoczniej są tylko ćwiczeniami młodego poety na starych wzorach; ale też te właśnie wiersze już w oryginale nie mówią do nas nic albo bardzo niewiele. Taką jest np. pieśń „Ucieszna lutni, w której słodkie strony“ (II 18), która po obiecującym wstępie przechodzi w zwykłe sobie opowiadanie o Danaidach; łączą wprawdzie tę pieśń z miłością lub miłostką Kochanowskiego (choć to zbyt niepewne), ale połączenie to jest bardzo dalekie, a wiersz sam dla poznania oblicza duchowego poety jest najzupełniej nieprzydatny, jest niemy. Indywidualność Kochanowskiego z tego wiersza zgoła nie przegląda. Zupełnie takie same znaczenie ma pieśń „Acz mię twa droga, miła, barzo boli“ (I 6), opowiadanie mitu o Europie. Otóż pewna ilość takich pieśni nie ma dla nas wielkiego znaczenia, jedynie chyba jako świadectwa względem rozwoju techniki pisarskiej Kochanowskiego; poza tem nie świadczą one o nim wcale, poeta w nich nic swojego nie podaje. Natomiast inne przekłady, choć przekłady, są zarazem własnością poety polskiego; widać to przy ich porównaniu z innymi utworami o tej samej w ogóle treści, widać z siły i bez-

pośredniości wrażenia, które jakiś fakt wywarł na poetę, a któremu on dał wyraz zapożyczony od Horacego. Stąd pieśni te z najzupełniejszem prawem, z zupełnym spokojem naszego nowoczesnego sumienia literackiego, uważamy za własność Kochanowskiego i rozpatrujemy je razem z innemi.

Kilka jest takich pieśni, które nam o samym poecie bardzo mało opowiadają, o jego stosunku do „morza zjawisk"; są to te pieśni, których treść stanowi opowiadanie jakiegoś faktu, leżącego poza zakresem życia samego poety, poetyckie opracowanie mitu starożytnego, albo też „deklamacya" wzięta z lektury, z Owidyusza lub Propercyusza. Należą tu pieśni: „Acz mię twa droga, miła, barzo boli" (I 6); „Ucieszna lutni" (II 18), pierwsza ma za treść mit o Europie, druga o Danaidach; Sobótki pieśń dziewiąta, mit o Filomeli; pieśń o potopie (II 1); „Słońce już padło" (I 17), tęsknota Penelopy za Ulisesem, deklamacya na wzór Owidyusza; „Kiedy sie rane zapalają zorza" (Fragm. 8), również deklamacya z Owidyusza; wreszcie skargi furty, obleganej przez gachów (I 25), deklamacya z Propercyusza. Pieśni te tworzą pierwszą grupę naszego podziału.

Pierwsze dwie uważa się powszechnie [1]) za pieśni miłosne i w związku z innemi miłosnemi je rozpatruje, dochodząc do wcale szczegółowych biograficznych i erotograficznych spostrzeżeń. Tymczasem one zgoła do miłosnych nie należą; są to typowe ćwiczenia, nic więcej. Nie można z nich wyciągać wniosków co do biografii poety; żadna kochanka jego nie jechała morzem, słowa zwrócone do ucieszne lutni nie odnoszą się do historyi prób poetyckich Kochanowskiego. Wszystkie te szczegóły są dokładnie przetłómaczone z Horacego. O ile zaś możemy w tej lub owej pieśni myśli i uczucia Horacego identyfikować z myślami i uczuciami Kochanowskiego, o tyle nie możemy tego twierdzić o faktach; tutaj tożsamość byłaby zanadto nieprawdopodobną, niemal cudowną. Tak widziane te pieśni tracą także swoją rzekomą celowość; historya Europy i Danaid nie była wcale napisaną pod adresem Lidyi lub Bogumiły, aby przestrzec jednę lub zachęcić drugą. Przetłómaczył Kochanowski te dwie ody Horacego, tak samo, jak tłó-

[1]) Brückner w Archiv für slavische Philologie, VIII 402. — St. Tarnowski, Jan Kochanowski, str. 197—198, 196. — Plenkiewicz, J. K. str. 161, 418. — Windakiewicz, Erotyk Kochanowskiego (Pam. liter. I 1902, str. 110, 195).

maczył Aratusa lub Iliadę, t. zn. dlatego, że mu się spodobały, że uważał za rzecz pożyteczną przyswoić je językowi i poezyi polskiej. Dla czego wybrał te właśnie, a nie inne, piękniejsze, tego dociec dziś nie można. W każdym razie nie perypetye miłosne były ku temu pobudką. Jeżeliby się wolno było zapuścić w hipotezy, to możnaby rzecz tę tłómaczyć tym faktem, że są to opowiadania mitów. Mity zaś i podania klasyczne mają dla renesansu powab szczególny. Mają go i dla Kochanowskiego; cały szereg drobnych reminiscencyj i śladów klasycznych w jego poezyi wzięty jest z zakresu mitów.

Tem się także tłómaczy owa „anomalia“ w Sobótce, mit o Filomeli, tak rzekomo nie licujący z resztą poematu. Nie licuje on dla nas, którzyśmy wzrośli w innych pojęciach literackich; dla człowieka XVI. wieku, o ile świat starożytny był mu znany, takie odróżnianie nie istniało. Nie myślał też Kochanowski o tem, czy ten mit nadaje się do tonu pieśni sobótkowych polskich. Kreśląc rozmaite postaci miłości, doszedł między innemi do takiej, która mu przypominała opowiadanie o nieszczęsnej królewnie; panna dziewiąta znajduje się w podobnym nastroju i usposobieniu, co niegdyś Filomela, więc nic dziwnego, że poeta, w mitach rozkochany, za jego pomocą illustruje stan duszy swej bohaterki.

„Skargi furty“ to może najobojętniejsza ze wszystkich pieśni Kochanowskiego. Łączyć ją z jego biografią nie sposób. Jest to wyłącznie robota literacka; owe skargi bram, bardzo częste w literaturze łacińskiej (Propercyusz, Katullus), w epoce Odrodzenia uważane były za rzecz bardzo dowcipną i wdzięczną, stąd dla Kochanowskiego pobudka do przetłómaczenia jednego z takich utworów.

Zaciekawiały, intrygowały historyków poety dwie pieśni (I 17, Fragm. 8), odbijające swoim kolorytem od innych, kolorytem jakimś romantycznym. Istotnie jeżeli opowiad. nie o Filomeli nazwano pierwszą w literaturze polskiej balladą [1], to tym pieśniom godziłaby się nazwa pierwszych romanc. Podkładano też pod nie, zwłaszcza pod drugą, romansowe historye. Tymczasem są to znowu ćwiczenia, parafrazy heroid Owidyusza. Cały ich koloryt romantyczny mieści się w pierwszej zwrotce, dodanej przez poetę polskiego; ta też pierwsza zwrotka najwięcej zasługuje na uwagę. Jest w niej introdukcya, wprowadzenie w rzecz: „Słońce już zaszło; do uszu moich

[1] Brückner w Archiv.

dochodzi jakiś żałosny głos; posłucham, czemu ta pani tak się żali" (I 17); „O wschodzie słońca przyszedłem nad Wisłę; tam na wysokiej wieży siedziała białogłowa i tak narzekała" (Fragm. 8). Otóż to objaśnienie czytelnika, względnie słuchacza, to nieco dramatyczne wprowadzenie na scenę osoby, która dla wyobraźni tego czytelnika ma stanowić pewną podporę, przypomina po części introdukcye w poematach średniowiecznych. Silniej jednakże zwraca naszą uwagę gdzieindziej: ku literaturze włoskiej. Już forma drugiej z tych pieśni, wzorowana z pewnością na sestynie, na to nas naprowadza. Ówczesna poezya włoska obfituje w utwory, w ten sposób pisane, były to zaś rzeczy głównie przeznaczone do śpiewu; i takie Kochanowski w Padwie słyszał. Takie też na ich wzór sam napisał. Treść dał mu ten świat, w zakresie którego obracało się jego wykształcenie, dała mu literatura łacińska; formę wziął w ogólnym zarysie z pieśni włoskiej. Z tej wziął też romantyczny koloryt, wschód i zachód słońca, wysoką wieżę nad brzegiem Wisły itd. Ta Wisła świadczyłaby, że pieśń powstała już po powrocie do kraju; reminiscencye włoskie trwały u naszego poety jeszcze czas jakiś po przyjeździe do Polski, potem zwolna rozpłynęły się. — Tak sobie te dwie pieśni tłómaczę, nie upatrując pod niemi podkładu rzeczywistości.

Najważniejszą z tej grupy jest pieśń o potopie. Odbija ona od wszystkich pieśni Kochanowskiego swoim charakterem, na pół religijnym, i swoim tematem, biblijnym, wreszcie formą: jedyna z jego pieśni opowiadająca od początku do końca, bez innych dodatków. O samym Kochanowskim nie mówi ona wprawdzie zbyt wiele, o jego życiu wewnętrznem; natomiast łączy się ściśle z pewnym odłamem ówczesnej literatury polskiej, a pośrednio rzuca nieco światła na biografię poety [1]).

Pieśń o potopie jest wprawdzie w części parafrazą ody o „Tiberis inundationes" (I 2), ale nawet tam, gdzie jest naśladowanie, charakter klasyczny jest zatarty; w całości zaś występuje wybitnie pierwiastek biblijny. Otóż jest to moment bardzo ciekawy: wszak po dopiero co odbytych studyach humanistycznych zwrot do tematu

[1]) O pieśni tej pisali: Przyborowski, Jana Kochanowskiego Pieśń o potopie, studyum bibliograficzne (Ateneum, 1876, t. I str. 666—673). — Chlebowski, Jan Kochanowski w świetle własnych utworów (Warszawa 1884, str. 26 i ns. Prof. Tarnowski, str. 180. — Plenkiewicz, str. 252—254.

biblijnego zastanawia. Blizka chronologicznie tej pieśni Zuzanna jest również wzięta z biblii. Poza tymi dwoma utworami poeta nasz takiego tematu nie tyka, aż dopiero w Psałterzu, który zresztą należy już do innych czasów. Przez ten wybór tematu pieśń o potopie należy do popularnej w owym czasie poezyi religijnej - kartkowej, ulotnej. Wychodzi wtedy właśnie z oficyn krakowskich, a zwłaszcza Siebeneichera, cały poczet ulotnych druków z pieśniami nabożnemi dekalogiem, psalmami; autorami i tłómaczami są zarówno katolicy jak protestanci[1] Ten prąd porwał z sobą i Kochanowskiego, i wywołał pieśń o potopie, w której wprawdzie humanista nie przepomniał Horacego, ale która nastrojem swym należy do tej samej grupy, co przekłady psalmów Trzecieskiego lub Lubelczyka, co Hejnał Reja, co Pieśń o zimie i t. d. Że zaś Kochanowski w tym kierunku się zwrócił, to spowodowały najprawdopodobniej jego stosunki z protestantami, ściślejsze w latach bezpośrednich po powrocie do kraju[2]. Oni ilościowo w tej literaturze ulotnej przeważają; oni przedewszystkiem zwracają się do tematów biblijnych (zupełnie ten sam objaw widzimy w ówczesnem piśmiennictwie niemieckiem); z Trzecieskim Kochanowski żyje w przyjaźni; przebywa na dworze Firlejów, Radziwiłłów. Te bliższe stosunki sprawiły, że go protestanci zaliczyli do swoich; bo kilka fraszek mogło być argumentem dla wieku XVII, ale nie dla XVI, w którym duchowni pisywali ostrzejsze i zjadliwsze wiersze na papieży, na urządzenia kościelne. Te bliższe stosunki z protestantami zwróciły talent Kochanowskiego ku tematom biblijnym. Nie była to jednak jego właściwa dziedzina; może humaniście, wykształconemu we Włoszech, były to rzeczy za mało pogodne i jasne, a za surowe.

Z tego jednak, że pieśń o potopie wyrosła w otoczeniu protestanckiem, nie wynika wcale, żeby miała charakter protestancki. Nie było w niej miejsca na takie rysy, nie mówiła ona o dogmatycznych kwestyach, opowiadała tylko sam fakt. Mogła więc służyć za pieśń tak katolikom jak protestantom; była też śpiewaną w zborach kalwińskich na Litwie, umieścił ją katolicki kancyonał (Pieśni postne, z 2-ej połowy XVI. wieku[3]). Stało się z nią zupełnie to samo, co n. p. z Hejnałem Reja.

[1] Szczegóły u Brücknera, Hist. liter. pol. I 120; Bobowskiego, Polskie pieśni katol., od str. 360.

[2]) Pam. liter. I 1902, str. 436—437.

[3]) Bobowski, 361, 377.

Wszystkie te pieśni, o których była dotąd mowa, chronologicznie należą do wczesnych, powstały najprawdopodobniej w pierwszych latach po powrocie Kochanowskiego do Polski.

Drugą grupę tworzymy z tych pieśni, w których pierwiastek dydaktyczny wysuwa się na plan pierwszy, tworząc z nich kazania lub satyry. I ta grupa jest dosyć ogólnikowa, dla charakterystyki poety mało przynosi szczegółów. Natomiast znowu interesuje nas wskutek swego związku z ówczesną literaturą polską, gdzieniegdzie zaś staje się dla nas świadectwem historyczno-obyczajowem o ówczesnej Polsce. Są to pieśni: I 1, 18, II 4, 14, 19, po części także pierwsza pieśń Sobótki i Fragm. 3. Treścią ich najogólniejsze morały i pouczenia, odnoszące się do obyczajów prywatnych i publicznych, wypowiedziane zazwyczaj w sposób pozytywny, jako nauka, czasem zaś (np. I 18) w sposób negatywny, jako satyra, jako napiętnowanie pewnych zdrożności.

I w tej grupie są pewne odcienia. Tak np. pieśń „Byś wszystko złoto posiadł“ (I 1) jest ze wszystkich najwięcej ogólnikowa. Odnieść się da do każdej epoki i do każdego społeczeństwa: powstaje przeciw rozmaitym występkom, które się rozszerzają, bo urząd powinności swej nie pilnuje; na nic prawa, skoro obyczaje niedobre (quid leges sine moribus!); chciwość i zniewieściałość rozpostarły swe panowanie; i tym podobne narzekania, znane ze wszystkich pism wszelkich moralistów. Ognia, temperamentu, poeta w oburzeniu swojem nie ma, nie wstrząsa i nie porusza. Jest to najwidoczniej jeden z najwcześniejszych utworów napisany po powrocie do kraju, prawdopodobnie pod natchnieniem obcem, jakiego polityka, który młodego poetę zachęcał do rzeczy „poważnych.“ Jest też ta pieśń przekładem z Horacego; a rzecz ciekawa, że oryginał również należy do wcześniejszych utworów poety rzymskiego i również do nienajświetniejszych [1]).

Zastosowania tej pieśni do rzeczy polskich nie widzę. To jest: poeta ten zamiar najwidoczniej miał, inaczej trudnoby nam było pojąć, dlaczego ją przekładał. Ale w wykonaniu ten zamiar nie uwydatnił się. Całość pieśni jest jak najogólniejsza i wzięta żywcem ze stosunków starożytnych; nawet ów syn szlachecki, który nie umie na koń wsieść i w łowy na dziki zwierz z oszczepem

[1]) Q. Horatius Flaccus Oden und Epoden. Erklärt von Adolf Kiessling. 1901, Berlin, str 308

jachać nie gotowy, wzięty jest z Horacego[1]. jeden tylko szczegół Kochanowski dał mu z życia:

„Lepiej kutla świadomy, albo kart pisanych“.

Podobną jest pieśń „W twardej kamiennej wieży“ (II 4), również wzięta z Horacego, więcej jednak w myślach skoncentrowana, zajmuje się głównie chciwością, której przeciwstawia mierność. Więcej jest też zlokalizowaną; wszystkie geograficzne pojęcia Kochanowski oddał bliższemi sobie, stąd żuławskie urodzaje, gdańskie pożytki, pasieki podolskie, wina seremskie.

Te dwie pieśni, same w sobie bez znaczenia, są jednakże ciekawym dokumentem do poznania rozwoju Kochanowskiego w pewnym zakresie. Na tych przekładach Kochanowski ćwiczył się i wprawiał w poetyckiem opracowywaniu swoich myśli i poglądów obyczajowych; były one dla niego szkołą formalną dla tego tematu. To też następne pieśni, mające ten sam charakter, formalnie są już daleko lepsze, krótsze, więcej skupione w sobie, lepiej akcentujące myśl przewodnią. Tak jest w pieśni „Jest kto, coby wzgardziwszy te doczesne rzeczy“ (II 19), której myśl zasadnicza skrystalizowała się w znanych wierszach:

Służmy poczciwej sławie, a jako kto może,
Niech ku pożytku dobra spólnego pomoże.

Tak w pieśni „Wy, którzy pospolitą rzeczą władacie“ (II 14), zawierającej upomnienie tych, którzy zasiedli miejsca Boże na ziemi, aby przestrzegali sprawiedliwości. Tak w pieśni: „Oko śmiertelne Boga nie widziało“ (Fragm. 3), interesującej przez połączenie pierwiastku dydaktycznego z religijnym. Tak wreszcie w pierwszej pieśni Sobótki, nakazującej pobożność i zachowywanie starych obrzędów. Ta ostatnia wskutek swego związku z całością Sobótki jest najmniej z tych dydaktycznych pieśni abstrakcyjną, jest z nich wszystkich najlepiej umiejscowiona i związana z życiem, widzimy dobrze jej celowość.

Ciekawem świadectwem o obyczajach Polski szlacheckiej, współczesnej Kochanowskiemu, jest pieśń „Czołem za cześć, łaskawy mój panie sąsiedzie“ (I 18). Pisana w sposób, którego Kochanowski nigdzie zresztą nie używa: szereg obrazków realistycznych takich, że zdaje się nam, jakobyśmy mieli przed oczyma

[1] Nescit equo rudis haerere ingenuus puer venarique timet

wiersz Reja, ustępy z Wizerunku lub Żywota, owe ustępy dosadne, nie krępujące się i nie przebierające w wyrażeniach. Kochanowski tak nigdy nie pisze, nawet w sprośnych fraszkach. Widocznie temat, którego nigdzie indziej nie traktował [1] tak szczegółowo, powołał do życia tę formę. A jeżeliby można mówić gdzie o wpływie Reja na Kochanowskiego, to chyba tylko w tej pieśni, mówiącej o pijaństwie i pijących tak, jak wizerunek Reja [2]. Wpływ ten jednak ograniczyłby się wyłącznie do realizmu, bo poza tem utwór Kochanowskiego stoi od poezyi Rejowskiej wyżej. Żywość przedstawienia, doskonała obserwacya, humor, którego dydaktyzm nie zdołał zupełnie przytłumić, sprawiają, że jest to jeden z więcej zajmujących utworów Kochanowskiego. Zajmuje też historyka obyczajów Polski XVI wieku. Musi on tylko o tem pamiętać, że aby z satyry wyciągnąć świadectwo, trzeba ją zawsze okroić, przedewszystkiem zaś wyrzucić element satyryczny; reszta dopiero powie nam prawdę. Tak i tutaj:

Kufle lecą jako grad, a drugi już jęczy,
Wziął konwią, aż mu na łbie zostały obręczy —

i t. d. słowa te brano zbyt dosłownie i wyciągano stąd wniosek, że tak wyglądały ówczesne biesiady, gdy tymczasem jest to jedna z biesiad, na innych było inaczej. Świadczy o tem ten sam Rej i ten sam Kochanowski, którzy nam przekazali obrazki satyryczne. Z pieśni naszej dowiadujemy się za to z pewnością, jak mogła wyglądać biesiada u człowieka gwałtownego i podlegającego humorom, czem sobie zaostrzano apetyt i pragnienie, jakie piosenki śpiewało rozbawione towarzystwo.

Na ogół owe pieśni, w których Kochanowski jest moralistą, nie należą do najlepszych. Nie widać w nich wielkiego i głębokiego rozumu, któryby sięgał do dna zjawisk i stąd wynosił dane do moralizowania, ani potęgi uczucia, któreby wybuchając oburzeniem i świętym gniewem przeciw zdrożnościom, tym sposobem oddziaływało na słuchacza, w satyrze nie ma ironii, któraby smagała szyderstwem: słowem pieśni te, rozważane z punktu widzenia ich celowości, ich przeznaczenia, nie mają danych po temu, aby w swoim

---

[1]) W wierszach; bo w prozie mamy traktacik „Iż pijaństwo jest rzecz sprosna".

[2]) Por. np. ks. VI w. 159 180, albo Żywot (ed. Mrówki, str. 220 i ns.) Por. także w Komedyi Bielskiego słowa Bachusa

rodzaju zająć miejsce wybitne. Nie ma też w nich — prócz rozsypanych tu i ówdzie doskonałych zwrotów — takiej piękności samej formy, którąby okupiła tamte braki. Jedynie nad pieśnią sobótkową unosi się wielki wdzięk, najpierw dla tego, że jest ona częścią Sobótki, której największą pięknością jest wdzięk, a potem dla tego, że nauki w niej podane wypowiada nie poeta od siebie, lecz postać z poematu, i że nauki te są w jak najściślejszym związku z całością Sobótki. Nie ma wreszcie w tych pieśniach przyprawy aktualności, coby je silniej związało z życiem a dla nas przedstawiało interes historyczny. Z wyjątkiem wiersza przeciw pijaństwu wszystkie są ogólnikowe, nie związane z czasem i miejscem, mimo pewnych zlokalizowań. Nawet wiersz: „Wy, którzy pospolitą rzeczą władacie“, wymierzony, jak się domyślają [1]), przeciwko senatorom, którzy w zamieszaniu elekcyjnem (po r. 1574) własne interesy mieli na oku, nawet ten jest ogólnikowy i bezpośredniego związku z życiem nie pokazuje [2]).

[1]) St. Tarnowski, str. 338—339.

[2]) Pieśń ta jest do pewnego stopnia zbliżona do tłómaczonej z Horacego „Królom moc na poddane“ I 16). Pierwsze dwa wiersze pieśni I 16 brzmią:

Królom moc na poddane i zwierzchność dana.
A królowie zaś mają nad sobą pana.

Ta myśl powtarza się w II 14:

A wam więc nad mniejszemi zwierzchność jest dana,
Ale i sami macie nad sobą pana.

To, co w I 16 jest rzucone jakby aforyzm, za którym idzie refleksya, tu staje się osią utworu i jego myślą zasadniczą, z której wyłania się następnie nauka. Najbliższy jednakże związek ma ta pieśń z psalmem 82 „Deus stetit in synagoga deorum“, którego jest niemal parafrazą.

Psalm ten w przekładzie polskim brzmi:

1. Bóg stanął w zgromadzeniu bogów: a w pośrodku bogi sądzi.

2. Dokądże niesprawiedliwość sądzicie: a osoby grzeszników przyjmujecie

3. Czyńcie sprawiedliwość ubogiemu i sierocie: strapionego i ubogiego usprawiedliwiajcie.

4. Wyrwijcie ubogiego: a nędznego z ręki niezbożnego wyzwólcie.

5. Nie umieli ani rozumieli: chodzą w ciemnościach: zachwieją się wszystkie grunty ziemi

6. Jam rzekł: jesteście bogowie i synowie najwyższego wszyscy.

7. A wy pomrzecie jako ludzie, a jako jeden z książąt upadniecie.

8. Powstań Boże, sądź ziemię: bo ty odziedziczysz wszystkie narody.

Przekładając ten psalm, Kochanowski uległ dość silnemu oddziaływaniu

Zwrócono już uwagę na to, że treść pieśni pierwszej I. księgi „tak się zgadza z treścią Zgody i Satyra, że (choć dowodu na to nie ma) można w niej widzieć jakoby przygotowanie, przedmowę, zapęd do tamtych; widzieć pierwszy ślad tych politycznych pojęć

Buchanana (Sienicki, l. c. str. 11) Stąd między innymi znajdują się u niego takie zwroty:

Królowie sądzą poddane,
A krole koronowane
Sędzia wiekuisty sądzi,
Który wszystkim światem rządzi.
(w. 1—4).

U Buchanana:

Regum timendorum in proprios greges
Reges in ipsos imperium est Jovae

(Buchanan wziął te dwa wiersze żywcem z Horacego III 1, w. 5—6).

Wiemy już, jak Kochanowski przetłómaczył te dwa wiersze w I 16, a potem sparafrazował w II 14.

Werset siódmy biblijny Buchanan przełożył:

(mors) et pari
ignabili cum plebe fato
purpureos rapiet tyrannos.

Kochanowski:

Złoto i drogie kamienie
W małej są u śmierci cenie:
Jedno to u niej, gburowie,
I jedwabni tyrannowie
(w. 21—24).

Por. z tem w pieśni:

Nie bierze ten pan darów, ani sie pyta,
Jeśli kto chłop, czyli sie grofem poczyta,
W siermiędzeli go widzi, w złotychli głowach
(w. 13–15)

Por. dalej:

psalm: Bogim was nazwał (w. 17);
pieśń: Żeście miejsca zasiedli Boże na ziemi (w. 6).
psalm: Złoto i drogie kamienie
W małej są u śmierci cenie (w. 21—22);
pieśń: Nie bierze ten pan darów (w. 13).

W ogóle cały tok myśli w pieśni jest zupełnie ten sam, co w psalmie, tak że pieśń jest drugiem rozwinięciem, niemal parafrazą psalmu. Zakończenie jej tylko jest inne ale to wywołał związek pieśni z Odprawą. Robi ono na nas wrażenie dorobionego później; stąd wniosek, że pieśń powstała przed Odprawą, osobno. Dlatego poeta umieścił ją w Pieśniach, a nie zrobił tego z pierwszym chórem tragedyi, chociaż ten i treścią i formą do Pieśni się nadawał.

i dążności, które w późniejszych latach pokażą się często i wyraźnie" [1]. Ten fakt jest niezaprzeczony. Tylko w Zgodzie i w Satyrze Kochanowski jest daleko więcej statystą, w tej zaś pieśni i w innych tego pokroju więcej moralistą. Tam wszystkie maksymy ogólne mają na oku rzecz żywą i praktyczną, tutaj tego celu nie ma. Stąd Zgoda, a zwłaszcza Satyr, mają daleko więcej żywotnej cery. Statystą bywa Kochanowski i w pieśniach patryotycznych, ale tam praktyczne rady wynikają i owiane są gorącem uczuciem.

Pytanie teraz, czem wyjaśnić notoryczną niższość tych właśnie pieśni w porównaniu z innemi, w porównaniu na przykład z temi, w których Kochanowski wypowiada swą filozofię życia. Tłómaczenie jest jedno: to nie był „rodzaj" naszego poety. Bez wpływów zewnętrznych, bez suggestyi osób i prądów literackich, Kochanowski tych pieśni nie byłby napisał. Nie wypłynęły one drogą naturalną z jego organizacyi poetyckiej, tylko zostały mu niejako narzucone. Narzucone, choćby nawet przez niego samego, co się zdarza wszystkim poetom nowożytnym i rzymskim (greckim klasycznym nie).

Jeżeli te pieśni nazywamy niższemi od innych, to przez to nie myślimy obniżać wartości samych myśli. Są one wszystkie trafne, słuszne, zacne. Ale nie o to nam chodzi; sposób, w jaki poeta te myśli wypowiada, ten jest dla nas rzeczą główną. Przecież w pieśniach refleksyjnych będzie nieraz zbliżenie w treści i w myśli do tych moralizujących, a przedstawiają się one daleko lepiej. Kochanowski nie ma talentu pedagogicznego. Jego dziedzina uczucie, refleksya, jego nauki życia to maksymy, wypowiadane przez uśmiechniętego (choć czasem smutnie) filozofa, a nie nauki i przepisy, dyktowane przez prawodawcę i pedagoga. Jeżeli zaś wchodzi na tę ostatnią drogę (a wchodzi dość często: Pieśni, Zgoda, Satyr, Wróżki, O pijaństwie, Odprawa), to dzieje się to pod wpływem pewnych osób, a następnie pod wpływem całej ówczesnej literatury polskiej.

Co do pierwszego: wiemy, że Zgoda powstaje pod wpływem Padniewskiego, Satyr Myszkowskiego, polityczne ustępy Odprawy i Orfeusz pod wpływem Zamojskiego. Dla tych ludzi literatura, poezya, były jedynie środkiem wiodącym do praktycznych celów; Myszkowski jeden, jak to zobaczymy później, umiał cenić piękno poezyi

[1] St. Tarnowski, str 186

dla niego samego, ale w Satyrze i on stoi na tem samem stanowisku, co Zamojski lub Padniewski. Pod wpływem tych ludzi poeta poświęca swe pióro sprawie publicznej w taki sposób, jaki się im wydawał jedynie właściwym. A że się im takim wydawał, to sprawiało nietylko ich stanowisko polityczne, szukające różnych środków ku przeprowadzeniu swych myśli, ale może więcej jeszcze charakter ówczesnej literatury polskiej. Cała ta literatura jest od góry do dołu dydaktyczną, nauczającą, poważną. Czy to będą książeczki popularne, czy religijne traktaty Kromera lub Hozyusza, czy polityczno-społeczne Frycza, czy „Komedye“ Bielskiego lub rozmaite „wizerunki“ i „zwierciadła“ Reja: wszystko wpatrzone jest w ten cel, którym jest *docere;* do tego celu wszelkiemi drogami się dochodzi. Kiedy Rej wydaje Figliki, czuje potrzebę usprawiedliwienia się przed społeczeństwem i wyjaśnienia, że robi to dla ćwiczenia języka i dla kształcenia młodzieży. Dopiero Kochanowski wprowadził zmianę; a rzecz jest charakterystyczna, że kiedy on wydawał swoje figliki, to już nie usprawiedliwiał się z nich. Ów dydaktyzm pochodził częścią z literatury średniowiecznej, częścią zaś wywołało go życie, potrzeby chwili. Społeczeństwo formuje się, przemienia w nowożytne, rozgrywają się najważniejsze kwestye religijne, społeczne, polityczne: w takiej chwili literatura musiała się podporządkować kwestyom żywotnym i zaprząc w ich służbę. Tak było nietylko u nas, bo tak było w całej Europie. Tylko literatury zachodnie były więcej rozwinięte, więc mogły się więcej zróżniczkować; stąd niemiecka mogła obok Branta wydać Hansa Sachsa, włoska obok Księcia i Dworzanina — Orlanda i Jerozolimę. To samo stało się też później i u nas. Kiedy literatura nasza XVI. wieku rozwinęła się bardziej, wtedy zaczyna żyć także i własnem życiem, własnemi kwestyami, nie zaniedbując zresztą roli nauczania. Obok Reja i Bielskiego powstaje Kochanowski i Szarzyński.

Otóż w ten prąd dostał się i Kochanowski i z nim płynął. Zapłynął z nim do portu wziętości, ale nie tędy szła droga na skałę Kalliopy. Pierwiastek dydaktyczny w tej formie, w jakiej występuje w omawianych pieśniach, w Zgodzie, w Satyrze i t. p., nie doprowadzał do piękniejszych artystycznych wyników. Inaczej działo się, kiedy ten pierwiastek łączył się z innymi, przez co inaczej się wyrażał: z patryotycznem uczuciem w pieśniach patryotyczno-politycznych, z refleksyą ogólną w refleksyjnych, filozoficznych. Tworzymy

z tych pieśni grupę trzecią i czwartą, związane nieraz z poprzednią, ale wznoszące się już na wyższy stopień artyzmu.

Pieśni patryotycznych jest pięć: „Kto mi dał skrzydła“ (I 10), „O piękna nocy“ (I 13), „Wieczna sromota“ (II 5), „Nie frasuj sobie Mikołaju głowy“ (II 8) i pieśń na zdobycie Połocka „Panu dzięki oddawajmy“ (II 13). Z tych pierwsza jest najwięcej nam obojętna, najchłodniejsza; po górnym wstępie wylicza pochwały królów polskich aż do Zygmunta Augusta. Pisana też w większym spokoju ducha, niż inne, zakrawa nieco na wiersz oficyalny. Ale już w następnej jest ton żywszy, gorętszy. Miłość ojczyzny wyraża się tu przywiązaniem do króla (rzecz w owym czasie i w tamtych stosunkach naturalna), następnie wezwaniem do broni, do porzucenia świętego ale gnuśnego pokoju i do odparcia nieprzyjaciela. Ta sama myśl jest treścią pieśni „Wieczna sromota“, ale wypowiedziana jest gwałtowniej, goręcej, a nadto poprzedzona jest jednym z najwspanialszych w dawniejszej naszej poezyi wybuchów uczucia patryotycznego. Wiersz o elekcyi (II 8) nie ma tak wielkiej siły, ale uczucia ma niemniej; uczucie żalu i upokorzenia, uczucie smutku, pokrywanego ironią. Wreszcie pieśń na wzięcie Połocka, to okrzyk radości i tryumfu nad pokonanym nieprzyjacielem; pragnienie z przed kilkunastu lat spełnione.

Krótko dają się te pieśni streścić, ale zasługują one na dokładne przypatrzenie się im.

Kiedy nazywamy je patryotycznemi, w tej chwili umysł nasz zwraca się ku poezyi dziewiętnastego wieku, przedewszystkiem ku poezyi romantycznej. Dzieje się to mimowoli, nie dla chęci jakiegoś zestawiania, tylko dlatego, że poezya nasza romantyczna wytworzyła i wykształciła typ poezyi patryotycznej, typ tak stanowczy i tak zdecydowany, że wraził się on w pamięć narodu na długie lata, że zasłonił sobą wszelkie takiej poezyi odmiany. I dzisiaj sam ten wyraz: „poezya patryotyczna“ budzi w nas w tej chwili pewien stale zarysowany obraz, pewne dokładnie już sformułowane pojęcie. Otóż od tego pojęcia musimy się oderwać, aby się wrozumieć w patryotyczną poezyę z przed lat trzystu kilkudziesięciu. Inne były wtedy warunki, inne czasy.

Różnicę widać odrazu choćby w tym jednym szczególe: wyrazu „ojczyzna“ nie spotkamy w tych dawnych pieśniach. Poeta XVI-go wieku jest w tem szczęśliwszem od późniejszych położeniu, że nie potrzebuje mówić: „Dawna ojczyzno moja“,

albo „Ojczyzna minęła także". Nie patrzy na przeszłość tak jak my, inaczej patrzy w przyszłość, inną jest dla niego teraźniejszość. Pojęcie ojczyzny będzie dla niego mniej abstrakcyjnem, mniej ogólnem, bo widzi je wcielone w państwo wolne, potężne, w własnego króla, rząd, wojsko, instytucye. To, co dla nas jest przeszłością i przyszłością, dla niego jest teraźniejszością. Żyjąc w niej, nie potrzebuje tego wyrazu używać i wymieniać tak, jak poeta XIX. wieku. To też w całej poezyi patryotycznej XVI. wieku wyraz „ojczyzna" jest bardzo rzadki; powtarza się często dopiero w kazaniu Skargi, ale tu obok uczucia jest i dowodzenie, rozumowanie. Skarga pierwszy dał u nas filozoficzne niejako określenie ojczyzny i jej miłości, więc terminu musiał nieraz użyć. Gdzie występuje samo uczucie, tam jest on rzadkością.

Z czego oczywiście nie wypływa, jakoby to uczucie było słabe. Musiało się tylko koncentrować więcej na pewne fakta i wydarzenia. Stąd miłość ojczyzny w poezyi XVI. wieku jest więcej możnaby powiedzieć aktualna. Miesza się z polityką najczęściej. Dlatego to owe pieśni Kochanowskiego nazwaliśmy patryotyczno-politycznemi. O poezyi romantycznej tego w całej rozciągłości powiedzieć nie można. Nie są polityczne Dziady ani Konrad Wallenrod, ani Przedświt. Zobaczymy, jak jest u Kochanowskiego. Jedna pieśń ma za punkt wyjścia napad Tatarów, druga wyprawę na Moskwę; z obu faktów wyłaniają się sprawy czysto praktyczne: „Wsiadajmy"; „Skujmy talerze na talary, a żołnierzowi pieniądze gotujmy". W trzeciej uczucie poety zaczepia się o fakt elekcyi; w czwartej o zdobycie Połocka. Uczucie patryotyczne jest we wszystkich, ale potrzebuje konkretnej pobudki, aby się mogło ujawnić [1]. Na ogólne

[1] Jedyny wyjątek to pieśń „Kto mi dał skrzydła". Konkretnego faktu, któryby wpłynął na jej powstanie, nie możemy znaleźć. To też jest ona chłodniejszą i więcej konwencyonalną od innych. Różnie ją sądzono i różne podawano o jej genezy. Komentator wydania pomnikowego (ks. T. Włoszek) nazywa ją jedną z najpiękniejszych pieśni Kochanowskiego (I 279). Natomiast prof. Tarnowski zwraca uwagę na to, że jej ton wzniosły, obok wyraźnego naśladowania, jest zimny i sztuczny, a natchnienie akademiczne i górny lot na urząd (str. 87). Uważa ją za jeden z wcześniejszych utworów (po r. 1557), napisany na to, aby zwrócić na poetę uwagę; jest naśladowaniem carmen saeculare. Parylak (O pieśniach J. K. str. 11—12) za wzór tej pieśni daje odę 12 ks. I. Chlebowski (Pobyt Kochanowskiego na dworach panów małopolskich, Tygodnik illustr. 1884 II str. 147) twierdzi, że jest ona skróconem naśladowaniem pochwały książąt domu esteńskiego

ujęcie kwestyi jeszcze nie czas. Jeszcze umysły nie są tak pogłębione, ani wysubtelnione. Dopiero Skarga ze swem płomiennem sercem i głębokim umysłem rzecz całą ujął ze strony najgłębszej i najogólniejszej, ale Skarga był wyjątkiem, i trzeba było czekać do XIX. wieku, żeby miłość ojczyzny w literaturze przybrała znowu formę tak wielką i wyniosłą. Kochanowski tak wysoko jak Skarga się nie wzniósł, ale ze wszystkich dawniejszych pisarzy jest do niego w tym względzie najwięcej zbliżony. Nie jest tak głęboki, ale jego wyraz miłości ojczyzny idzie tuż za kazaniem sejmowem.

z trzeciej pieśni Orlanda (początek strofy 1 i od str. 24 do 59), z wyjątkiem strofy 2 — 5, które są parafrazą ustępów z Psalmów (których, tego nie mówi); data: 1557 - 1560. Najbliższym prawdy wydaje się być Parylak; Kochanowski wymienia królów, jak Horacy bogów i bohaterów; obaj wyrażają swe myśli w metrum safickiem. Bezpośredniego jednakże naśladowania nie ma; pierwszych pięć strof w pieśni polskiej nie ma odpowiednika w odzie łacińskiej. Musimy jak dotąd pieśń Kochanowskiego uważać za oryginalną; Horacy poddał mu tylko, i to z daleka, projekt formy.

Jeżeliby szukać przyczyny, która skłoniła Kochanowskiego do napisania tej pieśni, to (obok przyczyny najdalszej: patryotyzm) natrafiamy najpierw na fakt literacki. W r. 1563 wyszły z druku Janiciusa Żywoty królów polskich. Pismo wkrótce stało się tak popularnem, że za czasów Batorego dzieje Polski wykładano w uniwersytecie krakowskim według Żywotów (Ćwikliński, Klemens Janicki, Rozpr. Wydz. filolog. XVII 1893, str. 417—418). Otóż to pismo bardzo być może, że było dla Kochanowskiego pierwszym impulsem. Drugi dało życie. O Zygmuncie Auguście Kochanowski wspomina w poezyach swoich kilka razy. W Elegii 7 ks. II sławi wyprawę inflancką; wiersz humanistyczno-oficyalny. W El. 2 ks. III jest słynny zwrot „cunctantum regum", „królów dojutrków". W Satyrze są dla króla nauki dobrego życia. Najpiękniej jednak, z największą dla króla życzliwością i pewnem przywiązaniem poeta wspomina o nim w pieśni „O piękna nocy" i w zakończeniu Proporca — i w pieśni „Kto mi dał skrzydła". Stąd powstaje dla nas pokusa połączenia tych trzech utworów pod względem chronologicznym. Pieśń I 13 napisana w r. 1568, Proporzec 1569, mniej więcej na tę epokę przypadnie też pieśń I 10 (co się także zgadza z datą Żywotów Janiciusa). Dalej: mamy uczucie, że pieśń nasza jest w bliższym związku z Proporcem. Na proporcu, który książę otrzymał z rąk królewskich, na jednem licu mistrz wyraził dzieje pruskie aż do Olbrychta; na drugiem sławne na wszystek świat dzieje słowieńskie. Jest w tych dwóch obrazach nierówności; na pierwszym jest cała historya Prus, na drugim tylko pierwiastkowe dzieje Słowian do rozejścia się ich po świecie. Otóż w pieśni „Kto mi dał skrzydła" jest jakby dalszy ciąg owego [illegible]giego obrazu na proporcu, jest jakby uzupełnienie lica pierwszego dziejami k[illegible]w polskich aż do Zygmunta Augusta. Nie jest to oczywiście fakt, nie ulega wątpliwości, ale w każdym razie przypuszczenie takie nie jest pozbawione wsze[illegible] podstaw.

Jest przytem, co należy zaznaczyć, pierwszym w literaturze polskiej. I inni kochali tę ojczyznę; i inni w pismach swoich dawali wyraz obawom i niepokojom o jej przyszłość, radości z jej powodzenia; ale ani Krzycki, ani Modrzewski, ani Solikowski, ani Rey nie znaleźli wyrazu tak silnego i tak pięknego — jeden Orzechowski ze swoim okrzykiem „zginiemy“ mógłby się z Kochanowskim równać, gdyby tego okrzyku nie zagłuszały nam oklaski szlachty, applaudującej wichrzycielowi.

W pieśniach Kochanowskiego, o których mówimy, widać jeden interesujący objaw. Dwie z nich mają nastrój radosny, dwie smutny. Otóż te ostatnie są piękniejsze. Nie ujmujemy nic tamtym, zwłaszcza pieśni na wzięcie Połocka, ale mimo wszystko te są piękniejsze. Prawda, może to być czysty przypadek. Pieśń „Kto mi dał skrzydła“ jest trochę oficyalna; pieśń na wzięcie Połocka pisana najprawdopodobniej wtedy, kiedy poeta był pod wrażeniem śmierci dziecka. Toby mogło wiele tłómaczyć. Dziwnie jednakże rzecz ta zgadza się ze zjawiskiem ogólniejszem: niemal we wszystkich literaturach piękniejsze są te utwory patryotyczne, które wywołał ból, aniżeli te, które radość. Psalm „Fundamenta eius in montibus sanctis“, w którym poeta wydaje okrzyk tryumfu na widok świetności Syonu i Jerozolimy, mimo swej siły nie może się równać z bolesną pieśnią „Super flumina Babylonis“. Świetnem stwierdzeniem tego faktu jest też nasza poezya XIX. wieku. Ból i w tym razie okazuje się potężniejszym motorem, aniżeli radość, wydobywa z piersi ludzkiej silniejsze tony.

Może najpiękniejsze[1] z pieśni Kochanowskiego znajdują się w tej grupie, którejbyśmy dali imię refleksyjnej. (Nie jest to nazwa najświetniejsza, ale lepszej wymyślić nie umiem). Są to te pieśni, w których poeta zawarł swą filozofię życia, w których dochodzi do pewnych spostrzeżeń, do pewnych maksym i reguł życia dobrego i przyjemnego. Ta grupa zbliża się niejednokrotnie do omawianych poprzednio pieśni dydaktycznych i nauczających. Wynikało to już z samego tematu, który ostatecznie jest ten sam w jednych i drugich. Tylko w tamtych wysuwa się po przed inne motywy temat obowiązku, z czego w dalszym ciągu musiała wyniknąć właściwość formy: nauczanie, moralizowanie, przepisy. Tutaj myśl zasadniczą

[1] Zwłaszcza gdy się łączą z obrazami przyrody.

stanowi pytanie: jak mam żyć, ażeby moje życie było i uczciwe, szlachetne i przyjemne. Tam rozważany był stosunek człowieka do społeczeństwa, do innych jednostek; tutaj stosunek człowieka do siebie samego. Stąd znowu musiała wyniknąć właściwość formy: sobie samemu człowiek przepisów nie kreśli, siebie samego wprost moralizować nie będzie, tylko sformułuje sobie jakąś ogólną zasadę, skonstruuje pewien system filozofii życia.

Refleksyjnych pieśni Kochanowskiego jest liczba znaczna (jedynie miłosnych jest więcej). Są to pieśni:

„Serce roście, patrząc na te czasy“ (I 2), od strofy czwartej (pierwsze trzy są obrazem przyrody). Treść: dobrą myśl sprowadza czyste i spokojne sumienie.

„Kto ma swego chleba“ (I 5): poprzestawanie na swojem daje zadowolenie; bogactwa szczęścia nie przynoszą.

„Chcemy sobie być radzi“ (I 9): napróżno zapuszczamy wzrok w przyszłość, chcąc ją odgadnąć; fortuna zmienna, a co komu przeznaczone, to go nie minie; dlatego najlepiej umysł tak narządzić, aby umiał znosić zarówno szczęście, jak i nieszczęście.

„Patrzaj jako śnieg po górach się bieli“ (I 14 zwrotka 2—5) [1]: napróżno myślisz o przyszłości — nie odgadniesz jej — najlepiej korzystać z czasu obecnego.

„Królom moc na poddane i zwierzchność dana“ (I 16): z różnem szczęściem ludzie się rodzą, ale śmierć i troska czyhają na wszystkich — kto miarkuje swą chciwość, temu przygody niestraszne.

„Zegar słyszę wybija“ (I 24): życie ludzkie to Boskie igrzysko — władza, bogactwa niczem są przeciw śmierci — nadarmo więc zbierać bogactwa, najlepiej korzystać z chwili i oddawać się dobrej myśli.

„Nie wierz Fortunie, co siedzisz wysoko“ (II 3): fortuna zawodna, bogactwa mogą zniknąć — cnota jest skarbem wiecznym, nie podlegającym przygodzie.

„Nie porzucaj nadzieje“ (II 9): jak w przyrodzie po zimie następuje wiosna, tak w życiu ludzkiem po czasach złych przyjdą dobre — w obu razach należy się zachować statecznie, w szczęściu się nie wynosić, w nieszczęściu nie upadać na duchu.

[1] Pierwsza jest obrazem zimy. Łączy się oczywiście ściśle z następnemi, o czem niżej.

„Stateczny umysł pamiętaj zachować“ (II 11): w szczęściu i w nieszczęściu zachowaj stateczny umysł, więc choćbyś był przygnieciony troskami, bądź wesół, korzystaj z czasu, dopóki śmierć nie nadejdzie.

„Niemasz i po drugi raz niemasz wątpliwości“ (II 12): za cnotą jak cień postępuje zazdrość, uwłaczając jej na każdym kroku; ale człowiek, który oddał się w służbę rzeczypospolitej, na to dbać nie ma, cnota sama jest mu nagrodą [1].

„Nie zawżdy Apollo strzela“ (II 15): nie zawsze są czasy złe, przeto człowiek winien odejmować się frasunkowi i korzystać z dnia dzisiejszego.

„Nie godzien tego ten świat zawykłany“ (II 17): nie na sprawach tego świata ale na cnocie szczęśliwość się zasadza.

„Nie zawżdy piękna Zofija“ (II 23): czas mija, korzystajmy z niego, póki młodości.

„Pewienem tego, a nic sie nie mylę“ (Fragm. 1): życie ludzkie to wędrówka po morzu, na którem na człowieka czyhają liczne skały — przeciwności; wędrówka pełna niebezpieczeństw, ten tylko przebywa ją szczęśliwie, komu Bóg przewodnikiem.

„Kiedyby kogo Bóg był swemi słowy“ (Fragm. 4): gdyby Bóg upewnił kogo, że żadna przygoda nań nie przyjdzie, a stało się inaczej, miałby człowiek prawo narzekać; ale że tak nie jest, że wszyscy podlegamy przygodom, przeto winniśmy znosić wszystko cierpliwie i krzepić się nadzieją.

Tak przedstawia się katalog pieśni, w których Kochanowski wypowiedział swoje uogólnienia i zasady życia. Podaliśmy treść każdej, aby się odrazu unaoczniło, że wszystkie te pieśni obracają się w tym samym szczupłym zakresie; że nieraz jedna jest jakby powtórzeniem drugiej; że te myśli nie są ani tak bardzo znowu głębokie, ani tak bardzo oryginalne: kto zna dwie, trzy ody Horacego, ten zaraz spostrzeże zależność naszego poety. Wszystkie te ujemne strony występują już na tle katalogowego streszczenia.

[1] Jest to jedyna z tych refleksyjnych pieśni, która nie tyle całość życia ma na uwadze, ile jednę jego funkcyę, służbę publiczną. Jak wiadomo, jest to pieśń „o statecznym słudze Rzeczypospolitej“, napisana dla uświetnienia Zamojskiego. Odbija też ona od wszystkich innych, nie ma charakteru egotycznego, jak tamte, nie jest bezpośredniem jak inne świadectwem o samym poecie. Włączyliśmy ją jednak tutaj, nie chcąc tworzyć z niej osobnej grupy; w części zresztą tutaj należy.

Pomimo tego jednak pieśni te należą do najpiękniejszych rzeczy, jakie Kochanowski w ogóle napisał, a równocześnie do najbardziej zajmujących.

Sprzeczność między tem zdaniem a poprzedniemi zniknie, gdy się pieśniom przyjrzymy dokładniej.

Zebrawszy ich myśli i spostrzeżenia w całość, otrzymamy pewien rodzaj systemu. Punktem wyjścia, zasadą tego systemu będzie pogląd, że człowiek, jako jednostka dla siebie, jako indywiduum, dąży do szczęścia i pragnie jego; szczęście jest celem życia [1]). Poglądu tego Kochanowski nigdzie właściwie w takiej formie nie wypowiedział. Nie zamierzał przecież podawać systematycznego wykładu swej nauki, a możeby się też i zdziwił, gdyby mu kto powiedział, że z pieśni jego da się wyciągnąć system. Kochanowski przedstawia w sposób fragmentaryczny wnioski, do których doszedł; ale wnioski te wszystkie wyniknąć mogły tylko z tej jednej głównej zasady, która tym sposobem jest w nich zawarta i wydobyć ją możemy.

Pojęcie szczęścia jest równoznaczne z pojęciem trwałego zadowolenia. Myśl tę Kochanowski wyraża na swój sposób w różnych miejscach. Człowiek szczęśliwy jest wesoły:

Temu wina nie trzeba przylewać,
Ani grać na lutni, ani śpiewać:
Będzie wesół byś chciał i o wodzie,
Bo się czuje prawie na swobodzie.
(I 2, w. 17—20).

Inaczej nieszczęśliwy:

Ale kogo gryzie mól zakryty,
Nie idzie mu w smak obiad obfity:
Żadna go pieśń, żadny głos nie ruszy,
Wszytko idzie na wiatr mimo uszy.
(I 2, w. 21—24).

Komu zawżdy nad szyją wisi miecz goły,
Nie uczynią mu smaku przyprawne stoły:
Niepomoże mu do snu słodkie śpiewanie.
(I 16 w (13—15).

Szczęścia nie daje bogactwo, władza, urzędy, znaczenie:

---

[1]) Co jest celem działania człowieka w społeczeństwie, o tem uczyły pieśni dydaktyczne.

Dobra myśli, której nie przywabi,
Choć kto ściany drogo ujedwabi.
(I 2, w. 25—26).

Mocą wiele świata
Wziął za krótkie lata
Król Macedoński: lecz mu sie tak zdało,
Że nań samego świat był jeden mało.
Cóż pomoże zbroja,
Albo władza twoja?
Serca nie zleczą żadne złotogłowy.
Żadny skarb troski nie wybije z głowy.
(I 5, w. 13—20).

Ale bojaźń i groza pana prowadzą,
I z wysokich pałaców pchać sie nie dadzą:
Na okrętli budowny, na końli wsiędzie,
Troska w okręcie, troska za siodłem będzie.
A jeśli ani marmor serdecznej rany,
Ani ulżą jedwabiem obite ściany,
Przecz mam zajźrzeć kosztownych pałaców komu?
(I 16, w. 25—31).

Dygnitarstwa, urzędy,
Wszystko to jawne błędy:
Bo nas równo śmierć sadza,
Ani pomoże władza.
I 24, w. 13—16).

Jedynie kto ma spokojne i czyste sumienie, ten jest szczęśliwy:

Ale to grunt wesela prawego,
Kiedy człowiek sumnienia całego,
Ani czuje w sercu żadnej wady,
Przeczby sie miał wstydać swojej rady.
(I 2, w. 13—16).

W dążeniu do szczęścia człowiek spotyka przeszkody. Jedne leżą poza nim, drugie w nim. Pierwsze, to los, fortuna, przeznaczenie, drugie — usposobienie człowieka.

Co do pierwszych: koleje ludzkie są określone raz na zawsze i zmienić je nie leży w możności człowieka:

Kto tak mądry, że zgadnie,
Co nań jutro przypadnie?
Sam Bóg wie przyszłe rzeczy, a śmieje sie z nieba,
Kiedy sie człowiek troszcze więcej niźli trzeba.
(I 9, w. 5—8).

Próżno ma mieć na pieczy
Śmiertelny wieczne rzeczy:

Dosyć na tem, kiedy wie, że go to nie minie,
Co z przejźrzenia pańskiego od wieku mu płynie.
(I 9, w. 21—24).

Czas ucieka, a żaden nie zgadnie,
Jakie szczęście o jutrze przypadnie.
(Dziś bądź wesół, dziś użyj biesiady),
O przyszłym dniu niechaj próżnej rady:
Już to dawno Bóg odmyślił w niebie,
A k tej radzie nie przypuszcza ciebie.
(I 20, w. 23—28).

Płacz, albo nie płacz z drogi swej nie zydzie
Boskie przejźrzenie, próżno sie kto zdziera:
Niewola ciągnie, choć kto nie rad idzie.
(Fragm 4, w. 16—18).

W tej stale wytkniętej kolei stałą jest zmienność i niestałość fortuny, tak że niejednokrotnie się zdaje, jakoby świat i jego losy były jakąś igraszką, tak że nie można rozumem ludzkim wszystkich tych spraw dociec:

U fortuny to snadnie,
Że kto stojąc upadnie:
A który był dopiero u niej pod nogami,
Patrzajże go po chwili, a on gardzi nami.
(I 9, w. 13—16).

Nie wierz Fortunie, co siedzisz wysoko,
Miej na poślednie koła pilne oko:
Bo to niestała pani z przyrodzenia,
Często więc rada sprawy swe odmienia.
Nie dufaj w złoto i w żadne pokłady,
Każdej godziny obawiaj sie zdrady:
Fortuna co da, to zasię wziąć może,
A u niej żadna dawność nie pomoże.
(II 3, w. 1—8),

Wszyscy w niepewnej gospodzie mieszkamy,
Wszyscyśmy pod tym prawem sie zrodzili,
Że wszem przygodom jako cel być mamy.
(Fragm, 4, w. 10—12).

Wszystko sie dziwnie plecie
Na tym tu biednym świecie:
A ktoby chciał rozumem wszystkiego dochodzić,
I zginie, a nie będzie umiał w to ugodzić.
(I 9, w. 17—20).

U Boga każdy błazen,
Choć tu przymówki prazen:
A im sie barziej sili,
Tym jeszcze więcej myli.

A ktoby chciał na świecie
Uważyć, co sie plecie,
Dziwnie to prawdy blizko,
Że człek Boże igrzysko.
(I 24, w. 5—12).

Bo z nas fortuna w żywe oczy szydzi,
To da, to weźmie: jako sie jej widzi.
(II 9, w. 23—24).

Drugiego rodzaju przeszkód jest przyczyną sam umysł ludzki, który nie zadawalnia się tem, co ma, ale zawsze pragnie więcej:

To pan zdaniem moim,
Kto przestał na swoim:
Kto więcej szuka, jawnie to znać daje
Sam na się, że mu jeszcze niedostaje.
(I 5, w. 5—8).

Lecz przedsię człowiecza
Wszystka o tym piecza,
Aby ku złotu złota przybywało:
Bo by nawięcej, łakomemu mało.
(I 5, w. 25—28).

A nad chłopa chciwego
Niemasz nic nędzniejszego
(I 24, w. 17—18).

Nie umie też zachować miary: w szczęściu nazbyt dumny i hardy, w nieszczęściu traci zaraz wszelką otuchę:

Lecz jako sama (sc. fortuna) oczy zasłoniła,
Tak swym pochlebstwem ludzi pobłaźniła:
Że drugi wyszej nosa gębę nosi,
A wszytki insze oczyma przenosi.
(II 3, w. 13—16).

Ale człowiek shardzieje,
Gdy mu sie dobrze dzieje.
Więc też, kiedy go fortuna omyli,
Wnet głowę zwiesi i powagę zmyli.
(II 9, w. 17—20).

Te przeszkody na drodze do szczęścia, do zadowolenia trwałego, do wesołości człowiek może i powinien usuwać. Odpowiednio do przeszkód są i sposoby ich usuwania.

Przeciwko zmienności fortuny człowiek działa stałością umysłu:

A nigdy nie zabłądzi,
Kto tak umysł narządzi,
Jakoby umiał szczęście i nieszczęście znosić,
Temu mężnie wytrzymać, w owym sie nie wznosić.
(I 9, w. 25—28).

Lecz na szczęście wszelakie
Serce ma być jednakie.
(II 9, w. 21—22.

Stateczny umysł pamiętaj zachować,
Jeśli cię pocznie nieszczęście frasować:
Także i góry nie radzęć wylatać,
Kiedy sie szczęście z tobą imie bratać.
(II 11, w. 1—4).

Na tym rzecz wszytka, żebyśmy nosili
Skromnie, cokolwiek na człowieka przyjdzie,
A w niefortunie nazbyt nie tesknili.
(Fragm. 4, w 13—15).

Poeta wie, że tego rodzaju nauki dobre są dla człowieka niedotkniętego nieszczęściem; ale gdy przyjdzie przygoda, ten imperatyw nie wystarczy. Otóż takiemu dodaje otuchy właśnie owa zmienność losu:

Nie porzucaj nadzieje,
Jakoć sie kolwiek dzieje:
Bo nie już słońce ostatnie zachodzi,
A po złej chwili piękny dzień przychodzi.
(II 9, w. 1—4).

Nic wiecznego na świecie,
Radość sie z troską plecie:
A kiedy jedna weźmie moc nawiętszą,
W ten czas masz ujźrzeć odmianę naprędszą.
II 9, w. 13—16).

Ty nie miej za stracone,
Co może być wrócone:
Siła Bóg może wywrócić w godzinie,
A kto mu kolwiek ufa, nie zaginie.
(II 9, w. 25—28).

Nie zawżdy grad z góry leci,
Albo burza niebo szpeci:
Chmury czarne wiatr wojuje,
A pogoda następuje.
Także słusze człowiekowi,
Odejmać sie frasunkowi.
(II 15, w. 5—10).

Nadzieja dobra serca niech podpiera:
Zaż to, że źle dziś, ma źle być i potym?
Jedenże to Bóg, co i chmury zbiera,
I co rozświeca niebo słońcem złotym.
(Fragm. 4, w. 19—22).

Przeciwko chciwości lekarstwem jest umiarkowanie:

Kto swą chciwość na tym, co dosyć, miarkuje,
Tego ani burzliwe morze frasuje,
Ani ciężki grad, ani złe urodzaje,
Kiedy drzewo to ciepłu, to zimnu łaje.
(I 16, w. 17—20).

Jest to rzecz niełatwa:

Siła posiadł włości,
Kto ujął chciwości:
Trudniej to przyjdzie, niż Turki sholdować,
Albo waleczne Tatary wojować.
(I 5. w. 9—12).

Ułatwia jednak nabycie tej cnoty ta myśl. że bogactwa trosk nie oddalają, i że człowiek chciwy zbiera nie dla siebie:

A jeśli ani marmor serdecznej rany,
Ani ulżą jedwabiem obite ściany,
Przecz mam zajźrzeć kosztownych pałaców komu,
A nie raczej w swym mieszkać ojczystym domu?
(I 16, w. 29—32).

Wszystko to zostanie
Po twej śmierci, panie:
A coś ty zebrał przez ten czas łakomie,
To sie zostoi niewiem w czyim domie.
(I 5, w. 29—32).

Kto tak sobie życie urządzi, takim puklerzem przeciw przygodom się zasłoni, ten może i powinien używać dnia dzisiejszego nie oglądając się na przyszłość. nie dociekając jej. U kresu wędrówki czeka na każdego z nas śmierć, więc zanim ona przyjdzie. korzystać nam trzeba z życia, z czasu, młodości:

Chcemy sobie być radzi?
Rozkaż panie czeladzi,
Niechaj na stół dobrego wina przynaszają,
A przy tym w złote gęśli albo w lutnią grają.
(I 9. w. 1—4).

Dziś bądź wesół, dziś użyj biesiady,
O przyszłym dniu niechaj próznej rady.
(I 20, w. 25—26).

Zegar słyszę, wybija,
Ustąp melankolija:
Dosyć na dniu ma statek,
Dobrej myśli ostatek.
(I 24, w. 1—4).

A nam wina przynoście,
Z wina dobra myśl rośnie,
A frasunek podlany,
Taje, by śnieg zagrzany.
(I 24, w. 37—40).

Śmierci podległy człowiecze cnotliwy,
Choć wszytek twój wiek będzie frasowliwy:
Chocia też czasem, siedząc z przyjacioły,
Przy dobrym trunku strawisz dzień wesoły.
Tu przy ciekącym przezornym strumieniu
Każ stół gotować w jaworowym cieniu,
Każ wino nosić, póki beczka leje,
Póki wiek służy, a śmierć nie przyśpieje.
(II 11, w. 5—12).

Tak wygląda filozofia życia Kochanowskiego. Jak każda szczera i uczciwa praca myśli system ten zasługuje na uszanowanie. Tem bardziej, że jest to pierwszy w poezyi polskiej system filozoficzny, i że to jest jedno z najwybitniejszych objawień się Renesansu u nas. Więc choćbyśmy w nim odkryli różne braki, to historycznie rzecz uważając, musimy nań zwrócić uwagę i musimy go postawić wysoko.

Uporajmy się wprzód z tymi brakami. Nie będziemy patrzeć, czy ten system rozwija się logicznie i konsekwentnie ze swego założenia, ale pamiętając, że to jest system etyczny, pytamy, jak się on przedstawi w zetknięciu z życiem. Otóż widoczną jest rzeczą, że jest to system człowieka zadowolonego ze świata, nie narażonego w danej chwili na nędzę i niedostatek, człowieka dalej o usposobieniu łagodnem, spokojnem, nie przedsiębiorczem. Dla takich też ludzi jest przeznaczony i u takich tylko może znaleźć oddźwięk.

Kto ma swego chleba,
Ile człeku trzeba,
Może nic nie dbać o wielkie dochody,
O wsi, o miasta, i wysokie grody.
(I 5, w. 1—4).

Zasada słuszna, ale jeżeli kto nie ma chleba tyle, ile potrzebuje? Jeżeli się nie znajduje we względnie pomyślnych warunkach materyalnych, to ironią wyda się mu zachęta do umiarkowania, do poskramiania chciwości. To jedno. Dalej: nauka ta wiedzie prostą drogą do gnuśnego kwietyzmu. Nie doprowadziła samego Kochanowskiego, ale bo ten miał poezyę; więc choć urządził sobie życie

według tych zasad, które głosił, to jednakże pismami swojemi „czynił w swojem kółku, co kazał duch Boży“, i temi pismami wybiegał daleko poza bory Czarnolasu. Ale zastosowany do człowieka, który takich darów nie ma, system ten, pomimo akcentowania cnoty, dobrych skutków nie wyda. Dalej: ta filozofia paraliżuje zdolność i chęć wielkich czynów i wielkich przedsięwzięć, zamyka człowieka w małym obrębie. Rezygnuje z wielkich porywów, niszcząc tym sposobem jeden z najsilniejszych motorów rozwoju i postępu. Wreszcie — i tu jest najsłabszy punkt tego systemu w jego zastosowaniu do życia — nie liczy się on z tym czynnikiem, którego potęga wszystkie teorye w niwecz obraca:

Jakże jest straszna cierpienia potęga!
Chwilowo nawet moc Tytanów łamie,
I nieugiętą ich wolę rozprzęga
Silniejsze złych losów ramię.
(Asnyk, Poezye, IV).

Filozofia Kochanowskiego, produkt chwil spokojnych i szczęśliwych, z lekka tylko zasnuty melancholią, nie wystarcza, gdy w człowieka uderzy nieszczęście, cierpienie, ból.

Łacno cieszyć chorego, gdyśmy zdrowi sami:
Lecz kiedy toż nad nami
Niefortuna pokaże: tam więc człowiek czuje,
Że co drugim chciał radzić, sam sie nie ratuje.
(Pieśni, II 6).

Prawdziwą tragicznością losu doświadczył tego na sobie przedewszystkiem sam poeta, kiedy go Pańska ręka dotknęła, i pod wieczór swego życia odwoływał to, co głosił w jego południe:

Wiódłem swój żywot tak skromnie,
Że ledwie kto wiedział o mnie,
A zazdrość i złe przygody
Nie miały mi w co dać szkody.
Lecz pan, który gdzie tknąć widzi,
A z przestrogi ludzkiej szydzi,
Zadał mi raz tym znaczniejszy,
Czymem już był bezpieczniejszy.
A rozum, który w swobodzie
Umiał mówić o przygodzie,
Dziś ledwie sam wie o sobie,
Tak mię podparł w mej chorobie.
Czasemby sie chciał poprawić,
A mnie ciężkiej troski zbawić,

Ale gdy siedzie na wadze,
Żalu ruszyć nie ma władze.
(Tren XVII).

Gdy sobie teraz uprzytomnimy, u kogo Kochanowski znalazł po śmierci dziecka uspokojenie i pociechę, zrozumiemy, jak głęboka zaszła zmiana w jego filozofii życia. Zrozumiemy jej stosunek do życia religijnego. W Pieśniach zawarta filozofia nie dotyka sfery religijnej (nie mówimy tu naturalnie o dogmatach, obrzędach itp., ale o uczuciu religijnem, o łączeniu z życiem ludzkiem Boga). Ten Bóg, który się śmieje na widok zabiegów ludzkich, ta „wieczna myśl“, która

„tam na niebie ma mięsopust prawy,
Patrząc na rozmaite świata tego sprawy“
(Fraszki I 96),

to nie jest Bóg chrześcijański, raczej pogański, a jeszcze więcej jest to fatum, przeznaczenie. Częściej też w tych pieśniach mowa jest o fortunie, o losie, o przeznaczeniu, aniżeli o Bogu. Zaufany w swej stałości i w swym rozumie poeta mówi:

Nie umiem ja, gdy w żagle
Uderzą wiatry nagle,
Krzyżem padać i świętych przenajdować dary.
(I 9, w. 33—35).

Otóż pod wpływem nieszczęścia myśl poety przesuwa się stanowczo w kierunku pojęć religijnych. Rezultatem tej zmiany w poezyi są ostatnie treny i przepiękna pieśń pierwsza Fragmentów „Pewienem tego, a nic sie nie mylę“. Pieśń tę wymieniliśmy w spisie refleksyjnych, ale w przeglądzie ich myśli nie było dla niej miejsca. Bo też to jest utwór z epoki, w której dawna filozofia Kochanowskiego należy już do przeszłości. Jest refleksyjny, jak tamte pieśni, ale w myślach swych jest ich przeciwstawieniem. I tutaj człowiek pragnie przejść przez życie z możliwie największą sumą szczęścia:

Ale na świecie kto tak głupi żywie,
Żeby nie pragnął przejechać szczęśliwie
Dróg niebezpiecznych, a uść niepogody,
I szturmów srogich, krom swej znacznej szkody?
(Fragm. I, w. 9—12).

I tutaj na morzu życia człowiek napotyka liczne przeszkody:

A chytre morze, ile znakomitych,
Tyle pod wodą żywi skał zakrytych.

Tu siedzi złotem cześć koronowana,
Tu lekkim piórem sława przyodziana,
Tu chciwość nieszczęśliwa
Zbiera a nie używa,
Tu luba rozkosz, i zbytek wyrzutny,
Pod nimi nędza prędka i żal smutny.

Tamże i krzywda, i zazdrość przeklęta.
Przed którą biada zawżdy cnota święta.
Więc jeśli człowiek jednę skałę minie,
Wnet na to miejsce na inszą napłynie.
(w. 17—28).

Człowiek pragnie tych niebezpieczeństw uniknąć, ale nie rozumie temu; najmędrszy nawet zbłądzi. Przewodnikiem jest tutaj tylko Bóg. Więc nie rozum ludzki, jak poprzednio, ten jest bezsilny.

Wodzu prawdziwy i wieczna światłości
Uskrom z łaski swej morskie nawałności,
A podnieś ogień portu zbawiennego,
Na który patrząc moglibyśmy tego
Morza chytrego zdrady
Przebyć bez wszelkiej wady,
A odpoczynąć po tym żeglowaniu,
W długim pokoju i bezpiecznym spaniu.
(w. 33—40).

Pieśń ta, napisana niezawodnie w czasach poźniejszych [1]), jest ciekawem świadectwem zmiany, której filozofia Kochanowskiego podległa; równocześnie zaś jest przy końcu zawodu naszego poety takim samym słupem granicznym, jakim był na początku hymn „Czego chcesz od nas, Panie".

Wróćmy teraz do owej pierwszej fazy filozofii Kochanowskiego. Gdybyśmy ją chcieli wtłoczyć w kategorye historyi filozofii, to pod jednę nazwę niepodobna jej podciągnąć; natomiast znajdziedziemy w niej fragmenty stoicyzmu, hedonizmu i eudemonizmu. Są to właśnie te kierunki, które w epoce Odrodzenia tak wielkie mają

[1]) W Trenach możemy najlepiej obserwować przełom, jaki się dokonał w duszy Kochanowskiego. Są one wprost nieocenionem świadectwem do biografii duchowej poety. Otóż w pieśni naszej poeta jest już w tej drugiej fazie umocniony. Z tego wniosek, że pieśń Fragm. 1 powstała już po Trenach, dobrze po roku 1580. Potwierdza ten fakt oczekiwanie i przygotowywanie się na śmierć, mniej zrozumiałe przed r. 1580, aniżeli po nim. Wreszcie doskonała i subtelna technika wiersza.

znaczenie. Taką jest też filozofia — o ile wolno użyć tego wyrazu ówczesnej filozofującej Polski, a nie co innego głosił Rej w Wizerunku lub zwłaszcza w Żywocie, głosił tylko z większą naiwnością a mniejszym wdziękiem. Ta filozofia przeszła do Odrodzenia ze starożytności; do takich autorów, jak Rej, dostawała się pośrednio, z drugiej lub trzeciej ręki; Kochanowski jednak brał ją wprost ze źródła. W formie filozoficznej od Cycerona, w formie poetyckiej od Horacego. Ten ostatni wywarł pod tym względem na Kochanowskiego wpływ silniejszy, aniżeli wszyscy inni pisarze razem. Pewna część tych pieśni refleksyjnych jest wprost przekładem z Horacego, inne powtarzają za nim całe zwrotki, w innych wreszcie powtarzają się myśli łacińskiego poety, tak że przedewszystkiem Horacego musimy uważać za mistrza i nauczyciela naszego poety w dziedzinie filozofii życia.

Był więc Kochanowski zwykłym naśladowcą i nic nowego nie powiedział? Tak, jeżeli przykładać doń będziemy bezwzględnie miarę dzisiejszą i jeżeli będziemy na to tylko patrzeć, co powiedział, a nie jak powiedział. Ale inaczej rzecz się przedstawi, gdy te pieśni rozważamy na tle ich epoki. Nie mówiąc już o tem, że tamte czasy na stosunek do starożytnych zapatrywały się inaczej niż my, i im większe zbliżenie, za tem większą poczytywały je zasługę, — to, co Kochanowski w tych pieśniach mówił, było dla Polski XVI wieku nowością I to nowością bardzo ważną. Bez względu na to, czy ta filozofia miała braki lub nie, była ona symptomem i objawieniem się ducha nowożytnego. Komu w Polsce przed Kochanowskim przychodziło do głowy zastanawiać się w ten sposób nad życiem? Nie zrobili tego nasi humaniści z pierwszej połowy tego stulecia, Krzycki albo Dantyszek albo Janicki, to też ich znaczenie w dziejach naszej kultury jest niewielkie, nie wywarli oni większego wpływu, i nie mają takiej zasługi, jaką wobec kultury niemieckiej na przykład mają pierwsi humaniści niemieccy. Dopiero w połowie XVI wieku powstają u nas pisarze, którzy tworzą Polskę nowożytną. Działo się to zaś w ten sam sposób, jak w całej Europie. Świat nowożytny powstał z pomocą starożytnego. Pisarze polscy innej drogi nie mieli, więc i Górnicki i Orzechowski i Kochanowski i Rej myślą, tworzą i piszą pod wpływem starożytnych, czerpiąc zresztą wiedzę i pojęcia klasyczne z różnych źródeł, wprost lub pośrednio. W tem budowaniu Polski nowożytnej (jak w całym Renesansie europejskim) jednym z najważniejszych postulatów jest

to, co Burckhardt tak głęboko określił jako „odkrycie człowieka“. Jest to pojawienie się indywidualności. W literaturze: będą to rozmaite próby określenia jej i poruszanie problemów indywidualistycznych. To właśnie robi między innymi Kochanowski (a nietylko w tych refleksyjnych pieśniach), i stąd jego znaczenie i znaczenie jego pism, choćby one były tylko odbiciem myśli cudzej.

Tem bardziej, że nie są one odbiciem niewolniczem, ale robionem ze świadomością celu i środków. Najlepszym dowodem na to jest ten fakt, że gdzie Horacy nie odpowiadał usposobieniu Kochanowskiego, gdzie jego życie duchowe było inne, tam wpływu nie ma. W pieśniach miłosnych mianowicie. Erotyka Kochanowskiego w innych porusza się kolejach i innych używa środków. Otóż w pieśniach refleksyjnych poeta nasz dobrowolnie niejako poddał się wpływowi Horacego; poddał się dlatego, że to były i jego myśli, jego pogląd na świat, że on tej nauki sam był wyznawcą. Samodzielnym też i swobodnym jest sposób, w jaki Kochanowski przekłada całe pieśni lub pojedyncze strofy z Horacego; nie tłómaczy niewolniczo wyrazu za wyrazem, ale nacisk kładzie na myśl i tę chce uwydatnić, do tego celu zaś lepiej mu służą rodzime zwroty i wyrażenia, te więc w miejsce łacińskich podstawia. Filologia pokazała nam, kogo Kochanowski naśladował i jak. Ale czytając te pieśni, naśladowania nie odczuwamy. Potrzeba po prostu pewnego wysiłku, żeby myśl naszą skierować w tę stronę. Kochanowski przeżył sam to, co napisał, stąd w tych pieśniach takie akcenty szczerości i takie wrażenie rzeczy oryginalnej.

Największe jednak znaczenie tych pieśni jest w tem, że one są takie piękne. Nikt przed Kochanowskim tych rzeczy w tak pięknej formie Polsce nie pokazał. A to właśnie znaczenie przekracza już granicę XVI wieku, dotrwało do dziś dnia. Nam dzisiaj treść owych pieśni nie jest nowością, bo słyszeliśmy ją już tyle razy. Ale piękność, wdzięk ich formy zachwyca nas dzisiaj tak samo, jak współczesnych poecie. Z tą właściwością pieśni te nie potrzebują dla swej obrony powoływania się na moment historyczny. Dla Polaka XVI wieku była to rewelacya, suma piękności, rzucona na bezbarwne dotąd pole poezyi polskiej. My dzisiaj mamy piękniejsze rzeczy, a jednak tamte przy najpiękniejszych swej piękności nie tracą. Mają przedewszystkiem niezmierny wdzięk i powab. Równe im widzę tylko w tych pieśniach, które malują przyrodę. To, co treści może trochę zaszkodziło: łagodność myśli, brak skrajności,

to formie wyszło na dobre. I jeżeli które utwory Renesansu polskiego możnaby porównywać z harmonijną architekturą lub malarstwem Odrodzenia, to przedewszystkiem te właśnie pieśni Kochanowskiego. Miałoby się ochotę wodzić po nich ręką, aby wyczuć harmonię i umiar ich formy.

Co tym pieśniom między innemi dodaje wiele wdzięku, to melancholia. W rwącem się do życia i używającem życia Odrodzeniu zdawałoby się, że nie ma dla niej miejsca, a jednak między miedziorytami Dürera znajduje się „melancolia". Jak u Horacego na dnie każdej zachęty do wesołości, do używania życia, spoczywa myśl o nieodwróconej śmierci:

visendus ater flumine languido
Cocytos errans . . .
linquenda tellus et domus et placens
uxor, neque harum quas colis arborum
te praeter invisas cupressos
ulla brevem dominum sequetur, —

tak samo ta myśl przewija się przez pieśni Kochanowskiego:

Więc śmierć nieużyta
Ta za gardło chwyta
Bogate pany, jako proste sługi.
(I 5, w. 21—23).

Smierć sprawiedliwa
Jednakiego na wszystki prawa używa.
Kto bądź, ten bądź, na kogo los naprzód padnie,
Tak pana, jako sługę, poima snadnie.
(I 16, w. 9—12).

Bądź sie kto zacnym rodził i bogatym,
Bądź niewolnikiem: u śmierci nic na tym;
Czyjkolwiek naprzód los wynidzie, wsiadaj
Wieczny wygnańcze, ani więc odkładaj.
(II 11, w. 17—20).

„Śmierć niestraszna cnotliwemu", uczył Cicero i uczyli stoicy, ale i najcnotliwszego trwoga na myśl o śmierci przejdzie. Więc pragnie się człowiek zagłuszyć, chce odpędzić od siebie marę. Stąd to gorączkowe niemal zachęcanie do korzystania z czasu, z młodości, widoczne zwłaszcza w pieśniach I 9, I 14, II 23:

Nie zawżdy, piękna Zofija,
Róża kwitnie i lelija,
Nie zawżdy człek będzie młody,
Ani tej co dziś urody . . .

Zima bywszy zejdzie snadnie,
Nam gdy śniegiem włos przypadnie,
Już wiosna, już lato minie,
A ten z głowy mróz nie zginie.
(II 23, w. 1—4, 9—12).

Krótki wiek długiej nadzieje nie lubi.
Niechaj nie schodzi cało,
Coć sie do rąk dostało,
Za to, co ma być, żaden ci nie ślubi.
Jeleniom nowe rogi wyrastają:
Nam, gdy raz młodość minie,
Już na wiek wieków ginie,
A zawżdy gorsze lata przypadają.
(I 14, w. 13—20).

Mówiliśmy poprzednio, że refleksyjne pieśni Kochanowskiego są pierwszym w poezyi polskiej systemem filozoficznym. Nie sprzeciwia się temu zdaniu fakt, że Rej mówi w wielu utworach to samo. Rej mówi to aforyzmami albo kazaniami; całości systemu u niego ułożyć nie można, bo nie ma u niego całości tak obmyślanej, jak u Kochanowskiego. Dalej: Kochanowski pierwszy ubiera te myśli w formę drobnych a zamkniętych w sobie poemacików. Za całością myśli poszła u niego całość poszczególnych form. Jest pod tym względem Kochanowski odosobniony. Sam ten rodzaj stworzył, i sam go reprezentuje. Nie miał poprzedników — i nie miał następców. Czy może było to za wysokie i za głębokie dla ogółu ówczesnej Polski? Dopiero w wieku XIX spotkamy się z liryką refleksyjną takiej piękności i tak skończoną, jak u Kochanowskiego.

*

* *

Pieśni towarzyskie [1]) nie są tak samotne. I przed niemi i po nich Polska w pieśni takie obfituje. Wesołe życie wesołym pieśniom sprzyjało. Kochanowski w pieśniach refleksyjnych głosi zasadę używania dnia. W latach swoich dworskich zasadę tę nie najgorzej wprowadzał w życie. Stąd spodziewalibyśmy się, że to życie dworsko-towarzyskie silnie odbije się w Pieśniach. Stało się jednak inaczej. Pieśni takich mamy bardzo mało. Życie to znalazło wyraz

[1]) I 3, 19, 20, II 16. Do pewnego stopnia należą tu także druga i trzecia pieśń Sobótki.

pełny we Fraszkach, wyraz bezpośredni, podczas gdy Pieśni mogły to zrobić tylko pośrednio. Poeta nadto czynnie bierze w tem życiu udział, aby móc opanować je teoretycznie, i z tej wyższej skali opiewać. We Fraszkach poeta to, co w tym względzie miał wypowiedzieć, wypowiedział; nie było tedy bodźca wewnętrznego do powtarzania tych samych rzeczy w Pieśniach. Porządkując po roku 1580 swoje drobne utwory i przygotowując je do druku, Kochanowski niewielką tylko liczbę wierszy towarzyskich włączył do Pieśni; najpierw dla formy, a powtóre dla tonu i nastroju. Pieśni mają nastrój bezwarunkowo wyższy, więcej możnaby powiedzieć uroczysty. Stąd też przypadkiem tylko zabłąkała się tutaj pieśń „Żal mi cię nieboga“ (I 20), wyśmiewająca podstarzałą kokietkę. Nadaje się ona bardzo dobrze do Fraszek, gdzie ma takie siostry, jak fraszkę „Na Barbarę“ (I 36), albo „Do Zofijej“ (III 47). Że się zdołała przemycić do Pieśni, to najprawdopodobniej dla tego, że ma budowę zwrotkową i że jest przekładem z Horacego[1]. Z reszty pieśni towarzyskich pieśń „Nie po tych zbytnich potrawach“ (II 16), skompilowana z dwóch wierszy Horacego, bardzo piękna zresztą, ma charakter dość ogólny; jest pochwałą dobrego i przyjemnego towarzystwa, zabawiającego się skromną ucztą i lutnią. Dopiero dwie dalsze, pieśń o dzbanie (I 3), i „Miło szaleć, kiedy czas po temu“ (I 20) są prawdziwemi pieśniami towarzyskiemi, których genezy należy szukać w życiu (pomimo że I 3 jest znowu przekładem z Horacego). Pierwsza jest nią najwięcej; jest wesołem uświetnianiem dzbana, z którego płynie wino i wesołość. Można sobie wyobrazić, że gdy się w jakiej gospodzie krakowskiej zebrali panowie: Kochanowski, Górnicki, Stempowski, Rojzyusz, Meglewski, a humory stawały się lżejszymi, pieśń ta cieszyła się wielkiem wzięciem. Drugiej (I 20) nie można sobie wyobrazić, jako śpiewanej w wesołem gronie. Za to jest ona obrazkiem. Jak I 18 maluje ucztę ludzi mało kulturalnych, gdzieś na parafii, tak ta znowu daje nam poznać wesołe zebrania młodych ludzi, najprędzej gdzieś w mieście, opodal dworu królewskiego. Pieśń ta ma wiele życia, wiele plastyki; widać doskonale tego poetę, który współbiesiadników zachęca do swobodnej wesołości.

---

[1]) Pieśni tej niepodobna zaliczać do innej grupy, jak do towarzyskich. Nie jest przecież miłosną. Przeznaczoną jest ona najwyraźniej na to, aby być śpiewaną w wesołem towarzystwie, ku większej jeszcze jego wesołości i uciesze.

wszyscy go słuchają, w tem nagle spostrzega się, że czasza przed nim próżna, więc upomina się o swą pełną argumentem doskonałym:

Znał kto kiedy poetę trzeźwiego?
Nie uczyni taki nic dobrego.

Zakończenie tej pieśni jest ciekawe. Od zachęty do wesołości przechodzi do refleksyi, do rozumowania. Udowadnia niejako towarzyszom rozumowo, dla czego winni się weselić:

I z namędrszym nie trzymam w tej mierze,
Kto sie długo na dobrą myśl bierze:
Czas ucieka, a żaden nie zgadnie,
Jakie szczęście o jutrze przypadnie.
Dziś bądź wesół, dziś użyj biesiady,
O przyszłym dniu niechaj próznej rady;
Już to dawno Bóg odmyślił w niebie,
A k tej radzie nie przypuszczą ciebie.

Jest to motyw, który już znamy z pieśni refleksyjnych. Otóż w tej pieśni pojawia się on po raz pierwszy, aby się później tak rozwinąć i ujawnić w całym szeregu utworów. Pieśni refleksyjne są niewątpliwie produktem lat późniejszych, kiedy poeta wyszumiał po wesołej młodości; tej zaś pieśni niepodobna przesuwać po za okres lat dworskich. Więc już w tem wesołem życiu poeta pozostaje jednak panem siebie; przypatrując się zjawiskom i biorąc w nich udział, potrafi równocześnie zastanawiać się nad niemi.

Zbliżone do pieśni towarzyskich są drugi i trzeci śpiew Sobótki. I one, jak tamte, zachęcają do wesołości. Panna druga oświadcza, że bardzo lubi taniec, przekomarza się następnie z bębennicą, a na koniec, jak gdyby tłómacząc swoje dotychczasowe słowa, wyjaśnia:

Ja sie nie umiem frasować,
Toż radzę drugim zachować:
Bo w trosce człowiek zgrzybieje
Pierwej, niż sie sam spodzieje.
Ale gdzie dobra myśl płuży,
Tam i zdrowie lepiej służy:
A choć drugi zajdzie w lata,
I tak on ujdzie za swata[1]).
(w. 25—32).

[1]) Por. z tem słowa Reja we wstępie do Figlików:

Pannie trzeciej już nawet taka wesołość nie wystarcza: chce ona się śmiać i żartować.

Śmiejmy się, czy nie masz czemu,
Śmiejże się przynamniej temu,
Że nie mówiąc nic trefnego,
Chcę po was śmiechu śmiesznego
(w. 13—16).

Oba te śpiewy łączą się przez ten motyw z pieśniami towarzyskiemi, częściowo także z refleksyjnemi. Różnica między jednemi a drugiemi jest ta, że śpiewy Sobótki są w formalnym związku z innymi i tworzą razem pewną jednolitą całość, podczas gdy z pieśni każda może być całością dla siebie; dalej, i to ważniejsze, pieśni są bardzo egotyczne, śpiewy z Sobótki nie.

Zachęcając do korzystania z chwili, poeta nowożytny pomiędzy rzeczami, które zaleca, na pierwszem miejscu postawiłby miłość. Kochanowski tego nie robi [1]. W pieśniach — bo w rzeczywistości ten sposób używania życia i młodości był mu widać najmilszy. Od Lidyi aż do ostatniej miłości przed ożenieniem przez pisma jego przesuwa się cała masa imion, które wszystkie świadczą o tem, że poeta nasz bardzo często bywał w więzach miłości, że bardzo często powtarzał sobie słowa mistrza: Intermissa, Venus, diu rursus bella moves? Miłości to rozmaite, amore profano mienia się z celeste, miłość wesoła ze smutną, głęboka z miłostką, ale poeta ciągle kochać musi, podobnie jak w dwa wieki później Goethe. Przesuwają się też przed nami liczne postaci: Lidya, Hanna, Bogumiła, Jadwiga, Anna, Neta, Reina, Magdalena, Zofija, Dorota, nie mówiąc już o bezimiennych. Choćby pewna część tych imion miała znaczenie czysto konwencyonalne, to i tak zostanie dosyć, aby świadczyć o miłościach poety. Stosunkowo też wielka liczba drobnych utworów (fraszek i pieśni) poświęcona jest przejściom miłosnym [2].

O erotyce Kochanowskiego pisano wiele, więcej może, aniżeli

Azaż nie wiesz, iż duch smętny kiedy kogo ruszy,
Mędrzec pisze, iże kości i krew barzo suszy,
Bo kiedyby ludzie wszytko by w kłozie siedzieli,
Tylko myśląc a bez żartów, wszakby poszaleli.

[1] Chyba we fraszce II 39, w której zachęca towarzyszów: „pijcie, grajcie, miłujcie“.

[2] Pieśni: I 4, 7, 8, 11, 12, 15, 21, 22, 23, II 2, 21, Fragm. 7, 9, 10. Sobótka: 4, 5, 7, 8, 10, 11.

o innych objawach jego poezyi[1]). Fakt ten jak z jednej strony ułatwia, tak z drugiej utrudnia zadanie każdemu, kto jeszcze raz do tej sprawy musi wracać. Ułatwia, bo teren jest już opracowany i wiele kwestyi jest wyjaśnionych. Utrudnia, bo stawia na drodze zapory w postaci licznych a często sprzecznych hipotez i wyjaśnień, opartych do tego nieraz na podstawach wątłych. Usuwać te zapory: praca mało wdzięczna, bo staje się polemiczną. Przejść obok nich spokojnie: powstanie zarzut, że się nie uwzględniło literatury przedmiotu. Najlepiej jednak zdecydować się na to ostatnie i iść swoją drogą. Zwłaszcza gdy założeniem jest studyum o Pieśniach. Nie będziemy więc odtwarzali historyj miłosnych poety, wyciągając z utworów dane biograficzne. Gdybyśmy mieli te dane skądinąd, byłyby one nadzwyczaj cenne, bo wyjaśniałyby, jak życie przetwarza się na poezyę. Ale na samych wierszach pod tym względem się opierać, rzecz mocno zawodna. Najlepiej się ograniczyć do kwestyi czysto literackich; to znaczy, jakimi sposobami poeta miłość swoją wyraża, jak wygląda jego nie miłość ale poezya miłosna, — po wtóre zaś jakie jest stanowisko erotycznych pieśni Kochanowskiego w rozwoju polskiej poezyi.

Przedewszystkiem spostrzega się w pieśniach miłosnych ten objaw, że uczucie samo jest na ogół prawdziwe. Różna będzie jego siła w pojedyńczych utworach i fazach, ale ono zawsze jest szczere. Wyjątkiem jest n. p. siódma pieśń Fragmentów „Do zalotnej“, w której nie tyle chodzi o uczucie ile o żart. Owa zalotna nie bardzo — zdaje się — głęboko wkradła się w serce poety, jeżeli on sam żartuje z tego, że go panna zwodzi:

Mam z sobą więcej niż dosyć kłopota,
A wszytko mi sie zda, że ciągnę kota

i jeżeli z wielkim spokojem i równowagą usposobienia prosi zalotnej, aby mu dała stanowczą odpowiedź, choćby i odmowną:

Nie karmże mię już tą nadzieją dalej,
Raczej mi powiedz: mój miły, nie szalej.

Powtarzający się w każdej zwrotce refren:

[1]) P. dzieła prof. St. Tarnowskiego i R. Plenkiewicza; dalej: Chlebowski, Jan Kochanowski w świetle swoich utworów, str. 86 i ns. — Windakiewicz, Erotyk Kochanowskiego (Pam. liter. 1902). — Zathey, Fraszki Jana Kochanowskiego (Rozpr. Wydz. filolog. T. XXXIV, str. 397—406).

Biadaż mnie na cię, to mi głowę psujesz.
Inaczej nie wiem, jono mię czarujesz

dowodzi, że poecie mniej chodzi o wyrażenie uczucia, a więcej o zgrabną piosnkę (taką istotnie jest), którąby można przy lutni zaśpiewać wobec fraucymeru. Ostatecznie pieśń może mieć podkład rzeczywistości; mogła być skierowaną pod adresem jakiej nadobnej a zalotnej panny, ale o uczuciu nie może jeszcze być mowy.

Podobnie rzecz się ma z bardzo wdzięcznym przekładem wdzięcznego wierszyka Horacego „Stronisz przedemną Neto nietykana". I tu o prawdziwem uczuciu nie ma jeszcze mowy. Ale jest pewna subtelna różnica. Pieśń ta jest przekomarzaniem się z podlotkiem, wyrastającym na kobietę. Otóż to przekomarzanie się ukazuje w dalszej perspektywie na budzące się uczucie Może się ono później rozwinąć lub nie, ale w tem stadyum, którego pieśń jest wyrazem, już są pewne dane uczucia. Poetę pociąga wdzięk młodości rozwijającej się, gniewa go to, że nietykana Neta trzyma się ciągle boku matki; więc zgrabnie tłómaczy jej, że jej nie udrapie:

Stronisz przedemną Neto nietykana,
By więc sarneczka, kiedy obłąkana
Macierze szuka . . .
Lecz ja nie jako niedźwiedź, albo mściwa
Myślę cię drapać lwica popędliwa:
Przestań też kiedy za macierzą chodzić,
Już sie ty możesz mężowi przygodzić.

Wszystkie inne pieśni możemy już uważać za autobiograficzne, nawet tam, gdzie nie przegląda z nich uczucie zbyt silne i głębokie. Nie patrząc na to, do kogo się one odnoszą, ani nie zważając na razie na ich różnorodność chronologiczną, interesujemy się głównie tem, jak się w tych pieśniach ujawniają rozmaite fazy uczucia. Stosownie do tego punktu wyjścia dopatrujemy się w pieśniach miłosnych trzech momentów.

Pierwszy okres: poeta stara się, prosi, pragnie wzajemności. Występuje na widownię już jako zakochany. Takich pieśni, któreby nam pokazywały uczucie budzące się, nie ma niestety pomiędzy erotykami Kochanowskiego[1]. Mówię niestety, bo gdyby tak było,

[1] Z wyjątkiem chyba wspomnianej pieśni do Nety — ale tu zauważmy, że poeta dalszych losów tego budzącego się uczucia nie pokazuje.

to najpierw mielibyśmy pewną sumę wierszy bardzo interesujących i z pewnością pięknych, a po wtóre byłyby one świadectwem o subtelności Kochanowskiego jako poety, jako artysty. Świadczyłyby one, że Kochanowski i na takie delikatne poruszenia umysłu umiał zwracać uwagę i że je sobie uświadamiał. Ale naturalnie nie żądajmy od poety XVI wieku, choćby on był Kochanowskim, tego, co przyniósł dopiero wiek XIX.

Faza druga. Poeta wzajemność uzyskał: radość. Jak poprzednio, tak i tutaj nie ma wcale pieśni, któreby były obrazem chwil przejściowych; stajemy wobec faktu dokonanego.

Faza trzecia. Zerwanie: żal, rozpacz, wyrzuty. I znowu, jak przedtem, nie dowiadujemy się, jak się miłość psuła i szła ku zerwaniu. Gdzieniegdzie znajdziemy wzmiankę o faktach, poprzedzających zerwanie, ale pieśni z tych właśnie chwil, pieśni, w którychbyśmy widzieli poetę trwożnego o swoją miłość, niespokojnego, takich pieśni nie widzimy.

Mamy tedy już jeden rys, jednę właściwość erotycznej poezyi Kochanowskiego. Historya jego miłości odbija się w pieśniach trzema fazami silnie uwydatnionemi, rysy są pewne, odgraniczone od siebie, przejść i odcieni brak. Umysły ludzi ówczesnych nie są jeszcze tak wysubtelnione, żeby zauważyć i te delikatne odcienie uchwycić je i zreprodukować w poezyi. Rzecz to zresztą bardzo trudna; niewielu jest w ogóle poetów, którzyby tak umieli obserwować siebie; na ich czele stoi Goethe.

Jeżeli zastosujemy do pieśni miłosnych przedstawiony powyżej schemat, to do fazy pierwszej należy tylko jedna pieśń: „Ty śpisz, a ja sam na dworze“ (I 21). Jest to rodzaj serenady, śpiewanej przez zakochanego poetę przy dźwięku lutni; serenad takich nasłuchał się Kochanowski w Padwie niemało. Śpiewem i muzyką poeta chce zmiękczyć serce nieużytej białogłowy; sposób rozpowszechniony i podobno skuteczny. Jednakże białogłowa, ku której Kochanowski wysyłał westchnienia, miała widocznie sen twardy, skoro nie posłyszała śpiewu i muzyki. A nie trwały one krótko, bo oto z pieśni dowiadujemy się, że zakochany cierpi nocną niepogodę od wieczornej zorze aż do chwili, w której mnisi wstają na jutrznię. Prawda, że wybrał niezbyt szczęśliwą porę:

Słuchaj jako bije w ściany
Z gwałtownym dżdżem grad zmieszany.

Serenady — a o tem Kochanowski z doświadczenia chyba wiedział — urządza się w taką noc, o której można powiedzieć:

Jak śliczny księżyc! W taką to noc jasną
Gdy luby wietrzyk z lekka liść całował,
Nie czyniąc szumu, w taką to noc pewnie
Troilus niegdyś stał na murach Troi,
I duszę swoją w westchnieniach posyłał
Ku obozowi Greków, gdzie Kressyda
We śnie leżała . . . .
W taką to noc młody
Czuły Lorenco przysięgał jej miłość,
I podszedł proste jej serce mnogiemi
Zapewnieniami, z których ani jedno
Nie było szczerem.
W taką to noc młoda,
Śliczna Jessyka, małe nic dobrego,
Rzucała potwarz na swego kochanka,
Który jej jednak potwarz tę przebaczył.

W taką to noc śpiew i muzyka większą mają władzę. Kochanowski o tem wiedział. Że piękność nocy odczuwać umiał, świadczy początek pieśni „O piękna nocy nad zwyczaj tych czasów“. Że jednak tutaj nie zwrócił na to uwagi, powód jest ten, że w pieśni tej wzoruje się na podobnej serenadzie Horacego (III 10), gdzie również jest mowa o srogich Akwilonach i o mroźnym wietrze. Poeta jest jeszcze niezbyt wprawny w podbojach miłosnych i w tworzeniu wierszy; w obu jest jeszcze nowicyuszem. To nam wyjaśnia, dla czego wybrał się na serenadę w niestosowną porę, i dla czego używa niezbyt skutecznych argumentów, aby nieużytą białogłowę skłonić ku swej myśli. Horacy wie, jak się brać do rzeczy. Jego Lyce jest zamężna; otóż Horacy między innymi argumentami używa zręcznie i tego, że jej mąż jest niewierny, a więc ona powinna ten przykład naśladować. Kochanowski wybranej swojej prawi najpierw nauki, a następnie nudzi ją opowiadaniem mitów. Nic dziwnego, że się nie „użałowała jego szkody“.

W pieśniach, które świadczą o pozyskanej przez poetę wzajemności [1]), głównym tonem będzie radość i wesele. Rzecz charakterystyczna, że silnie uwydatnia się radość poety z tego, że on sam kocha; potem dopiero, że jest kochany:

---

[1]) I. 4, 7, 8. II. 2, 21. Sob. 11. Fragm. 9, 10.

Złota to strzała i krom wszego jadu była,
Którą mię niepochybna miłość ugodziła.
Bo ja w swym miłowaniu troski nie najduję,
Owszem radość na sercu niewymowną czuję.
(I 4, w. 1—4).

Srogie łańcuchy na swym sercu czuję,
Lecz to szczęściem szacuję,
Żem jest tak pięknym sidłem ułowiony:
Wesoło żywę w trosce położony.
(II 21, w. 1—4).

Służyć i hołdować tobie
Kładę ja za szczęście sobie.
(Fragm. 10, w. 13—14).

We wszystkich tych pieśniach poeta zwraca się wprost do kochanki. Zapewnia ją o swej miłości:

A ty o mej uprzejmości,
I nie wątp o stateczności,
Bowiem póki ducha we mnie,
Nie masz, jeno sługę ze mnie.
(Fragm. 10, w 15—18).

Jaciem twój był, jako żywo, i twoim zginę.
Tak to Bóg przejźrzał od wieku.
(I 8, w. 2—3).

Tłómaczy powody, dla których ją kocha. Więc dla piękności i dla zalet duszy. Czyli innemi słowy: daje nam portret (względnie portrety) kochanki. Przypominają nam się tu niezliczone portrety z poezyi miłosnej, polskie przedewszystkiem, z poezyi nowszej; otóż ciekawem będzie przypatrzyć się, jak kreśli taki obraz poeta XVI wieku.

Co do portretu fizycznego, to spotykamy najpierw wzmianki ogólne:

Ma to twarz twoja, Panno, wszech piękniejsza w sobie...
(I 4, w. 9)

A bodaj ta wdzięczna twarz odmiany nie znała.
(I 4, w. 15).

pani wszech piękniejsza
Co ich kolwiek przyniosła chwila teraźniejsza.
(I 7, w. 5—6).

Nie tylkoś nad insze gładszą sie urodziła.
(I 8, w. 5).

Kto mi wiary dać nie chce, daj ją oku swemu,
A przypatrz sie stworzeniu pilnie tak pięknemu.
(Fragm. 9, w. 1—2).

Niech sie więcej nie chlubią staradawne lata,
Z swoimi Helenami: jest za tego świata,
Która gładkością wszytki pierwsze tak minęła,
Aż i przyszłym nadzieję na wieki odjęła.
(Fragm. 9, w. 17—20).

Gładka Wenus gładszą czuje.
Nowy sąd Parys gotuje.
Jabłko złote położyła
Erycyna, bo zwątpiła.
Śliczna dziewko, tak tusz sobie,
Klejnot ten należy tobie:
A żadna jeszcze nie wstała,
Któraćby go odjąć miała.
(Fragm. 10, w. 3—10).

Widzimy, że w tej charakterystyce poeta krótko i ogólnie mówi o piękności kochanki. Stopniuje jej wrażenie przez zestawienie z pięknościami mitologicznemi. To zestawienie jest naturalnie w duchu czasu i jednym ze stałych sposobów ówczesnej erotyki, za przykładem starożytnych.

Ale poeta nasz posiłkuje się jeszcze innemi porównaniami, i te są dla nas daleko więcej interesujące:

Taka jeszcze nie była za dawnego wieku,
A n i o ł o w i p o d o b n a barziej niż człowieku.
(Fragm. 9, w. 3—4).

Porównanie, którego już żadną miarą nie można tłómaczyć wpływem klasycznym; nowożytne zupełnie, zawdzięcza swe powstanie wpływowi Petrarki [1]). Ma zaś nad tamtemi tę wyższość, że choć nie daje obrazu plastycznego, wznosi za to przedmiot na wyższy stopień uduchowienia; przez tradycyjne wyobrażenie anioła sprawia, że tem bardziej w piękność kochanki poety wierzymy.

Używa także Kochanowski porównań wziętych z przyrody:

Równie taka rano wschodzi
Jutrzenka, gdy dzień nadchodzi
(Fragm. 10, w. 11—12).

Twoje nadobne lice jest podobne zarzy,
Która nad wielkim morzem rano sie czerwieni,
A z nienagła ciemności nocne w światłość mieni;

---

[1]) Windakiewicz, str. 197.

Przed nią gwiazdy drobniejsze po jednej znikają,
I tak już przyszłej nocy nieznacznie czekają.
(I 7, w. 8—12).

Porównania to z pewnością piękne. Petrarkowskie [1], tylko nam dzisiaj zdają się nieco przyblakłe i konwencyonalne, bo naczytaliśmy się takich moc. Ale wtedy była to zupełna nowość w poezyi polskiej, zupełnie nowy sposób wyrażania swego zachwytu pod wrażeniem piękności kochanki. Są to początki poetyckiego polskiego ęzyka miłości.

Taki jest portret ogólny. W szczegóły poeta się nie wdaje. Wspomni tylko czasem o oczach dziwnej piękności, w których się wszytki najdują wdzięczności, o nodze pięknej i udatnej, o głosie wdzięcznym. To już wszystko. Razem składa się to właściwie na brak portretu. Nie chodzi naturalnie o fotografię ani o pasport. Ale chodzi o to, abyśmy bohaterkę widzieli przed sobą. Nie tak, jak w poematach obszernych, zawierających akcyę, jak „Dziady" lub „W Szwajcaryi", ale i liryk w drobnych utworach ma dość sposobności do spełnienia tego postulatu, choćby nie mówił, jakiego wzrostu jest jego kochanka lub jakie ma włosy.

Nie potrzeba zapewne przypominać, że nie robimy jakichś zarzutów Kochanowskiemu; konstatujemy tylko fakt. Skonstatował go zresztą już prof. St. Tarnowski: „Z bardzo rzadkimi wyjątkami miłość u Kochanowskiego jest konwencyonalna, ogólnikowa, taka jak u wszystkich (przynajmniej u poetów starożytnych); jego kochanki, z wyjątkiem jednej żony, to są imiona bez kształtu i treści, jego miłości są skargi i westchnienia bez zdarzeń" [2]).

„Z wyjątkiem żony". Czy są wiersze miłosne Kochanowskiego, pisane dla Doroty Podlodowskiej? Nie już jako żony, ale jako narzeczonej. Historycy Kochanowskiego wskazują na cały szereg takich wierszy, ale w szczegółach się różnią. Powszechnie za to uważa się, że śpiew jedenastej panny w Sobótce jest uświetnieniem narzeczonej poety. O tę kwestyę potrącimy później; na razie przypatrzmy się samej pieśni.

Jest w niej wymalowany portret. W przeciwieństwie do pieśni poprzednich szczegółów tutaj dużo. Opis jest bardzo dokładny. Bardzo wdzięczny, mimo katalogowego niemal wyliczania wdzięków.

[1]) Windakiewicz, str. 198.
[2]) Jan Kochanowski, str. 126.

i bardzo delikatny: zmysłowości ani śladu. Dorota przedstawia się nam jako panna bardzo urodziwa, okazała piękność renesansowa, z rozpuszczonymi włosami[1], rumiana, z czarnymi włosami i oczami. Aby portret wymalować, poeta używa epitetów:

Szyja pełna, okazała,
Piersi jawne, ręka biała

albo porównań:

Twoja kosa rozczosana
Jako brzoza przyodziana,
Twarz jako kwiatki mieszane,
Leliowe i różane.

Wolelibyśmy, co prawda, żebyśmy ten opis sami składali z różnych utworów, żeby nie tak wszystko naraz było wypowiedziane. Ale o to mniejsza.

Obok zewnętrznej charakterystyki kochanki poeta kreśli także jej przymioty duchowe. Więc chwali jej „święte obyczaje" (I 4; chwali ją, że przy urodzie nie zelżyła twarzy obyczajami (I 8); nazywa ją nauczoną białogłową, której pochwała jest dla niego najmilszą (II 2); przyjemną jest mu rozmowa z nią (Sob.); pomimo urody nie jest hardą (ibid.); jej myśl wspaniała łączy się z układnością (Fragm. 9). Znowu są to wszystko rysy ogólne i konwencyonalne; prawdziwa postać duchowa z poza nich nie przegląda, zwłaszcza, że te atrybuty musimy rozdzielić co najmniej pomiędzy dwie osobistości.

Obok powyżej przedstawionych motywów w pieśniach miłosnych występuje cały szereg innych, nad którymi bliżej się zastanawiać nie ma potrzeby. Są te same, co w każdej poezyi miłosnej. Poeta zakochany życzy kochance wszelkiego dobra, smuci się, gdy się na pewien czas rozstają z sobą, obiecuje jej, że ją sławić będzie swemi pieśniami, niepokoi się na myśl, że zerwanie, nad którem pracują jego nieprzyjaciele, może nastąpić, zaprasza (narzeczoną), aby jak najprędzej przybywała do Czarnolasu. Poezya miłosna w ogóle, zwłaszcza gdy jest osobistą, jest niezmiernie jednostajną:

[1]) Moda ówczesna w Polsce. Por. nader ciekawy wizerunek kobiecy w Epigrammatach Kobyleńskiego (1558), przy wierszu do wojewodzianki Zofii. (Kopera, Spis druków epoki Jagiellońskiej, pag. 179).

Wiecznie ta sama płynie zjawisk fala,
I wciąż obrazy odnawia te same.

W tej jednostajności zaś jest rozmaitość niezmierna. od mnóstwa czynników zależna. Otóż powyższe motywy znajdziemy wszędzie, licznie też w poezyi miłosnej polskiej XVI wieku. Zwracamy uwagę większą na te. których rozważanie przynosi plony dla historycznego uważania tej poezyi. Dla tego interesuje nas. jak Kochanowski radość swą wyraża; jak kreśli wizerunek kochanki; dla tego też przypatrzmy się jeszcze jednemu: w jaki sposób łączy Kochanowski swą miłość z przyrodą. Jest między fraszkami jedna „O Hannie“ (I 57). w której stosunek miłości do przyrody ślicznie jest skreślony:

Tu góra drzewy natkniona,
A pod nią łąka zielona.
Tu zdrój przeźrzoczystej wody
Podróżnemu dla ochłody.
Tu zachodny wiatr powiewa,
Tu słowik przyjemnie śpiewa.
Ale to wszytko za jaje,
Kiedy Hanny niedostaje.

Obrazkiem przyrody zajmiemy się później; tu zwróćmy tylko uwagę. że Kochanowski jest poetą i człowiekiem nowożytnym. odczuwa on i rozumie związek człowieka z przyrodą. Jakże jest pod tym względem w Pieśniach?

Dwa porównania. do zorzy i do jutrzenki. już znamy. Bolejąc nad rozstaniem się z ukochaną. poeta wyobraża ją sobie na tle przyrody:

Zajźrzę wam gęste lasy i wysokie skały.
Że przedemną będziecie taką rozkosz miały.
(I 7, w. 15—16).

Gdzieindziej znów przedstawia, jak cała natura ściele się do stóp jego kochanki:

Raj tam, gdzie ona siedzi: a którędy mija,
Za jej stopami róża wstawa i lelija:
Jej gwoli piękne drzewa dają cień sowity,
Nie chcąc, aby ją letni żegł ogień obfity.
(Fragm. 9. w. 5—8).

O porównaniach wiemy już, że są one wynikiem wpływu Petrarki; otóż i te inne ustępy takie same mają pochodzenie[1]).

[1]) Windakiewicz, 197.

Ale mistrz dotknięty był w tem jedną wadą: afektacyą. To nie jest szczery wyraz szczerego uczucia, to przesada truwera. Wadę przejął w tych pieśniach uczeń. Ale w innych mistrza prześcignął. Przypomnijmy sobie, na jak ślicznem tle śpiewaną jest Sobótka, i jak malowniczo w takiej scenerYi wygląda pieśń o Dorocie. Ale to jeszcze mniejsza. Wezwanie Hanny, aby przybywała do Czarnolasu, jest jednym z najpiękniejszych, najwdzięczniejszych połączeń przyrody z miłością ludzką:

Lipa stojąc w pośród dworu,
Wygląda cię co raz z boru,
Każ bystre konie zakładać,
A sama sie gotuj wsiadać:
Teraz nawesolsze czasy,
Zielenią sie pięknie lasy,
Łąki kwitną rozmaicie . . .

Najnowożytniejszy poeta nie mógłby mieć szczęśliwszej myśli i piękniejszego pomysłu. Przyroda, która poprzednio była tylko dekoracyą miłości, tutaj łączy się i stapia z tą miłością w jedność; poeta sercem i myślą obydwie obejmuje równocześnie. To ukochanie przyrody, wżycie się w nią, przyniosło pieśni w zysku wielką sumę piękności — zupełnie jak poematowi Słowackiego —, zrobiło ją naturalną i prawdziwą, nie odbierając wcale wdzięku, owszem potęgując go.

W pieśniach z trzeciego okresu [1]), po zerwaniu, motywem głównym będzie naturalnie żal, wyrażony niekiedy z wielką siłą, jak np. w pieśni „Nieźle czasem zamilczeć co człowieka boli“ (I 23). W ogóle jednakże mamy uczucie, że poeta dość prędko zdobył się na rezygnacyę.

Rozumie mój, próżno sie masz frasować,
Co zginęło, trudno tego wetować

— zdaje się być jego dewizą. Powiada wprawdzie, że nie spodziewał się nigdy, by tak miał żałować, ale ostatecznie pociesza się wnet, nawet z pewnym humorem:

Ja sobie tak dobrych lat doczekać nie tuszę:
Podobno, jako niedźwiedź, łapę lizać muszę.
(I 12, w. 19—20).

Potrafi zresztą dość spokojnie rezonować:

---

[1]) I 12, 15, 22, 23.

A ja co mam rzec? nie chcę sie przeciwić:
Temu sie jedno nie mogę wydziwić,
Skąd tę niestałość białegłowy mają,
Że sie, jako wiatr letni, odmieniają
(I 15 w. 5 8).

Zdaje się nam, jakobyśmy czytali ustęp z jakiej niesmutnej fraszki.

A wobec niewiernej kochanki jak się zachowuje? co o niej mówi? Czy „Ich grolle nicht, auch wenn das Herz mir bricht“? W jednej z pieśni jest coś podobnego:

Niech ci sie, miła, wszystko dobre wodzi,
Z kimkolwiek przestać twoje serce godzi.

Dodaje tylko przestrogę:

Ale rozeznać umiej przyjaciela,
A trudno naleźć masz jednego z wiela.
(I 15, w. 17—20).

Ale w innej jest już inaczej:

Cierpiałem ja tak wiele, że mię wstyd powiadać,
A mógłby mi bezpiecznie każdy głupstwo zadać:
Żem sie dał za nos wodzić czas tak barzo długi,
Bacząc, że w małej wadze były me posługi . . .
Bóg was żegnaj, niewdzięczne i nieludzkie wrota,
Świadome mych częstych dróg i mego kłopota:
Bodaj tu pajęczyna i pleśń na was padła,
A te niewierne zamki rdza plugawa zjadła.
(I 23, w. 5—8, 13—16).

Przypomina się tu „odwołanie“ poety we Fragm. 11, przypominają się niektóre fraszki, pisane z prawdziwą goryczą i gniewem. Że w jednej pieśni poeta wiarołomnej przebacza, a w drugiej nie, to jest najprawdopodobniej w związku z chronologią: pieśń I 15 odnosi się do miłości wcześniejszej i słabszej, inne do późniejszej, głębszej.

Znamienną cechą tych pieśni jest znowu, jak w poprzednich, brak rysów wyrazistych i realnych, tak że nie dowiadujemy się, jak zerwanie nastąpiło, z jakich powodów, poeta nie kreśli swego portretu w tej nowej sytuacyi. Cała poezya miłosna Kochanowskiego jest taka. Stąd mało dostarcza nam dat biograficznych. Stąd też, gdy z niej chciano wysnuć historyę, biografię, rezultaty tak były różne u różnych.

Wciągając już i elegie i fraszki miłosne i tak zwaną szóstą pieśń Fragmentów — z całej tej poezyi jednę datę biograficzną możemy wyczytać: miłości Kochanowskiego było więcej, niż jedna. Ile jednak, tego już na pewne twierdzić nie możemy. Nie możemy choćby dla tego, że wyraz „miłość" możnaby pojmować rozmaicie. Jedne z tych miłości są wcześniejsze; te nie zdają się być zbyt silnemi. Kiedy poeta jest zakochany i ma wzajemność, uczuć swych nie oddaje ze zbyt wielką siłą, jest rozwlekły, gadatliwy. Zupełnie inaczej w drugiej epoce, w której słowa są już zupełnie podległe i posłuszne uczuciu, silne, zdecydowane; widać po przez wiersz uczucie bardzo silne i głębokie, nawet tam, gdzie wprost o miłości poeta nie mówi. Do tej drugiej epoki należą utwory, w których Kochanowski jest bardzo prosty i naturalny (jak II 2, Sob. 11); w pierwszej nieraz po za zakochanym widzimy poetę, który zastanawia się nad tem, jakby to swoje uczucie wyrazić, w drugiej zakochany zapomina o tem, że jest poetą, a przez to staje się poetą w wyższym jeszcze stopniu.

Tylko znowu nasuwa się jedna wątpliwość. Czy to, co kładziemy na karb stopnia uczucia, nie jest przypadkiem wynikiem tego faktu, że w utworach wcześniejszych poeta nie opanował dostatecznie formy, która — w tych latach i w tym stanie poezyi polskiej — musiała mu jeszcze sprawiać wiele trudności; zwłaszcza forma zwrotkowa w pieśniach. Wyjaśnić tę wątpliwość może przypatrzenie się całej poezyi Kochanowskiego. Otóż w poezyi tej niepodobna postawić zasady, że utwory wcześniejsze będą słabsze, późniejsze lepsze. Najlepszym na to dowodem jest jedna z najpiękniejszych jego rzeczy, hymn o dobrodziejstwach Boga, zarazem jedna z najwcześniejszych; natomiast w najlepszych nawet latach Kochanowskiego znajdziemy u niego rzeczy słabsze. Typowym dla niego jest ten objaw, że jeżeli przedmiot nie odpowiada jego usposobieniu i jego organizacyi poetyckiej, to opracuje go słabiej; dzieje się to wtedy, gdy na jego twórczość cokolwiek wywiera przymus. A nie mam tu na myśli wyłącznie przymusu fizycznego; więc np. prośby Zamojskiego o jaki poemat, albo życzenia Padniewskiego o broszurę polityczną. Przymus mogły na poetę wywierać ówczesne pojęcia literackie; stąd przekład obojętnych ód Horacego. Przymus wywierała nań poezya miłosna klasyczna; stąd pragnienie napisania takich samych poemacików po łacinie i po polsku. Przymus wywierał poeta sam na siebie: wmawiał w siebie miłość i zmuszał się do

opiewania jej. Tego rodzaju objaw powtarza się po niezliczone razy. rzadki poeta temu losowi nie podlega. Na Kochanowskim znać to bardzo wyraźnie. wskutek jego na wskróś lirycznego usposobienia i talentu. Gdzie zaś tego przymusu nie ma. tam powstają rzeczy spontenciczne - i te są i najpiękniejsze zwykle. i jako świadectwa o duszy najciekawsze i najprawdziwsze.

W zastosowaniu powyższych uwag do erotyków Kochanowskiego rozdzielimy je na silniejsze uczuciem i na słabsze. To zaś odbiło się i na ich wartości; pierwsze są piękniejsze. Przyczem nie twierdzimy wcale. jakoby w tych drugich nie było miłości, tylko deklamacya. Poprzednio już była mowa o istotnych u Kochanowskiego deklamacyach; a także i o tem. że w pieśniach. które nazywamy miłosnemi. we wszystkich jest uczucie prawdziwe. Sam ten fakt. że Kochanowski nie używa motywów miłosnych schematycznie. świadczy. że uczucie było u niego zawsze. Tylko raz silniejsze. drugi raz słabsze. To wpłynęło na stopień piękności tych pieśni. nie sprawy formalne. Te miały wpływ w bardzo małym zakresie: gdyby śledzić bardzo subtelne różnice. to możnaby odkryć. że fraszki miłosne bywają jakieś gorętsze. silniejsze od pieśni. nawet gdy należą do jednej epoki; tutaj możnaby mówić o tem, że trudności formy zwrotkowej w pieśniach. formy. której niema zwykle we fraszkach, przeszkadzały nieco poecie w swobodnem wyrażaniu uczuć. Ale różnica to bardzo subtelna i można ostatecznie jej nie widzieć.

Szukamy między tymi wierszami miłosnymi Kochanowskiego wierszy do żony. pisanych już po ślubie [1]. Chcielibyśmy widzieć,

[1] Które erotyki pisane są do Doroty Podlodowskiej przed ślubem. na to pytanie, jak wiemy. różne dawano odpowiedzi. Od czasów Przyborowskiego ustalił się pogląd. że Pasiphile = Hanna = Dorota. Ale w takim razie musiało być więcej niż jedna Pasiphile i jedna Hanna. Pieśń 11. Sobótki odnoszą wszyscy do Podlodowskiej. Argumenta: Sobótka powstała już po osiedleniu się poety na wsi, wkrótce przed ślubem; jeżeli kogo poeta w pieśni wielbił, to tylko narzeczoną; drugi: imię Dorota. Drugi argument osłabia ta okoliczność, że Kochanowski tak często nadaje swoim osobom imiona fikcyjne; stąd nawet Löwenfeld pyta, czy przypadkiem i Urszula nie jest pseudonimem (Johann Kochanowski und seine lateinischen Dichtungen, Posen 1878, str. 135—136). Natomiast jedyne i odosobnione użycie imienia Doroty w tej tylko pieśni zdaje się za jego rzeczywistością przemawiać

Inna jest znowu trudność z Hanną. Jeden z najpiękniejszych wierszy do niej, to pieśń II 2. Pieśń tę Brückner kładzie na rok 1571 z powodu jej wiel-

jak w poezyi naszej XVI wieku odbiła się miłość małżeńska. Nie znajdujemy ich. Objaw to szczególny, a występuje nie tylko u Kochanowskiego: przejrzyjmy poezyę miłosną najwybitniejszych poetów, zawsze „żona“ jest na szarym końcu, choćby przed ślubem była opiewaną na wszelkie tony, i choćby biografia nam mówiła, że ten poeta żonę swą bardzo kochał. Nie wdając się w tłómaczenia tego faktu, notujemy, że i Kochanowski do żony pieśni miłosnych nie pisał. Że ją jednak kochał, o tem świadczy fraszka Do Mikołaja Wolskiego (III 77): poeta chętnie wybrałby się w podróż z drogim miecznikiem —

Ale mnie (czego taić zgoła nie mogę)
Niewiasta smutna trzyma: której gdy drogę
Wspomionę, wnet twarz blednie, oczy łzy leją,
A mnie patrząc i serce i członki mdleją.

Z tego niepokoju o żonę przebija przecież najwyraźniej wielka miłość. To samo widać w pieśni „Jaką rozumiesz zazdrość zjednałeś sobie“ (II 20). Poeta odwiedził najlepszego przyjaciela, Myszkowskiego, po długiem niewidzeniu. Jakaż rozkosz dla dwóch takich ludzi spędzić pewien czas razem, na rozmowach o najpiękniejszych rzeczach! Ale i z tej przyjemności poeta wnet rezygnuje, byle żony nie zostawiać samej na pastwę tęsknocie i kłopotom. Te dwa wiersze świadczą o miłości poety do żony lepiej, aniżeli gdyby pisał do niej madrygały [1].

kiego podobieństwa do Sobótki — powstały tedy oba utwory w jednym czasie (Archiv. VIII, 495). Pieśń II 2, powstała, jak to widać z obrazu przyrody, w niej pomieszczonego, w maju; Sobótka w czerwcu. Otóż jeżeli oba wiersze pochodzą z tego samego roku, to naturalnie Hanna i Dorota są jedną osobą; trudno przypuścić, aby poeta tak zmienił serce w przeciągu miesiąca. Ale w takim razie we Fraszkach mamy chyba do czynienia z inną Hanną, bo cała historya tamtego romansu nie może się zgodzić z tem, co możemy przypuszczać o życiu Doroty Podlodowskiej przed ślubem. Albo też Hanna z Fraszek jest tą samą co w pieśni II 2, a więc i Dorotą — a więc nie Dorotą Podlodowską! Widzimy na tym przykładzie, w jaki labirynt wdaje się, kto chce z wierszy miłosnych Kochanowskiego wnioskować o osobach, imionach, zdarzeniach. Więc chyba najlepiej tych aspiracyj się wyrzec, a zająć się tylko samymi utworami.

[1]) Niektórzy sądzą, że pieśń o małżonce „Może kto ręką sławy dostać w boju“ (II 10) jest pisana na pochwałę żony poety. Tak być mogło, choć pewności nie ma. Wiersz, piękny zresztą, jest bardzo ogólny; tak mógł poeta chwalić każdą dobrą żonę. Rysów osobistych tu niema.

Zostawiliśmy na uboczu pieśni miłosne z Sobótki (z wyjątkiem 11). Czas teraz do nich wrócić. W przeciwieństwie do wszystkich innych są one objektywne. Poeta nie wypowiada w nich swoich własnych uczuć, nie spowiada się z własnych myśli. Wyćwiczywszy się w języku miłości na swoich własnych sprawach, przenosi się teraz myślą w duszę obcą i stara się przedstawić jej miłość. Po za Sobótką pieśni miłosne mają charakter wybitnie i stanowczo egotyczny, tutaj poeta od siebie nie mówi nic; tem bardziej, że kreśli miłość kobiecą. Zadanie, jakie tu sobie postawił, nie było zbyt łatwe, bo aby je spełnić, nie wystarczało obserwować siebie, ale i innych; za to dotychczasowe życie poety, jego częste miłości, jego życie towarzyskie, zadanie to ułatwiały. Z faktów literackich ułatwiały mu je studya nad Heroidami Owidyusza, z których niegdyś dwie był przetłómaczył; dalej Horacy ze znaną odą „Donec gratus eram tibi“ (III 9). W dotychczasowej poezyi polskiej pomocy nie znajdował; Zefira z Rejowego Żywota Józefa nie mogła mu służyć za wzór. Natomiast, jak możemy przypuszczać, były takie piosenki miłosne kobiece, śpiewane na sobótkach; te mogły Kochanowskiemu dać impuls do stworzenia podobnych pieśni artystycznych dalej jednak pomoc ich zdaje się nie sięgała. O ile więc pieśni miłosne egotyczne nie były w poezyi polskiej zupełną nowością, o tyle były nią te właśnie śpiewy Sobótki.

Jest tych pieśni pięć, a każda inna; każda wyraża jakiś inny rodzaj uczucia, każda ma inny ton i nastrój. Panna czwarta kocha spokojnie; wije wieńce z kwiatów, by je włożyć na głowę miłego: miłość jej ma barwy sielankowe, takiem też widocznie jest jej usposobienie; wzajemności się spodziewa, chociaż zupełnej pewności jeszcze nie ma; boi się tylko jakiej współzawodniczki. Panna piąta „i radaby i boi się“; wiejski Don Żuan, Szymek, podoba się jej bardzo, poszłaby chętnie za tak gładkiego sąsiada, ale boi się, czy on jej nie zwodzi; silny z niego przechyra, jednej zastępuje za trzewik i powiada, że ją miłuje, a równocześnie przestępuje nogę drugiej. Ten stan niepewności skreślony jest w pieśni doskonale i z wielką prawdą. Panna ósma przedstawia się na tle przyrody pasterskiej, więc sielanka jak w pieśni czwartej — ale stosunek miłości do przyrody jest w obu różny; panna czwarta jest spokojna, nie raduje się zbytnio i nie smuci — ósma wieniec swój już dała i żałuje tego, jest smutna, ten smutek zaś tem silniej odcina się od pogodnego tła przyrody.

Manet sub Iove frigido venator tenerae coniugis immemor: to jest motyw pieśni siódmej (z zamianą „małżonki“ na „kochankę“) — Multos castra iuvant et lituo tubae permixtus sonitus. bellaque matribus detestata: motyw pieśni dziesiątej. Obydwie panny tęsknią za oddalonymi kochankami. z których jeden bawi się nieustannie myśliwstwem, drugi jest na wojnie. Tęsknota drugiej jest oczywiście połączona z wielkim niepokojem. z obawą o życie ukochanego. Obydwie radeby się znaleźć przy boku kochanków. jedna aby pomóc. druga aby w razie niebezpieczeństwa pospieszyć z pomocą.

Wszystkie te pieśni miłosne Sobótki są daleko wyraźniej. aniżeli egotyczne. umiejscowione. mają daleko więcej rysów żywych. Rzecz to ciekawa, że gdzie Kochanowski mówi o sobie, tam są raczej ogólniki; gdzie o innych. tam widzimy więcej życia realnego. Zapewne jest to w związku z tem, że pieśni Sobótki są już jakby zakończeniem erotyki Kochanowskiego; w poprzednich nabrał on wprawy technicznej, i ta oddała mu tutaj znaczne usługi. Sobótka cała jest jednym z najwięcej oryginalnych tworów naszego poety. konwencyonalności w niej nie ma wcale. i ta pierwsza sielanka polska jest zarazem jednym z najszczerszych utworów. Tę zaletę całości podzielają i owe pieśni miłosne. To też gdy egotyczne pieśni miłosne pokazują nam, jak kochano w Polsce XVI wieku i jak miłość wyrażano. te są doskonałem świadectwem (choć w szczupłym zakresie), jak sobie miłość wyobrażano.

Pieśni Kochanowskiego nie wyczerpują całej jego erotyki. Należy tu przecież jeszcze znaczna liczba fraszek i niektóre fragmenty (między innemi taki wdzięczny poemacik: „Coby ty urodziwa Hanno na to dała“). Więc może nie należałoby z samych pieśni wyciągać wniosków ogólnych. Tu jednak zauważmy, że m o t y w y miłosne już wszystkie zawierają się w pieśniach. a zatem możemy do pewnego stopnia te pieśni brać jako typ i jako całość.

Już poprzednio zwracaliśmy przygodnie uwagę na to. kto Kochanowskiego uczył pisać pieśni miłosne. kto go uczył języka miłości. Powtórzmy to pokrótce na tem miejscu Miłość — więc życie — była dla jego talentu poetyckiego pierwszym bodźcem do objawienia się: solus amor blandos me docuit fingere versus, i dla Lidyi zaczęła śpiewać recens slavica Musa. Ale zanim doszedł do własnej formy, w której miłość wyrażał. musiał się wpierw kształcić na wzorach. Znajdował je najpierw w polskich pieśniach miło-

snych, śpiewanych powszechnie. O ile one jednak na jego formę wpłynęły, w jakiej mierze, nie potrafimy wskazać, nie znając tych pieśni. Dalej: cały bieg ówczesnego życia umysłowego kierował go do poezyi starożytnej. Tam znajdował wiersze miłosne u Horacego, Propercyusza, Katulla, Owidyusza, Tybulla. Rzecz bardzo interesująca, jak się ten wpływ na pojedyńcze pisma rozkłada. Tybullus, Propercyusz i Owidyusz oddziałali najsilniej w elegiach łacińskich, a więc w erotykach najwcześniejszych [1]. Horacy i Katullus przypadają już na wiersze polskie [2]. Katullus ze swą szczerą, głęboką, a ostatecznie nieszczęśliwą miłością, wyrażaną przeważnie w wierszykach krótkich, najczęściej monokolicznych, oddziaływaniem swojem wywołał rzeczy analogiczne, krótkie wiersze, budowane nie stroficznie, będące odbiciem silnego uczucia. Te wiersze dostały się do Fraszek [3]. Wreszcie Horacy dał powód kilku pieśniom (I 11, 21); rzecz szczególna, że właśnie tym, które stosunkowo najmniej są miłosne. Widocznie Horacy, który na Pieśni w ogóle wywarł wpływ tak decydujący, w zakresie miłości niewiele miał Kochanowskiemu do powiedzenia, wydał się mu widocznie za chłodny. Ostatecznie tedy, jeżeli który z poetów starożytnych wpłynął najsilniej na erotykę Kochanowskiego, to ten, którego powszechnie uważa się za najszczerszego z poetów miłosnych Rzymu, Katullus. Elegie łacińskie już z racyi języka niepolskiego obchodzą nas mniej, a nadto były one jeszcze — pomimo miłości — zanadto ćwiczeniem. W polskich utworach wypowiedziała się najlepiej miłość Kochanowskiego, a do tego dopomógł mu przedewszystkiem Katullus.

Wreszcie wpływ trzeci: włoski. Poeta spędził kilka lat w Padwie, w najpiękniejszej epoce życia, przejechał Włochy wzdłuż aż do Neapolu, pobyt włoski zaliczał do najpiękniejszych swoich wspomnień: z pobytu tego wyniósł on nietylko wykształcenie klasyczne, ale i pewną znajomość literatury włoskiej. Otóż jej wpływ na pieśni miłosne Kochanowskiego, w szczególności zaś wpływ Petrarki.

[1] Pawlikowski, Elegije łacińskie Jana Kochanowskiego. (Rozpr. Wydz filolog. XII 1887, str. 143 i ns.).

[2] Naturalnie znajdziemy Propercyusza, Tybulla, także i w utworach polskich, ale p r z e w a g a jest taką, jak powyżej przedstawiono.

[3] Przyborowski, Wiadomość o życiu i pismach Jana Kochanowskiego. Poznań 1857, str. 169, 172.

Parylak, O pieśniach Jana Kochanowskiego, str. 19.

Zathey, Fraszki Jana Kochanowskiego, str. 13-14.

jest rzeczą już dawno znaną. Objawił się on głównie w frazeologii (typowa pieśń II 21 z jej antytezami, i t. p.), zupełnie innej, aniżeli frazeologia poetów łacińskich. Skutek jego był bardzo dodatni: podniesienie kultury uczucia na wyższy stopień [1]). Wpływy włoskie: jakie interesujące pendant do wpływów w zakresie sztuki plastycznej! Kochanowski nie jest pod tym względem odosobniony. Wszakże Górnicki przerobił na polskie Cortegiana, a wpływy włoskie widać też w erotykach Anonima-protestanta [2]). Jednakże jak u Kochanowskiego wpływ ten był raczej przypadkowy, aniżeli świadomy, i trwał niedługo, tak w ogóle w literaturze polskiej ówczesnej jest on sporadyczny. Występuje pojedyńczo u autorów, ale tradycyi literackiej nie tworzy [3]). Natomiast większa jego ciągłość poczyna się z końcem XVI wieku [4]), wtedy jednak poezya nasza nie posiadała już Jana Kochanowskiego, aby z tych wpływów zrobić odpowiedni użytek.

Wykształciwszy się na tych wzorach, Kochanowski stwarza polską poezyę miłosną. To, co dotąd było w piśmiennictwie polskiem, jeżeli było niezłe, to było łacińskie — jeżeli było polskie, to było nędzne. Nie możemy wierszy miłosnych Krzyckiego lub Janickiego uważać za wyraz miłości Polaka z wieku XVI; najpierw wiele danych przemawia za tem, że to były tylko deklama-

[1]) O wpływie Petrarki mówi Plenkiewicz (str. 150 i ns.) i Windakiewicz (Erotyk, str. 194 i ns.). Windakiewiczowi zawdzięczamy szczegółowe wykazanie wpływu Petrarki i najciekawsze o tem uwagi (str. 200). Możnaby mieć tylko pewne wątpliwości co do określenia chronologii tego wpływu. W. sądzi, że Kochanowski czytał Petrarkę we Włoszech, ale na razie poeta włoski na niego nie oddziałał. Po kilku latach, w Polsce, zaszły zdarzenia, które mu Petrarkę przywiodły na pamięć (zapewne pod wpływem otoczenia), i wtedy rozpoczęło się u niego naśladowanie. Jednakże zapewne zgodniejszem będzie z prawdą przypuszczenie, że wpływ Petrarki zaczał się w Padwie (gdzie Kochanowski kancony jego i sonety niewątpliwie słyszał śpiewane — tu jest droga, po której Petrarka doszedł do Polski) i trwał przez pewien jeszcze czas po powrocie naszego poety do kraju. Pieśni z włoskiemi reminiscencyami należy uważać za wcześniejsze.

[2]) Np. w erotyku pierwszym, w. 41 i ns.

[3]) Wyjątkiem jest literatura polityczna, w której ciągłość wpływów włoskich jest widoczna (Orzechowski, Frycz, Górnicki, Wolan, Warszewicki — ciągnie się to do wieku XVII: Starowolski, Łukasz Opaliński). Ale ściśle biorąc nie jest to wpływ literacki.

[4]) Węckowski, Die romanischen Einflüsse in der polnischen Litteratur bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts. Posen 1901, str. 23 i ns.

cye [1]. a powtóre ich forma jest niewolniczo skopiowana z łacińskiej. Z tego też powodu elegii Kochanowskiego nie uważamy za polską poezyę miłosną. Do tego warunkiem koniecznym jest wyrażanie się w języku rodzimym. Po łacinie mówili przez usta Janickiego lub Kochanowskiego poeci łacińscy. Polskich erotyków przed Kochanowskim tak jakby nie było. Pieśni popularne. przez to że popularne. wielkiej wartości artystycznej zapewnie nie miały. W poezyi więcej literackiej i książkowej erotyki przed Kochanowskim nie ma. Jedynie u Anonima-protestanta (pisze mniej więcej w tych latach. kiedy Kochanowski się wyrabiał) wiersze miłosne znajdziemy. Ale jakież one są? Najlepszy nie może się równać z najsłabszą z Pieśni. Rozwlekłe. blade. bez wyrazu. płaczliwe; do znudzenia powtarza się ciągle motyw listu. a listy te wyglądają jak gdyby były odpisane z którego z licznych średniowiecznych podręczników. z jakiego codex epistolaris. Rej. Bielski. wierszy miłosnych nie pisali. uważali je za rzecz lekką wobec poważnych wizerunków i „komedyj"; zaczęli zresztą obaj wdzierać się na Parnas w wieku względnie późnym. Ale nawet gdyby je byli pisali. to polska poezya miłosna przed Kochanowskim byłaby bogatsza na ilość. ale chyba nie na jakość.

Więc Kochanowski jest ostatecznie twórcą polskiej poezyi miłosnej. On nauczył Polskę XVI wieku przypatrywać się uczuciu i obserwować je. i nauczył ją języka. który to miał wyrażać. Jego erotyki są wzbogaceniem literatury polskiej o jednę pozycyę. Mechanicznie rzecz biorąc. pozycya ta była już dawniej. ale nikła. kryła się za innemi. Kochanowski wysunął ją naprzód i sprawił. że ma ona odtąd takie samo znaczenie. jak inne. Sprawił to najpierw przez piękność formy i wyrazu. Rodzaj mało artystyczny przemienił się pod jego ręką w doskonale piękny. Moment ten należy silnie podkreślić. Kochanowski nawet tam. gdzie ma w literaturze polskiej poprzedników. oddziaływa reformując: wprowadza do tej literatury piękność. Ale jest w tem i coś więcej. Jak pieśni refleksyjne. tak i te miłosne są w wysokim stopniu objawem Renesansu: i one są odkryciem człowieka. Dotychczasowe pieśni miłosne są ogólne i konwencyonalne. nie są obrazem indywiduum. Kochanowskiego pieśni są nadzwyczajnie indywidualne. Widać po przez nie jednego człowieka. nie masę. Tym zaś sposobem po-

[1]) Ćwikliński, Klemens Janicki, str. 407.

kazują one, że indywiduum zwraca na siebie uwagę, obserwuje różne stany swej duszy, i wyniki swych obserwacyi umie odpowiednio zestawić; z siebie wydobywa fakta, nie z zewnątrz. Tego absolutnie w dotychczasowej naszej poezyi nie było, to jej dał Kochanowski.

Wpływ erotyków Kochanowskiego na późniejszą poezyę miłosną był wielki. Porusza się ona w tych kolejach, które on jej wytknął; na zbiorku najlepszych wierszy miłosnych, które się pojawiły pomiędzy Kochanowskim a Morsztynem, na Roxolankach, wpływ szkoły Kochanowskiego znać silnie. Tylko ta późniejsza erotyka jest już więcej wyszukana a mniej naturalna, więcej popisuje się erudycyą klasyczną, form wyszukuje coraz kunsztowniejszych, przeładowana ozdobami: zamiast renesansu panuje w niej barok. Niemniej jednak ma ona wdzięku dużo, a zawdzięcza go tej okoliczności, że wzięła początek od poety, który o sobie za przewodem Anakreonta śpiewał:

Ja chcę śpiewać krwawe boje,
Łuki, strzały, miecze, zbroje:
Moja lutnia Kupidyna,
Pięknej Afrodyty syna.
(Fraszki I 4).

*

* *

Pozostają nam jeszcze trzy grupy z tych, na które rozdzieliliśmy pieśni Kochanowskiego. Te trzy ostatnie obejmują niewiele utworów; do tego wiele z takich pieśni ma także motywy inne. Pomimo to te właśnie grupy należą do najważniejszych i najciekawszych.

Na ich czele idzie wieś, jej wczasy i pożytki, jej ἔργα καὶ ἡμέραι. Motyw wsi spotkamy fragmentarycznie we Fraszkach i w wierszu „Przymówka chłopska“. We fraszce „Modlitwa o deszcz“ (III 72) widzimy rolnika, zaniepokojonego długotrwałą suszą i proszącego Boga o deszcz. W innej znów, „Do gościa“ (II 81), gospodarz zaprasza gościa, bawiącego się polowaniem, aby wstąpił do dworu. W „Przymówce chłopskiej“ rozmawia dziedzic z włodarzem. Ale to wszystko nie jest jeszcze poezyą wsi i wsią w poezyi; nie jest świadomem odczuwaniem wsi ani jej opisem. To dzieje się w Sobótce: w Sobótce pojawia się po raz pierwszy wieś w poezyi polskiej.

Cała akcya poematu (o ile można tu mówić o akcyi — ale o to mniejsza) dzieje się na wsi, wieś jest dla pląsających i śpiewających panien tłem. To tło nie jest podmalowane silnie, niemniej jednak jest ono pewne i wyraźne. Tak samo wyraźnie widać wieś w tem, co owe panny śpiewają. Panna pierwsza, zachęcając do pobożności, przeciwstawia czasy dawne dzisiejszym. Dawniej ludzie byli pobożniejsi, w święta nie pracowali, „a ziemia hojnie rodziła“; dziś pracują ciągle, nawet świąt nie szanują, a mimo to

Albo nas grady porażą,
Albo zbytnie ciepła każą:
Co rok słabsze urodzaje,
A zła drogość za tym wstaje.

Już sam ten czterowiersz wystarczyłby, aby w Sobótce widzieć odbicie wsi. Typowe to słowa dla gospodarza, dla rolnika — typowe dla gospodarza Polaka. Nie pozbawione nawet pewnego odcienia komizmu: wiadoma to rzecz, jak rolnik zawsze jest niezadowolony, zawsze narzeka na złe urodzaje i że czasy coraz to gorsze. Ludzi takich spotyka się często, a warto przypomnieć, że jest to ulubiony typ naszej powieści szlacheckiej obyczajowej z przed lat kilkunastu. Otóż te cztery wiersze pokazują wybornie, jak poeta ze wsią się zżył całą duszą, jak nabrał właściwości rolnika, gospodarującego na „ojczystym łanie“.

Panna druga szerokim gestem ręki pokazuje nam całą ludność wsi, zebraną na sobótki, z honoracyorami na czele:

Wszytka tu wieś siedzi w koło,
A w pośrzodku samo czoło.

Szymek, w którym się kocha panna piąta (a z czem się zwierza przed „gromadą“), podobny jest do wiejskiego parobczaka. Panna ósma, która pasie pracowite woły na łące pod lasem, pochodzi chyba ze wsi i mieszka na wsi.

Ale najwięcej momentu wiejskiego jest w śpiewie panny szóstej i dwunastej.

„Gorące dni nastawają“, lato w całej pełni, żyto dostałe wzywa do żniwa. Jedni żną sierpem, drudzy koszą kosą, młodzi noszą snopy i żywo w kopy je układają; gdy ostatek zboża położy się na zagonie, wtedy żeńcy wkładają wieniec kłosiany na głowę gospodarza; gdy zaś wszystko zbiorą z pola, wtedy czeka ich odpoczynek. Wtedy czas na wzajemne odwiedziny.

Panna szósta opisuje więc zajęcia i prace wiejskie w lecie, w czasie żniwa. Panna dwunasta szerszy obejmuje krąg widzenia; tamta opiewała część, ta opiewa całość. Nadto: tamta zachwytów swoich nie wyrażała (choć co prawda przez jej opis zachwyt przebija), ta rozpoczyna swój śpiew od zaznaczenia, że niepodobna w krótkości wysławić wczasów i pożytków wiejskich, i tą samą uwagą śpiew kończy:

Dzień tu: ale jasne zorze
Zapadłyby znowu w morze,
Niżby mój głos wyrzekł wszytki
Wieśne wczasy i pożytki.

Śpiew dwunasty Sobótki to najpiękniejszy w dawniejszej poezyi polskiej wyraz zachwytu, uwielbienia i przywiązania, które czuł dla swej wsi naród rolniczy, na wsi osiadły, ze wsią całem życiem związany. Najpiękniejszy w dawnej poezyi: ale i w nowszej nie ma rzeczy piękniejszych pod tym względem. Jeden Pan Tadeusz: ale to inne czasy, inne pojęcia, inaczej na wieś spogląda poeta XIX wieku, w innym nastroju tę wieś opiewa.

Żeby odczuć i zrozumieć tę pieśń, musimy zapomnieć o takiem pojmowaniu wsi, do którego przyzwyczaiła nas sielanka XVIII wieku; i o takiem — sentymentalnem które powstało w romantyzmie; i o najnowszem, które ma zabarwienie społeczne, a we wsi widzi wyłącznie pierwiastek ludowy. W całem pojmowaniu wsi późniejszem, jest mniej lub więcej wyraźny odcień tęsknoty. Ci ludzie, którzy tak na wieś patrzą, ci poeci, którzy ją tak przedstawiają: oni wszyscy od tej wsi są oddaleni — fizycznie lub duchowo. Oni nie znajdują się we wsi, lecz po za wsią. Kochanowski (i cała ówczesna literatura polska, o ile w tej sprawie zabiera głos) czuje się integralną wsi cząstką, w niej żyje, z nią się najzupełniej zespolił. Więc oczywiście za nią nie tęskni, ale się nią cieszy i raduje. Używa jej i upaja się nią. Stąd (obok innych przyczyn) wyniknie różny sposób przedstawiania tej wsi. „Widzę i opisuję", ale kiedy poeta XIX wieku widzi po przez różne zasłony, Kochanowski widzi wprost, i tak, jak rzeczywiście widzi, przedstawia. Jest pod tym względem realistą takim, jak żaden z nowszych pisarzy.

To jest jedna cecha sposobu Kochanowskiego w przedstawieniu wsi, różniąca go od późniejszych. Takich cech jest więcej. Powiedzieliśmy wyżej, że późniejsi poeci są po za wsią. Kochanowski

we wsi. Stąd przedstawienie tamtych będzie mimo wszelkich osobistych wynurzeń, mimo liryzmu, zupełnie objektywne, bo oni nie przedstawią siebie razem ze wsią; Kochanowskiego zaś pieśń będzie mimo pozornej objektywności najzupełniej subjektywną. Stąd znowu poszło, że dwunastej pieśni Sobótki możnaby dać ten tytuł, który jeden z jej naśladowców nadał swojemu poematowi: Żywot szlachcica na wsi. Rzecz jasna, że inaczej w tych warunkach być nie mogło. Ale tu znowu pamiętajmy o tem, aby nie mierzyć czasów dawnych skalą dzisiejszych mniemań. Kochanowski nie miał wcale zamiaru, ani przez myśl mu nie przychodziło, oddzielać szlachcica od chłopa i przeciwstawiać ich sobie, jak to robi literatura dzisiejsza. Dla niego jeden i drugi integralnie z pojęciem wsi się łączą; a widzieliśmy, że ostatecznie w Sobótce są takie miejsca, które i na chłopa wskazują. Jeżeli uwydatnił przedewszystkiem szlachcica dziedzica, to dla tego, że pisał z siebie i o sobie, malował swoje uczucia. Ten fakt jest znowu — jak to nieraz u Kochanowskiego widzimy — objawem budzącego się indywidualizmu, skoro poeta od siebie wychodzi. Był on zresztą zawarunkowany ówczesnymi stosunkami; a warto przypomnieć, że jeszcze dziś, kiedy chcemy sobie nakreślić ogólny idealny typ wsi polskiej, to w takim obrazie nigdy dworu nie brakuje; zaś *usus* językowy do dziś dnia zna dziedzica, właściciela wsi, chociaż jest on tylko właścicielem pewnej części wsi. Tem bardziej więc, jeżeli myślimy o wsi XVI wieku, jako o jednostce terytoryalnej i gospodarczej, szlachcic-właściciel musi się wysunąć na plan pierwszy.

Teraz niezależnie od wszelkich porównań — jakże Kochanowski wieś przedstawia, jakie objawy z jej życia obserwuje i notuje? Określił to sam najlepiej: wieśne wczasy i pożytki. Przyjemności i korzyści, *utile cum dulci*. Korzyści: podczas gdy inni z trudem i z narażeniem życia zyskują chleb, rolnik

w twej pieczy uczciwie
Bez wszelakiej lichwy żywie;
Pobożne jego staranie,
I bezpieczne nabywanie.

Praca jego jest pobożną, zacną, bezpieczną, a równocześnie opłaca się lepiej i przynosi zyski większe i pewniejsze, aniżeli każda inna. Przyjemności: zawierają się w tych słowach: „wsi spokojna, wsi wesoła“. Praca rolnika przyjemniejszą jest niż inna. Po pracy czekają go rozliczne uciechy:

Skoro też siew odprawiemy,
Komin w koło obsiądziemy.
Tam już pieśni rozmaite.
Tam będą gadki pokryte,
Tam trefne plęsy z ukłony,
Tam cenar, tam i goniony.

Gospodarz zabawia się polowaniem lub rybołostwem, a w około niego wszystko się weseli, wszystko raduje:

A rozliczni ptacy w koło
Ozywają sie wesoło.
Stada igrają przy wodzie,
A sam pasterz siedząc w chłodzie
Gra w piszczałkę proste pieśni,
A Faunowie skaczą leśni [1].

Maluje tedy Kochanowski powaby wsi w jej stosunku do człowieka. Nie wieś sama jest przedmiotem jego pieśni, ale człowiek na wsi. Jest to w związku z ogólną cechą dawniejszej literatury, że kreśli ona przedewszystkiem czynności. Zobaczymy to samo poniżej, przy rozpatrywaniu obrazów przyrody. Dając w pieśni 12 syntezę niejako życia wiejskiego, poeta nie mógł zapuszczać się w szczegółowe opisy zajęć pojedyńczych [2]; bo wtedy najpierw nadmiernie musiałby się rozszerzać, a powtóre, przy opisie tak szczegółowym musiałby z konieczności dotknąć także takich zajęć, które do mniej przyjemnych trzebaby zaliczyć, musiałby dotknąć ujemnych stron życia wiejskiego. A to nie było jego zamiarem; chciał on wieś przedstawić w pełnym blasku. To też bardzo trafnie mówi przedewszystkiem o lecie. Zobaczymy później, że Kochanowski nakreślił kilka obrazów pór roku; między nimi nie ma wcale jesieni. Tym sposobem — rzekłby krytyk w tym gatunku, co ów wypędzający faunów z lasów polskich — obraz wsi jest jednostronny. Niech sobie będzie jednostronny; to, co sobie postano-

[1]. Tym faunom drobnostkowa krytyka nie może darować, że się tak do polskich lasów zabłąkali. Zapomina ona, że poeci XVI wieku nie słyszeli o realizmie z połowy w. XIX. A nadewszystko nie widzi ona, że ci faunowie dodają tym lasom niezmiernie wiele wdzięku, ożywiają je, wprowadzają do nich żywioł na wpół realny, na wpół bajeczny, a przy tem wszystkiem bardzo wesoły. Cała ta zwrotka w Sobótce daje nam jeden z najwdzięczniejszych obrazków, jakie mamy w dawnej poezyi polskiej.

[1]) Że tego rodzaju opisy potrafił wykonać pięknie, świadectwem jest obraz żniwa w pieśni szóstej.

wił. poeta wykonał z ogromną pięknością, a wolno mu wybierać tematy, jakie się mu podoba.

Za to może nas interesować pytanie, dla czego Kochanowski wybrał taką właśnie porę. Odpowiedź: wynikało to najpierw z całego założenia Sobótki. Od obrzędu, który się odbywa w końcu czerwca, wyszła pobudka do stworzenia poematu; poemat rozpoczyna od naszkicowania obrzędu, więc i reszta musiała obracać się w tym czasie. Jest i powód ważniejszy: szczerość Sobótki. Poemat to, jak wiemy, subjektywny. Poeta zachwycony jest wsią w porze letniej przedewszystkiem; wtedy ona najwidoczniej oddziałała na jego usposobienie, w jego umyśle odbił się obraz wsi takiej a nie innej. Otóż to wrażenie, które od wsi odebrał, na poemat przetworzył, nie dodając nic z głowy ani z książki. W Sobótce ta bezpośredniość wrażenia i szczerość tworzenia ujawniły się bardzo silnie, i w tem zapewne jest sekret jej piękności. Jest ona naturalną, nie przestając być dziełem sztuki i rozmysłu artystycznego.

Gdyby chcieć z omawianej pieśni wyciągać wnioski biograficzne (nie daty, ale spostrzeżenia ogólniejsze), to na jej podstawie zrozumiemy niechęć Kochanowskiego do dworskiego życia, do jakiegokolwiek innego zawodu po za wsią. Rozmaite powody zewnętrzne przyczyniły się niewątpliwie do tego, że dwór porzucił, że zrezygnował ze zwykłej wtedy karyery humanistów. Ale gdyby miał silną wolę i chęć zostania przy dworze, byłby z pewnością został. Był w nim jednak od samego początku pociąg do wsi, do spokojnego życia wiejskiego, nader silny, choć może sobie poeta nie zdawał z niego sprawy. Aż przyszedł czas, że ten pociąg zmiótł wszystkie inne zamysły i zmusił poetę pójść tam, gdzie było miejsce najwłaściwsze jego usposobieniu. Tem tłumaczy się ta ogromna radość, z jaką Kochanowski wsi się oddaje, i niezmierna miłość, z jaką na nią spogląda. To, do czego go parł instynkt, spełniło się, stąd — jak zawsze w takich razach — takie uszczęśliwienie[1]. My dziś naturalnie bardzo się cieszymy z tego obrotu rzeczy, bo dzięki jemu możemy się rozkoszować Sobótką i obrazami przyrody, rozsianymi w Pieśniach.

[1]) Z tego też powodu należy przypuścić, że Sobótka powstała wnet po powrocie poety na wieś. Nie napisał jej, przebywając na dworze królewskim i tęskniąc za wsią, bo poemat najwyraźniej przeciw temu świadczy, właśnie przez swą bezpośredniość wrażenia. Nie mogła też powstać znacznie później, kiedy pierwsza radość przeszła już w spokojne używanie. Na to poemat jest za świeży.

Porównywając Sobótkę z innemi pismami Kochanowskiego, napotykamy pewne sprzeczności. Rolnik, zamiłowany we wsi i jej życiu, a więc i w pokoju, a więc nienawidzący wojny, mówi w pieśni „O piękna nocy“:

Święty pokoju, tę masz wadę w sobie,
Że ludzie radzi zgnuśnieją przy tobie.

W satyrze:

Niemasz dziś w Polsce jedno kupcy a rataje . . .
Pomnię ja przod laty,
Że w Polsce żaden nie był w pieniądze bogaty
Kmieca to rzecz na on czas patrzać rolej była,
A szlachta sie rycerskim rzemiesłem bawiła . . .
A jeśli ku pokoju kiedy myśl skłonili,
Nie już swoich żołnierskich zabaw odstąpili.

Czy można sprzeczność tę objaśnić w taki sposób: pisząc Satyrą Kochanowski myślał tak, a przy Sobótce inaczej; albo: chwalił życie wiejskie, ale gdy trzeba było nieprzyjaciela odeprzeć, wzywał do broni? Nie, podobne tłumaczenie nie wystarcza. Tak łatwo sprzeczności tej nie usuniemy, bo jest ona nie w samym Kochanowskim, ale w całej ówczesnej Polsce. Moment to nadzwyczajnie interesujący, warto się mu przyjrzeć.

W poprzednich uwagach wskazywaliśmy na genezę Sobótki z osobistości poety. Ale to jeszcze nie wszystko. Sobótkę stworzyła także epoka, czas, życie całego narodu.

Wiadomo, jaki przewrót ekonomiczny odbywa się w Polsce XVI wieku, jak Polska zmienia się w państwo rolnicze eksportujące, jak cała szlachta rzuciła się do roli, jakie to miało skutki społeczne, i t. d. — nie powtarzam rzeczy, które są w każdym podręczniku. Ale zapytajmy, jak się to odbiło w literaturze pięknej. Skoro cała szlachta stała się rolniczą, i skoro szlachta w ówczesnej literaturze zajmuje miejsce najważniejsze, i skoro ta literatura jest niezmiernie czułym registratorem wszystkiego, co ówczesne społeczeństwo zajmuje: więc nic dziwnego, że ten zwrot ku wsi zaznaczył się w piśmiennictwie bardzo silnie. Rozpoczęło się to już przed Sobótką. Rej wyprzedził w tem Kochanowskiego, a jego obrazki wiejskiej szczęśliwości (w Żywocie) są daleko szczegółowsze i dokładniejsze od Sobótki. Obrazki te należą do najlepszych ustępów Żywota; po przez ich wdzięcznie naiwny wyraz widać doskonale, jak Rej tematem swoim jest przejęty i jak szczerze oddaje to, co

myśli. Co Rej w prozie, to Kochanowski wypowiedział w poezyi, tylko w tonie wyższym, uszlachetnił niejako to, co u tamtego trzymało się zbyt nizkich regionów; równocześnie zaś wyraził to wszystko w formie więcej ogólnej i więcej syntetycznej. Wyraził po prostu całość tego, co wszyscy czuli. I od tego czasu powtarzają się w poezyi polskiej przeróżne wiejskie szczęśliwości, Zbylitowskiego, Szlichtynga, Naborowskiego, Gawińskiego, trzymające się bardzo wiernie dwunastej pieśni Sobótki, nie mówiąc już o tych, którzy naśladują pojedyńcze obrazy i wyrażenia. Rzecz przytem godna uwagi: mimo że to są wyraźne naśladownictwa, są to jeden w drugiego wiersze dobre, żywe: bo autorowie ich mówili słowami pożyczonemi, ale wypowiadali szczerze, co było ich własną myślą i uczuciem. Zbylitowski np. w Drodze do Szwecyi jest nieznośny z ciągłą erudycyą klasyczną, nudny w opowiadaniu: a jednak Wieśniaka czyta się z prawdziwą przyjemnością. Sobótki pieśń dwunasta oddziaływała nawet na tych poetów, którzy głosili poglądy wprost przeciwne, jak n. p. na nieznanego autora interesującej Dumy ukrainnej z XVII wieku [1]. Jej wpływ widoczny jest u W. Potockiego, a sięga jeszcze do Kniaźnina. Wpływ ten zawdzięcza ona swemu pięknemu wyrazowi — ale piękniejsze rzeczy przechodziły bez uwagi: wyrażała ona to, co wszyscy czuli i myśleli, stąd jej panowanie.

Zwrot ku wsi miał, jak każdy ważniejszy fakt historyczny, dobre i złe strony. Za ostateczny rezultat stron złych uważalibyśmy dzisiaj obniżenie kultury, jakie reprezentuje Polska XVII wieku wobec stulecia poprzedniego, pomimo że ta kultura na szerokość rozlewa się więcej. Na razie objawiło się to kwietyzmem. Był on w literaturze już u Janickiego, w odzie do króla Zygmunta [2], i ostatecznie kwietyzm leży na dnie tych wszystkich poezyi, które są apoteozą wsi, więc i w Sobótce. Tego ci poeci nie czuli, że są apostołami kwietyzmu. Widząc zaś — razem z literaturą polityczną i za jej przykładem — że gdy wszyscy będą ratajami, nie będzie komu bronić kraju, narzekają na to i wzywają do broni. Widząc, że napływ pieniędzy, wywołany rozwojem rolnictwa i handlu zbożem, powoduje zbytki: narzekają na to i wzywają do skromności. Czyli w jednych pismach zwalczają skutki tego stanu, którego w drugich są wielbicielami. Szczerymi są w jednym i drugim razie.

[1]) Tretiak, Szkice literackie Serya II. Kraków, 1901, str. 251 i ns
[2]) Ćwikliński, str. 421.

tylko z naiwnością społeczeństwa młodego nie widzieli sprzeczności. Próżną byłoby dziś pracą te sprzeczności wyrównywać i twierdzić, że ich ostatecznie nie było: umysły ludzkie ciągle w sprzecznościach się plączą, tak teraz, jak i dawniej. Dziś możemy je tylko konstatować i tłómaczyć. Kwestye same straciły już aktualność dla nas; za to pozostała nam dwunasta pieśń Sobótki, niezmiernie wdzięczny obrazek i bardzo ciekawe świadectwo historyczne.

Jeszcze krótka uwaga o t. zw. wpływach klasycznych w tej pieśni. Po tem, co powiedziano wyżej, niepodobna im przypisywać większego znaczenia. Nie Tybullus i nie Horacy zrodzili w głowie Kochanowskiego dwunastą pieśń Sobótki: oni pomogli tylko poecie naszemu do sformułowania sobie własnych jego myśli i poddali mu pewne techniczne sposoby ich wyrażenia. Gdyby stosunki ówczesne polskie nie były się tak ułożyły i gdyby usposobienie Kochanowskiego było inne, to byłby on mógł z Robortellem lub z Myszkowskim nie raz i nie dwa razy czytać i powtarzać:

Beatus ille qui procul negotiis
ut prisca gens mortalium
paterna rura bobus exercet suis —

a dwunasta panna nie byłaby się wyłoniła z nicości. Podobno takby należało wyjaśniać dużo reminiscencyi klasycznych w poezyi Jana Kochanowskiego.

* * *

Powrót na wieś przyniósł Kochanowskiemu wiele dobrego. Dał mu życie spokojne, przyjemne, szczęśliwe — o ile szczęście być może. W zakresie twórczości poetyckiej: dość wskazać na ten fakt, że najpiękniejsze rzeczy Kochanowskiego przypadają na tę właśnie epokę; a między różnemi przyczynami tego rozkwitu nie najpośledniejszą będzie ten spokój i zadowolenie, które dał mu pobyt w Czarnolesie. Ten pobyt wprowadził też do jego poezyi nowe pierwiastki; wprowadził, jak widzieliśmy, wieś do poezyi polskiej, wprowadził także przyrodę. Obrazy przyrody uważam za koronę Pieśni Kochanowskiego.

Kwestya to znowu bardzo ważna, tak ze względu na samego poetę, jak i na cały renesans polski. Stąd konieczność dokładniej-

szego przypatrzenia się jej, tem większa, że przedmiot to jeszcze nieopracowany.

Najpierw materyał. Utwory w których Kochanowski w jakikolwiek sposób dotyka przyrody, są te [1]):

Pieśń I 2 „Serce roście patrząc na te czasy“: pierwsze trzy strofy są obrazem wiosny.

Pieśń I 6 „Acz mię twa droga, miła, barzo boli“: zwrotka druga i trzecia, obraz burzy morskiej.

I 7 „Trudna rada w tej mierze“: wiersz 8—12, porównanie kochanki z zorzą; w. 15 i ns., poeta zazdrości „gęstym lasom i wysokim skałom“ obecności kochanki swojej.

I 13 „O piękna nocy“: pierwsze dwa wiersze, zwrócone do nocy.

I 14 „Patrzaj jako śnieg po górach sie bieli“: zwrotka pierwsza, obraz zimy.

I 17 „Słońce już padło“: wiersz pierwszy, wspomina zachód słońca.

I 21 „Ty śpisz, a ja sam na dworze“: wiersz 5—6, deszcz.

II 1 „Przeciwne chmury“: powódź, potop.

II 2 „Niedbam, aby ziemne skały“: wiersz 27 i ns., wiosna, maj.

[1]) Co uważać za „przyrodę“, przyrodę w poezyi: kwestya nie jest tak prosta, jak się w pierwszej chwili wydaje. Niektórzy autorowie (np. Voigt, Das Naturgefühl in der Litteratur der französischen Renaissance, Berlin 1897) wliczają do tej przyrody literalnie każdą — nie już obraz, ale — najmniejszą wzmiankę, jaką w poezyi o roślinach, zwierzętach i t. p. znajdą. Tak daleko iść niepodobna. Bierzemy za „przyrodę“ takie miejsca pieśni, które w jakikolwiek sposób świadczą o odczuwaniu przyrody przez poetę, albo też dają jakiś mniej lub więcej zupełny obraz. Nie należą zaś tutaj takie np. wzmianki:

Jeleniom nowe rogi wyrastają (I 14),

albo:

Zima bywszy zejdzie snadnie:
Nam gdy śniegiem włos przypadnie,
Już wiosna, już lato minie,
A ten z głowy mróz nie zginie (II 23).

Z takich miejsc ani nie można wyciąć osobnego obrazu, ani też nie świadczą one o jakiemś żywszem wniknięciu poety w przyrodę i zwracaniu na nią szczególniejszej uwagi. Zresztą w dalszym toku wywodów będzie sposobność do bliższych określeń.

II 7 „Słońce pali“: lato.

II 9 „Nie porzucaj nadzieje“: zwrotka druga i trzecia. zima i wiosna.

II 17 „Nie godzien tego ten świat zawyklany“: w. 9—12 morze.

Sobótka. prolog: określenie tła, na którem się odbywa obrzęd sobótkowy. Śpiew 1., w. 5: słowa „piękna noc y“. Śpiew szósty. zwrotki 1—3: lato. Śpiew ósmy. zwr. pierwsza: krajobraz. Śpiew dwunasty, w. 39—44: krajobraz.

Fragmenty: III. w. 5—16: ogólny obraz świata. — IV. w. 22: wyrażenie: „słońcem złotym“. — V, w. 5—16: myśl ta sama, co w III. — VIII. w. 1—2: wschód słońca. — IX. w. 5—8: przyroda a kochanka poety. — X. w. 11—12: przyrównanie piękności kochanki do jutrzenki.

W tym materyale znajdują się rzeczy różnej wartości i znaczenia; ważniejsze już w tem wyliczeniu są podkreślone. Prócz Pieśni i Sobótki przyroda pojawia się i w innych pismach Kochanowskiego [1], ale i ilościowo i jakościowo tutaj występuje najsilniej. Na te inne pisma zwrócimy zresztą uwagę w dalszych wywodach.

Jeżeli badamy odbicie przyrody w poezyi Kochanowskiego, to robimy to najpierw ze względu na poetę, a następnie dla charakterystyki prądów epoki. Ze względu na poetę: chodzi nam o jego stosunek do przyrody; jak na pobudki, stamtąd płynące, reagują jego zmysły (wzrok, słuch), to znaczy co on w naturze widzi lub słyszy, następnie jak reaguje jego dusza, to znaczy, o ile on tę przyrodę odczuwa. Do tych pytań dołącza się (wynikające z nich) trzecie, już w zakresie czysto „literackim“, t. j. techniczno-pisarskim: w jaki sposób poeta, uświadomiwszy sobie wrażenia z przyrody zaczerpnięte, daje to poznać czytelnikowi, jaką drogą doszedł do tego wyrazu, kto mu do tego dopomógł, i t. p. Ze względu na epokę: pytamy, jak się ta strona twórczości Kochanowskiego łączy z epoką; czy poeta nasz jest pod tym względem odosobniony, czy też jest jednem z ogniw powszechnego łańcucha; jak się ta sama kwestya przedstawia w literaturze polskiej przed Kochanowskim i współcześnie z nim. Każde z tych pytań mieści w sobie cały

[1] Na przykład: Pieśń „Czego chcesz od nas Panie“; Pamiątka Tęczyńskiemu; Fragm. 35; Fraszki I 57, II 6, 62, 97, 103, III 1; Proporzec; Muzy; Psałterz; i t. d.

szereg mniejszych, tak że razem składają się na program rozległy. Spróbujmy zrealizować go choć w części.

Rozpatrując się w naszym materyale, dostrzec łatwo, że jedne obrazy (względnie ustępy) są czysto konwencyonalne, albo tradycyjne, albo nic nie mówiące o Kochanowskim przekłady; drugie (choćby nawet tu i ówdzie opierały się o wzór obcy) świadczą o tem, że poeta naprawdę piękności przyrody odczuwa. Znaczenie dla nas mają obecnie tylko te drugie, bo tylko one są prawdziwemi dziećmi poezyi Kochanowskiego, tamte zaś tylko przybranemi. Nie zastanawiając się nad niemi zbyt szczegółowo, musimy jednak te naleciałości pokrótce przejrzeć, choćby tylko na to, aby wiedzieć, które mamy odrzucić.

W pieśni pierwszej Fragmentów poeta mówi o morzu. Jest to jednakże tylko allegorya, wpływ tradycyi literackiej, jeden z jej powtarzających się sposobów. Wisłę spotykamy w trzech fraszkach „Na most Warszawski" (II 103, 104, 105). Zwłaszcza ciekawe są dwa wiersze fraszki II 103:

Nieubłagana Wisło, prózno wstrząsasz rogi,
Prózno brzegom gwałt czynisz i hamujesz drogi.

Zdawałoby się, że z takich określeń może się rozwinąć jakiś obraz rzeki — niema tu jednak nastroju, który jest konieczny w obrazie przyrody. Nadto: nie chodzi tu poecie o rzekę, jako rzekę, tylko jako przeszkodę komunikacyi. Stanowisko wyłącznie utylitarne. Wisłę spotykamy dalej w Proporcu (w. 169—176):

Środkiem tego wszytkiego śrebrna rzeka płynie,
Którą, leżąc pod skałą przy powiewnej trzcinie,
Rozciągła Wisła leje krużem marmurowym,
Głowę mając odzianą wieńcem rokitowym.
A do morza przychodząc drze się na trzy części:
Tam okręty, a przy nich delfinowie gęści
Po wierzchu wody grają, połyskując złotem,
Brzegi burstynem świecą.

Obraz to niewątpliwie piękny, ale jeżeli chodzi o bezpośredniość wrażenia, to wolę Wisłę Klonowicza we Flisie. Bo ten obraz Kochanowskiego nie pochodzi z obserwacyi przyrody. Złożyły się nań: klasyczna jakaś rzeźba, przedstawiająca nimfę rzeczną, i — mapa (delta Wisły!); z takiej obserwacyi on pochodzi, ale nie wprost z natury.

Należą tutaj także te ustępy, w których wprawdzie jest jakiś opis zjawiska przyrody, jakiś obraz, ale widoczną jest rzeczą, że poeta nie zwraca na niego uwagi. Potrzebny mu on był do zaznaczenia sytuacyi, ale sama sytuacya tak silnie pochłania jego uwagę, że o odczuwaniu, o wżyciu się w przyrodę, nie ma mowy. Takim jest wschód słońca we Fragm. 8:

Kiedy się rane zapalają zorza,
A dzień z wielkiego występuje morza.

Takim zachód w I 17:

Słońce już padło, ciemna noc nadchodzi.

Takim deszcz w I 21:

Słuchaj jako biją w ściany
Z gwałtownym dżdżem grad zmieszany.

W tych ustępach zmysły spełniają swoje zadanie dobrze, ale dusza jest nieobecną. Poeta te zjawiska widzi, ale się im nie przypatruje, one go nie zajmują.

Na wyższym już stopniu znajdują się te ustępy, w których poeta określa piękność kochanki za pomocą porównania, zaczerpniętego z przyrody, albo też w jakikolwiek sposób przyrodę łączy ze swą miłością. I tutaj przyroda nie stanowi sama dla siebie całości, którąby warto obserwować, poeta dłużej nad nią się nie zastanawia, ale już sam ten fakt, że służy mu ona do porównania, świadczy, że widzi w niej pewną zasadniczą cechę: piękność. Te porównania (do jutrzenki, Fragm. 10, i do zorzy, I 7) poznaliśmy już poprzednio. Są one wzięte z Petrarki, nie stworzone przez samego Kochanowskiego. To obniża nieco ich wartość jako świadectwa o Kochanowskim: nie on sam zauważył piękność zorzy lub jutrzenki, tylko wyczytał to u poety włoskiego. Nie sięgnął tedy wprost do natury, tylko do książki. Ale znowu sam ten fakt, że je z książki wziął, świadczy, że się mu one podobały; podobały mu się, ponieważ mu przypominały zjawiska piękne; tę piękność zauważył on już poprzednio, ale nie uświadomił sobie tego, wrażenie zostało w jego duszy nieczynne; pod wpływem lektury to wrażenie mu się przypomniało i teraz sobie z niego zdał sprawę. Tym sposobem Petrarka był pierwszym motorem, który Kochanowskiego zwrócił ku przyrodzie. Ale działanie jego nie było zbyt silne, wkrótce ustało; aby poeta nasz wykształcił się na takiego obser-

watora przyrody i odczuwającego ją, jakim jest później, na to potrzeba było jeszcze czynników innych.

W dwóch innych miejscach (I 7. i Fragm. 9) określony jest stosunek przyrody do kochanki poety: Raj tam gdzie ona siedzi, pod jej stopami róża i lilia wyrastają, drzewa dla niej dają cień, aby ją chronić od letniego słońca. Ta przesada, również włoskiego pochodzenia, jest świadectwem, że poeta łączy miłość z przyrodą: motyw bardzo wdzięczny, ale rozwinie się on pięknie dopiero później (II 2): tam przyroda nie traci swej samoistności i swego wdzięku, a równocześnie służy także i temu celowi. Tutaj, we Fragmentach, motyw ten jeszcze jest zbytnio naśladowniczy; daje tylko świadectwo, że łączyć przyrodę z miłością nauczył Kochanowskiego znowu Petrarka. Do tej samej kategoryi należą owe „gęste lasy i wysokie skały", którym poeta zazdrości, że usłyszą wdzięczny głos i przyjemne słowa, po których on tęskni.

Wszystkie rozważane dotąd ustępy nie dają jeszcze świadectwa o prawdziwem odczuwaniu przyrody przez poetę — a to jest rzecz najważniejsza — (co najwyżej możemy obserwować w nich sporadycznie występujące początki takiego odczuwania), ani też żaden z nich nie daje większego osobnego obrazu lub opisu [1]). Natomiast zanotować w nich trzeba ten szczegół, że poeta za pomocą epitetów określa kształty lub barwy przedmiotów: gęste lasy, wysokie skały, powiewna trzcina, srebrna rzeka. Świadczy to o pewnej wrażliwości oka; o ile, w jakim stopniu, to zobaczymy później.

W inny świat przenosi nas reszta obrazów przyrody w poezyi Kochanowskiego: są tu już obrazy całkowite, wykończone, które (choć zwykle łączą się z człowiekiem) stanowią odrębną dla siebie jednostkę, albo też mniejsze jakieś ustępy, czasem dwa, trzy słowa, świadczące jednak bardzo silnie o wrażeniu, jakie przyroda wywarła na poetę.

Wydzielićby z nich trzeba, jako osobną grupę, te ustępy, których przedmiotem jest nie tyle pewne zjawisko przyrody ile raczej ich suma, całość świata, kosmos. Mamy je w hymnie „Czego chcesz od nas Panie" (wiersz 9 i ns.), w Fenomenach (początek) [2])

[1]) Może bowiem być obraz przyrody, względnie jej opis, bez odczuwania przyrody. Tamto jest kwestyą oka i pamięci, to duszy.

[2]) Początek Fenomenów różni się znacznie od oryginału (p. Pamiętnik literacki I. 1902 str. 433—435).

i w trzeciej i w piątej pieśni Fragmentów. Motyw jest wszędzie ten sam: piękność, porządek, wielkość świata jest świadectwem wielkości Boga

Tyś pan wszytkiego świata, tyś niebo zbudował,
I złotemi gwiazdami ślicznieś uhaftował.
Tyś fundament założył nieobeszłej ziemi,
I przykryłeś jej nagość zioły rozlicznemi.

I tak dalej: w hymnie o dobrodziejstwach Bożych motyw ten rozwinięty jest najpiękniej, jak w ogóle hymn ten należy do najświetniejszych utworów Kochanowskiego. Jest to zapatrywanie się na przyrodę teologiczne; nie o przyrodę chodzi, ale o pokazanie w niej wielkości i mądrości Boga. Z tego zaś stanowiska wynikają pewne właściwości samychże obrazów przyrody: obejmują one nie części, ale całość, bo tak najlepiej się spełnia główny postulat; wielką rolę w tym obrazie mają ciała niebieskie, słońce, księżyc gwiazdy, jako te, które silniej wznoszą myśl ku niebu, aniżeli ziemia; jeżeli zaś zwrócimy wzrok ku ziemi, to tam poetę uderzają znów zjawiska, obejmujące całą masę objawów, więc np. zmiana pór roku. To, że obrazy przyrody oparte są tutaj o myśl inną, piękności im wcale nie ujmuje. Owszem, oparcie się o ideę wielką, jakby i im wielkości dodawało. Ale nie jest to nowożytne rozważanie przyrody dla niej samej wyłącznie. Gdzieindziej z pism Kochanowskiego można niejako wykroić obrazki przyrody, które są tylko obrazkami, niczem więcej; tutaj tego zrobić nie można. I w ogóle w nowożytnej poezyi europejskiej motyw ten, tak wykonany, nie jest częsty. Jest to wytwór duszy hebrajskiej. Czytając wymienione ustępy, w tej chwili zwracamy się do Psałterza. Tam są najświetniejsze, niedoścignione dotąd obrazy tego właśnie rodzaju [1]. Psałterz wywołał podobne objawy u Kochanowskiego. Wywołał w ró-

[1] Przypomnę tu słowa Aleksandra Humboldta (Kosmos, t. II, Stuttgart u. Tübingen, 1847, str. 45): „Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer, dass, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfasst, sowohl das Erdenleben als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem Einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Die Natur wird nicht geschildert als ein für sich Bestehendes, durch eigene Schönheit Verherrlichtes; dem hebräischen Sänger erscheint sie immer in Beziehung auf eine höher waltende geistige Macht. Die Natur ist ihm ein Geschaffenes, Angeordnetes, der lebendige Ausdruck der Allgegenwart Gottes in den Werken der Sinnenwelt“. Humboldt jako przykład

żnych epokach jego życia. bo hymn i początek Fenomenów pochodzą z przed r. 1564. Fragmenty zaś (3 i 5) niewątpliwie z końcowych lat życia poety. Tamte wyprzedzają psałterz polski. ale opierają się już na lekturze psałterza łacińskiego. te są wypływem długoletniego zajęcia się przekładem psalmów.

Te biblijne obrazy przyrody, przy całej swej wielkości, nie miały danych do dalszego rozwoju, wskutek swej rozległości i wskutek charakteru religijnego. W szczegóły zanadto wchodzić nie mogły bez niebezpieczeństwa zatraty swych linii monumentalnych. całości zaś inaczej już przedstawiać nie mogły, bo wyczerpały już wszystkie jej rysy zasadnicze, typowe. Przez połączenie zaś z ideą wielkości Boga przygniatały człowieka. nie dozwalały rozwinąć się jego indywidualności; czyli niszczyły tę właściwość umysłu. od której zależy urozmaicenie i postęp w zapatrywaniu się na przyrodę. To też gdy mówimy o jej wpływie na Kochanowskiego. to „wływ" rozumieć należy nie jako danie inicyatywy. jako stworzenie podstaw do dalszego, samoistnego rozwoju. Wpływ ten działa za każdym razem sporadycznie i wywołuje podobne obrazy — bez dalszego ciągu. Przedstawiając przyrodę w jej cechach najogólniejszych i najbardziej typowych. dając niejako ostateczną jej syntezę, zamykały te obrazy biblijne drogę do zajęcia się rysami, zależnymi od czasu i miejsca; więc n. p. nie można sobie wyobrazić przejścia od nich do przyrody specyficznie polskiej. Na to. żeby Kochanowski do niej doszedł, trzeba już było dróg i wpływów innych. Nie wywarły tedy nań wpływu wychowawczego. Dla tego to wydzielamy je z całego materyalu naszego i tworzymy grupę osobną, nie łączącą się genetycznie z innemi. Co oczywiście nie przeszkadza podkreśleniu ich bardzo wielkiej piękności.

Docieramy wreszcie do rzeczy więcej już szczegółowych i więcej indywidualnych.

Szukając w biografii Kochanowskiego podkładu dla jego obrazów przyrody. spotykamy się najpierw z tym faktem. że poeta nasz bardzo wiele podróżował. Z Małopolski na Wiedeń, Alpy, przybył do Włoch; we Włoszech Wenecya, Padwa, Rzym. Neapol; jazda morzem do Francyi; Francya. Paryż; powrót przez Niemcy do Polski;

podaje m. i psalm 104. Zwracam uwagę. jak wprost genialnie Kochanowski ten psalm przetłómaczył

Jażem przez morze głębokie żeglował.
Jażem Francuzy, ja Niemce, ja Włochy.
Jażem nawiedził Sybilline lochy.
(Fraszki, III 1).

Czy z tych podróży zostało co w „podróżnej tece“? W pismach jest śladów tak mało, że ma się wrażenie, jakoby Kochanowski wcale nie zwracał uwagi na widoki, które mu w jego podróży towarzyszyły. Samo już wykreślenie jego *itinerarium* mówi dobitnie, jak wspaniałe i jak rozmaite rzeczy widział w podróży. Pamiętajmy zaś o tem, że podróżując ówczesnym trybem nie odbierał wrażeń „z okna wagonu“. Tymczasem zysk dla jego poezyi przyrody z całej tej podróży jest minimalny:

Co wadzi, póki lata nie zajdą leniwe,
Widzieć szeroki Dunaj, widzieć Alpy krzywe,
Albo gdzie w pośrzód morza sławne miasto leży,
Albo gdzie pod dawny mur bystry Tyber bieży,
Dojedź i Partenopy, a ujźrzysz te lasy,
Gdzie złotej rózgi szukał Eneasz przed czasy.
Tamże i piekło będzie i ogromna skała,
Z której wieszcza Sybilla odpowiedź dawała
(Fraszki, II 26).

Ten wiersz do Piotra Kłoczowskiego świadczy, że poeta podróż swą dobrze pamięta i że pewne wrażenia z niej odniósł. Ale nie mówi, czy piękność krajów, rzek, miast, gór, uderzyła jego wyobraźnię. Zresztą poza tą drobną fraszką nic podobnego w poezyi Kochanowskiego nie znajdziemy. Widać, że obok tych piękności przejeżdżał dość obojętnie. Był w tem podobny do współczesnych. Wiadoma to rzecz, jak w dawniejszych epokach podróżujący niezmiernie mało zwracają uwagi na kraj, który ich otacza; co najwyżej gniewają się na niewygody podróży [1]. W szczególności zaś piękność gór dla nich nie istniała; istniały tylko trudności przeprawy, niebezpieczeństwa, i istniała pewna groza, strach przed górami [2]. Trzeba było całych stuleci, żeby ludzie odczuli piękność

[1]) Bardzo interesujące spostrzeżenia i przykłady zob. u Humboldta, op. cit. str. 25. 35—36, i u Lemaître'a, Théories et impressions, Paris, b. r. str. 108 i ns. (Touristes d'autrefois).

[2]) Kosmos, str. 25. Przypominam też opis podróży szwajcarskiej przez Benvenuta Celliniego w jego autobiografii (przekład polski Feldmanowskiego, Poznań 1868, tom I str. 295 i ns.).

Alp; Mont Blanc „odkryto“ dopiero przy końcu XVIII wieku; a mieszkańcy Genewy zasłaniali sobie widok na Mont Blanc wysokimi murami przy domach — już po Nowej Heloizie! Odczuwanie piękności przyrody zaczęło się w Renesansie [1]) ale ogranicza się najpierw do tych okolic, w których się stale przebywa i z którą się zżyje; podczas podróży wrażeń się takich nie odbiera. Tak też było i z Kochanowskim; dopiero przyroda ojczysta — z czego zresztą jesteśmy bardzo radzi — przemówiła do jego wyobraźni.

Zatem podróżna teka naszego poety pozostała niezapisaną. Z jednym, ale za to uderzającym wyjątkiem. Kochanowski opisuje morze. Widocznie wrażenie było nawet na ówczesną obojętność zbyt silne; najprawdopodobniej zresztą wrażenie to wywarła burza morska. Albowiem burzę poeta nasz opisuje trzy razy [2]). W pieśni „Acz mię twa droga“ (I 6) mamy wprawdzie do czynienia z przekładem Horacego [3]), ale przekład jest daleko żywszy i plastyczniejszy od oryginału, co zdaje się świadczyć o udziale samego Kochanowskiego w tym opisie [4]). Nadto nie jest on odosobniony. W pieśni II 17 jest schematyczny opis burzy:

[1]) Burckhardt, Kultura Odrodzenia we Włoszech, II, 16 i ns.

[2]) I 6, w. 5—12. II 17, w. 9—12. Pamiatka Tęczyńskiemu, w. 173—188.

[3]) Parylak, str. 14.

[4]) Dla porównania oba teksty:

sed vides quanto trepidet tumultu
pronus Orion? ego quid sit ater
Hadriae novi sinus et quid albus
peccet Iapyx:
hostium uxores puerique caecos
sentiant motus orientis Austri et
aequoris nigri fremitum et trementis
verbere ripas.
(III 27, v. 17—24).

Lecz sama widzisz, jakie wiatry wstają,
Jakie po niebie chmury sie mieszają.
Ja wiem, co umie morze i szalony
Wicher na wody słone uniesiony.
Niech żony srogich pohańców i dzieci
Doświadczą, jakim pędem wicher leci,
Morze mieszając: huczą srogie wały,
A brzeżne w gruncie wzdrygają sie skały.

Morze nie stoi nigdy, zawżdy płynie
Teraz kędzierzo nastrzępi, w godzinie
Dnem wzgórę stanie, a ogromne wały
Wysokich będą obłoków sięgały.

Wreszcie w Pamiątce. Opis za długi, aby go tu przytaczać. Chronologicznie z tych trzech zapewne najwcześniejszy. Znać w nim wielki brak wprawy technicznej, ale równocześnie i to, że poeta ma przed wzrokiem obraz burzy prawdziwej, na którą był patrzył, i że ją wiernie oddać usiłuje.

Nazwaliśmy obrazy morskie u Kochanowskiego wyjątkiem uderzającym. Są one nim dla tego, że w owej epoce zrozumienie dla morza jest jeszcze bardzo nikłe[1]. Tem więcej naturalnie u Polaka. To też morze u Kochanowskiego, morze prawdziwe a nie literackie, tradycyjne, allegoryczne, zastanawia i każe wnioskować o wielkiej na swoje czasy wrażliwości naszego poety. Prawda, że nie ma tu jeszcze piękności morza, ale nie wymagajmy za wiele; i to, co jest, jest już wprowadzeniem nowego motywu do poezyi polskiej, motywu, który kiedyś podejmie na nowo Mickiewicz w Sonetach Krymskich.

Po powrocie do kraju zaczyna się ściślejsze zespolenie Kochanowskiego z przyrodą i wykształca się jego wrażliwość. Ale uświadomi on to sobie i da nam obrazy polskiej przyrody znacznie później. Pierwszych dziesięć lat schodzi mu na ruchliwem życiu towarzyskiem, dworskiem. Muza jego wprzągnięta jest do prac więcej oficyalnych i „ważnych“: poeta jakby nie miał czasu skupić się. To dzieje się po przeniesieniu się na wieś. Tam wrażenie przyrody jest i bezpośrednie i ciągłe, nieprzerywane zdarzeniami zewnętrznemi, jak poprzednio, a równocześnie poeta odzyskuje w całej pełni swoją swobodę artystyczną. Te czynniki sprawiły, że teraz w jego pieśniach zjawiają się obrazy przyrody.

Po największej części są to obrazy pór roku, zjawisko naturalne u poety, który niemal u wstępu do swego zawodu dał taki szkic:

Tobie kwoli rozliczne kwiatki Wiosna rodzi;
Tobie kwoli w kłosianym wieńcu Lato chodzi,
Wino Jesień i jabłka rozmaite dawa,
Potym do gotowego gnuśna Zima wstawa.

[1] Voigt, Das Naturgefühl, str. 17.

Z tego szkicu rozwinęły się później pojedyncze obrazy; znikła tylko jesień — widocznie w czasach późniejszych poeta nie zwrócił uwagi na piękność jesieni, a jej smutku, jej szarości przedstawiać nie chciał. Wychowanek Renesansu reaguje tylko na rzeczy jasne i pogodne. Dał nam tedy Kochanowski aż trzy obrazy wiosny (I 2, II 2, II 9), dwa lata (II 7, Sob. 6), dwa zimy (I 14, II 9).

Dalej znajduje się obraz burzy i powodzi w pieśni o potopie. Jak widzimy, mamy dotąd ciągle do czynienia z przyrodą w ruchu; naturalnie znajdą się tu i obrazy statyczne, ale całość jest dynamiczną. Naturę w stanie spokoju Kochanowski przedstawia nie tak często jak ruch. Krajobraz występuje u niego w ósmej i dwunastej pieśni Sobótki, we fraszce „O Hannie" (I 57) i we Fragmentach (nr. 35). Jako przygotowanie do krajobrazów możnaby uważać opis ogrodu w Zuzannie (w. 23—26), t. zn. opis przyrody sztucznej, przyrody, której ręka ludzka nadała pewne, dowolne, kształty. Tak samo, jak w grupie poprzedniej, tak i tu nie ma wyłącznego panowania momentów statycznych, te krajobrazy nie są *ut pictura,* bo i w nich ruch się znajdzie, ale ostateczne wrażenie jest statyczne.

Wszystkie te obrazy malowane są przy świetle słonecznem, w dzień. Krajobrazu nocnego nie ma wcale; nie ma go nawet w Sobótce, chociaż jej akcya rozgrywa się od wieczora do rana. Noc poeta wspomina, ale nie opisuje jej nigdy. Jest to w związku z epoką, która lubiła przedstawiać to, co jasne i wyraźne, nie znosząc mroku i półtonów; noc w poezyi pojawia się znacznie później [1]). Że jednak Kochanowski na piękność nocy nie był w zupełności nieczuły, o tem świadczy początek pieśni I 13:

> O piękna nocy nad zwyczaj tych czasów
> Patrz na nas jasno w pośrzód tych tu lasów,
> Gdzie, jako pszczoły, w koło swego pana
> Straż dzierżym, niecąc ognie aż do rana.

Podobnie w Sobótce:

[1]) Tęsknota, marzenie, uczucia na pół nieświadome, niewyraźne: ten produkt nocy nie jest rozpowszechniony w Renesansie. Stąd też tak mało w nim krajobrazów nocnych z takim właśnie nastrojem. Wyjątkiem jest noc księżycowa w kupcu Weneckim, jak wyjątkiem jest Szekspir.

Piękna nocy, życz pogody,
Broń wiatrów i nagłej wody:
Dziś przyszedł czas, że na dworze
Mamy czekać ranej zorze.

W pierwszym z tych ustępów jest zaznaczony obóz w nocy — ale obrazu przyrody właściwie i tu i tam nie ma. Jest tylko świadectwo, że Kochanowski umiał odczuć piękno nocy. Mowa jest jednak tylko o nocy pogodnej [1]; do nocy Ossyanowej jeszcze daleko. W każdym razie mamy tu interesujący przyczynek do poznania, jak dusza poety jest już subtelna i wrażliwa w wyższym stopniu, aniżeli to ma miejsce w ówczesnej literaturze polskiej.

Kreśląc swoje obrazy, Kochanowski obejmuje nimi najczęściej duże obszary: nie zatrzymuje się na drobiazgach, nie wykrawa cząstki małej z tego widoku, który ma przed sobą, ale stara się dać go możliwie w całości. Horyzont jego widoków jest bardzo rozległy. I tu znowu mamy cechę epoki. Dopiero czasy nowsze dają pejzaże, które obejmują obszar niewielki, a za to w tych niewielkich ramach szczegóły wykonane są dokładnie. Taką drogę od ogółu do szczegółów zrobiło i malarstwo — przypomnijmy, jak wygląda pejzaż u malarzy Renesansu, a jak dzisiaj — i poezya: inne są obrazy Mickiewicza aniżeli Kochanowskiego. Kiedy więc poeta nasz opisuje pory roku, to notuje tylko zjawiska najogólniejsze i najbardziej bijące w oczy:

Słońce pali, a ziemia idzie w popiół prawie,
Świata nie znać w kurzawie:
Rzeki dnem uciekają,
A zagorzałe zioła dżdżu z nieba wołają.
(II 7).

Patrzaj, jako śnieg po górach sie bieli,
Wiatry z północy wstają,
Jeziora sie ścinają,
Żórawie, czując zimę, precz lecieli.
(I 14).

Kiedy opisuje krajobraz, to również kreśli rysy najogólniejsze:

Pracowite woły moje,
Przy tym lesie chłodne zdroje.

---

[1]) Pieśń I 13 jest pisaną w jesieni. Otóż poeta chwali noc za to, że jest piękną „nad zwyczaj tych czasów“. W Sobótce jest noc czerwcowa.

I łąka nieprzepasiona,
Kosą nigdy nie sieczona.
(Sobótka, 8).

Więc zaznaczony jest tylko las. rzeka. łąka — bliżej nie są przedstawione. Tak samo w cytowanej już fraszce:

Tu góra drzewy natkniona.
A pod nią łąka zielona
Tu zdrój przeźrzoczystej wody.
Podróżnemu dla ochłody.

Wskutek takiego sposobu przedstawienia widoki te i obrazy są typowe; nie jest to pewna zima. ale zima w ogóle. nie pewien widok. ale widok w ogóle. Nie są odtworzeniem jednego modelu [1], ale niejako złożone z kilku. Często poeta przypatrywał się zjawiskom lata, często różnym widokom, aż wreszcie w umyśle jego wytworzył się obraz typowy, zasadniczy, i ten przeszedł do poezyi.

Że obrazy Kochanowskiego zostają przy rysach najogólniejszych, przyczyną tego jest fakt. że nie tworzą one nigdy osobnego poematu dla siebie. ale każdy z nich jest częścią składową; zatem na notowanie szczegółów nie ma czasu i miejsca. Powtóre zaś zapamiętajmy — tak tutaj, jak i zawsze, gdy mowa jest o przyrodzie u Kochanowskiego — że to jest przecież pierwsze w Polsce przypatrywanie się przyrodzie i pierwsze jej odczuwanie, więc musiało ono być prymitywne, nie tak subtelne, jak w trzysta lat później.

Dotąd odpowiadaliśmy na pytanie. co Kochanowski widział w przyrodzie. Nasuwa się teraz drugie. jak widział. i jak skutkiem tego przedstawiał. Widział kształty i barwy: malarska strona widział ruch i czynności: strona ściślej poetycka, dramatyczna.

Więc najpierw strona malarska. Co do barw: zaznaczmy odrazu. że Kochanowski kolorystą nie jest. Barwy przyrody zaznacza on chętnie w sposób ogólny: „Polne łąki pięknie zakwitnęły“ (I 2); „Łąki kwitną rozmaicie“ (II 2); „A ziemia. skoro słońce jej zagrzeje, w rozliczne barwy znowu sie odzieje“ (II 9); „Kwiatki barwy rozmaitej“ (Sobótka, 8). Gdy zaś zwraca na barwy większą uwagę. to widzi tylko barwy lokalne; o dalszem rozwinięciu malarskiem nie ma mowy. o wzajemnym stosunku kolorów, o ró-

[1] Jak Raj Miltona jest odtworzeniem jednego z widoków włoskich.

nych stopniach natężenia światła. Barwy zaznacza za pomocą czasownika, co jest piękniejsze ale i rzadsze: „Patrzaj, jako śnieg po górach się bieli“ (I 14); „Zielenią się pięknie lasy“ (II 2); „Kiedy się rane zapalają zorza“ (Fragm. 8); „Po wierzchu wody grają delfinowie, połyskując złotem (Proporzec. w. 175); — albo też za pomocą epitetów: łąka zielona, chmury czarne, słońce złote, miesiąca jasne rogi, jasne zorze, srebrna rzeka, złote gwiazdy, biały dzień, noc ciemna. Ale ostatecznie i tych jest niewiele, a co szczególna: właśnie w najpiękniejszych obrazach brak epitetów, określających barwę. Za to są inne, określające ruch i czynność, i te należą do najlepszych [1]. Na barwy Kochanowski jest jeszcze w ogóle mało wrażliwy [2].

Daleko lepiej już określa kształty, rysunek rzeczy. Używa ku temu sposobów różnych, jak epitetów: łąka pochodzista, kręty bluszcz, wysokie góry; albo powie: „lipa stojąc w pośrzód dworu“ (II 2), „którą zewsząd rozliczne drzewa otoczyły“ (Fragm. 35), „śnieg na ziemi wyszej łokcia leżał“ (I 2).

Najlepiej jednak wypada obraz wtedy, gdy poeta kreśli nie stan ale ruch, czynność. Stąd też obrazy pór roku są na ogół daleko piękniejsze od krajobrazów; z tych zaś najpiękniejsze są właśnie te, w których momenty ruchu są liczniejsze (II 2, Sob. 12). Objaw to interesujący i świadczący bardzo dobrze o artystycznym instynkcie Kochanowskiego. Mistrz jego uczył go przecież, że *ut*

[1] Wiadoma rzecz, że w technice Kochanowskiego epitety mają wielkie znaczenie, i że osięga on nimi bardzo piękne efekta. Używa ich też często. Interesującym przykładem jest trzecia zwrotka pierwszej pieśni Fragmentów:

A chytre morze, ile znakomitych,
Tyle pod wodą żywi skał zakrytych.
Tu siedzi złotem cześć koronowana,
Tu lekkim piórem sława przyodziana,
Tu chciwość nieszczęśliwa
Zbiera a nie używa,
Tu luba rozkosz i zbytek wyrzutny,
Pod nimi nędza prędka i żal smutny.

Używanie epitetów jest u Kochanowskiego rezultatem rozumnych studyów nad literaturą starożytną.

[2] Niewątpliwie w związku z tem jest zupełny u Kochanowskiego brak zrozumienia dla sztuki, w szczególności dla malarstwa, dziwny u człowieka, który spędził kilka lat we Włoszech, w połowie szesnastego wieku. (O stosunku Kochanowskiego do sztuki p. Plenkiewicz, str. 162 i ns.).

pictura poesis, a zdanie to służyło za podstawę poezyi aż do Laokoona. Prawda, że i zdanie Lessinga nie wytrzymało próby faktów w całej rozciągłości, i dziś wiemy, że może być *poesis ut pictura*, zwłaszcza gdy nam to pokazał Mickiewicz. Ale dzisiaj przypuszczamy to zdanie obok Lessingowego; onego czasu ono jedno miało moc obowiązującą. Przypatrzywszy się jednak uważnie różnym poetyckim krajobrazom *ut pictura*, można dostrzec, że gdzie jest ruch, czynność, tam obraz wygląda jakby swobodniejszy i szczerszy. Tak też jest u Kochanowskiego. A zawdzięczamy to jego prostocie i szczerości artystycznej przedewszystkiem. Nie poszedł on za teoryą, za uwielbianym mistrzem teoryi, ale tworzył tak, jak mu dyktował jego instynkt poetycki i jego wrażenie.

Wprowadzając do swych obrazów ruch, Kochanowski przyrodę niezmiernie ożywia. Były w literaturze Renesansu dwa sposoby ożywiania przyrody. Jeden był sztuczny, z tradycyi literackiej łacińskiej lub greckiej zapożyczony: to były personifikacye, upatrywanie w drzewach nimf i t. p.[1]). Sposób to niebezpieczny, bo nadzwyczaj łatwo prowadzi do konwencyonalnej frazeologii, do popisywania się erudycyą, która zabija poezyę. Tego sposobu nie ma u Kochanowskiego (faunowie z Sobótki tu nie należą!); jedyny chyba przykład znajduję w Dryadzie Zamechskiej. Dryas opowiada królowi o zabawach nimf leśnych i tak kończy:

To są nasze zabawy, póki topór ostry
W modrzewiu nie namaca dusze której siostry[2].
(w. 83—84).

(Przy sposobności warto zaznaczyć, że Kochanowski popisuje się erudycyą stosunkowo niezmiernie rzadko — przyczem pamiętajmy, że co nam się wydaje erudycyą, dla ludzi XVI wieku było podstawą wykształcenia — dość porównać go z Klonowiczem lub Zbylitowskim, lub nawet z Rejem, który choć nieuk erudycyą popisywać się lubił).

Drugi sposób, i pewniejszy, nie zawodzący jak tamten, i wdzięczniejszy (tylko co prawda trzeba do niego jednej rzeczy: talentu), to kazać przyrodzie żyć, tak jak żyje naprawdę, poruszać się, działać, a wtedy ożywi się ona i upersonifikuje bez pomocy mitologii lub astronomii. Tak robi Kochanowski. Stąd jego obrazy takie oży-

[1]) Voigt, str. 26, 59 i i. (przykłady).
[2] Zupełnie tę samą myśl ob. u Ronsarda (Voigt, 26).

wione i takie prawdziwe. Stąd też nie ogranicza się on wyłącznie na wrażeniach wzrokowych: u niego ptacy śpiewają, pasterz gra proste pieśni na piszczałce, stada igrają przy wodzie, wiatry wieją przyjemnie. Przyroda martwa, świat roślinny, zwierzęcy, ludzie: wszystko to składa on w obrazki drobne rozmiarami a pełne ruchu i życia. Niech one zresztą mówią same za siebie:

Serce rośnie patrząc na te czasy:
Mało przedtym gołe były lasy,
Śnieg na ziemi wyszej łokcia leżał,
A po rzekach wóz nacięższy zbieżał.
Teraz drzewa liście na się wzięły,
Polne łąki pięknie zakwitnęły,
Lody zeszły, a po czystej wodzie
Idą statki i ciosane łodzie.
Teraz prawie świat się wszystek śmieje,
Zboża wstały, wiatr zachodny wieje,
Ptacy sobie gniazda omyślają,
A przededniem śpiewać poczynają.
(I 2).

To są pierwsze dni wiosny.

Maj:

Teraz naweselsze czasy,
Zielenią się pięknie lasy,
Łąki kwitną rozmaicie,
Zająca już nie znać w życie,
Przy nadziei oracz ścisły,
Że będzie miał z czym do Wisły.
Stada igrają przy wodzie,
A sam pasterz siedząc w chłodzie,
Gra w piszczałkę proste pieśni,
A Faunowie skaczą leśni.
(II 2).

Lato:

Gorące dni nastawają,
Suche role się padają:
Polny świercz co głosu staje,
Gwałtownemu słońcu łaje.
Już mdłe bydło szuka cienia,
I ciekącego strumienia,
A pasterze, chodząc za niem,
Budzą lasy swojem graniem.
Żyto się w polu dostawa,
I swoją barwą znać dawa,

Iż już niedaleko żniwo:
Miej sie do sierpa co żywo.
(Sobótka, 6)

Inne obrazy przytoczone były poprzednio. A jak ożywioną jest lipa czarnoleska, gdy oczekuje Hanny; jak ożywiony jest cały dom:

Samy cię ściany wołają,
I z dobrą myślą czekają:
Lipa stojąc w pośrzód dworu
Wygląda cię co raz z boru.
(II 2).

Ta lipa, która „na głos Jana czuła, tyle rymów natchnęła“, uwiecznioną została w jednej z najpiękniejszych Fraszek (II 6). Oto wyjątek:

Tu zawżdy chłodne wiatry z pola zawiewają,
Tu słowicy, tu szpacy wdzięcznie narzekają.
Z mego wonnego kwiatu pracowite pszczoły
Biorą miód, który potym szlachci pańskie stoły.
A ja swym cichym szeptem sprawić umiem snadnie,
Że człowiekowi łacno słodki sen przypadnie.

Tymi sposobami Kochanowski osięga skutek podwójny: że obraz widzimy, tak jak on widział, że robi na nas wrażenie prawdy,— i że razem z poetą piękność tego obrazu odczuwamy. Czyli: spełnia wszystko, co jest zadaniem pejzażysty, sprawiając, że widzimy i czujemy.

Obrazki Kochanowskiego są prymitywne; jest to rysunek nie malowanie, i to rysunek zrobiony prostemi kreskami. Inaczej być nie mogło, gdy się zważy, że absolutnie nikt mu w Polsce nie utorował drogi, że on pierwszy te motywy do poezyi polskiej wprowadził. Jednakże po przez prymitywną robotę przebija piękno. Dzieje się to (obok innych przyczyn) dla tego, że w obrazkach tych czujemy duszę poety. Widać z nich, że na piękności natury jest on ogromnie wrażliwy. Zachwyt swój Kochanowski wyraża często wprost: Serce roście, patrząc na te czasy; Wysokie góry i odziane lasy Jako rad na was patrzę; O piękna nocy!; Miło patrzeć na łąki kiedy sie odzieją. Albo daje go odczuć przez zestawienie: krajobraz jest śliczny, ale bez Hanny nie ma dla mnie wartości. Tu widok jest nibyto zepchnięty na plan drugi wobec miłości, w rzeczywistości jednak widać, że poeta piękność jego odczuwa. Albo rozpocznie swój opis suggestywnem słówkiem: Patrzaj jako śnieg

po górach się bieli. Albo wreszcie — najczęściej — nie dodaje od siebie żadnej uwagi, pokazuje tylko obraz, z którego łatwo wyczytać wrażenie, jakiego poeta doznał od przyrody.

W tej wrażliwości nie ma wcale tęsknoty. Objaw to, który widzieliśmy już w obrazach wsi, i tak naturalny, że go bliżej wyjaśniać nie trzeba. Kochanowski żył z przyrodą i w przyrodzie, więc tęsknić za nią nie potrzebował i nie mógł.

Jeszcze na jeden szczegół w tem odczuwaniu należy zwrócić uwagę. We wsi Kochanowski chwalił jej wczasy i pożytki; więc zajmował stanowisko bądź co bądź utylitarne, choć nie wyrażał tego w sposób tak jawny, jak Rej. Kiedy podziwia i wychwala przyrodę, wznosi się na wyższy stopień i opiewa jej piękności i przyjemności. W tej drugiej jest zaledwie cień pożytku: zdrój przeźroczystej wody daje podróżnemu ochłodę, lipa chroni gospodarza „od spiekoty. Nie jest to pożytek w ścisłem znaczeniu, ale przyjemność. Pojawia się ona jednak rzadko, a głównie poeta podziwia przyrodę zupełnie bezinteresownie, dla jej piękności. Jest to w rozkoszowaniu się naturą stopień najwyższy.

Mowa była poprzednio o tem, że Kochanowski nie wzorował swych obrazów na jednym modelu, którýby kopiował. Ale oczywiście „studya" w naturze musiał robić, inaczej nie osięgnąłby takiej prawdy, i te obrazy jego muszą być w jakiś sposób umiejscowione. Otóż te obrazy — te najpiękniejsze, o których mówiliśmy na końcu — powstały w Polsce, polski kraj i polska przyroda są dla nich wzorem. Widać to po ich ogólnym charakterze. Są one proste, naturalne, bez wielkich kontrastów, bez ogromnych linii, takie, jak polska przyroda. Ta przyroda nasza jest przecież taka równa i spokojna; jej wymiary są harmonijne, bez wybujałości: nie ma olbrzymich gór i głębokich dolin, nie ma też monotonii stepu; nie ma w niej gwałtownych, ale są łagodne przejścia atmosferyczne. Wszystko jest w wymiarach średnich a ze sobą sharmonizowanych. Otóż taka natura równa, spokojna, prędzej pozwoli człowiekowi spoufalić się z sobą, aniżeli morze lub olbrzymy alpejskie, które trzymają człowieka w pewnem trwożnem oddaleniu. Prędzej też człowiek wżyje się w nią i jej piękności odczuje. Obrazy przyrody u Kochanowskiego są na to dowodem. W stosunku do innych literatur pojawiają się one ogromnie wcześnie: przecież polska literatura liczyła wtedy — pobłażliwie licząc — dwieście lat istnienia, zaś prawdziwa poezya z Kochanowskim dopiero się zaczynała, podczas gdy inne

miały za sobą długie lata życia i całe wieki rozwoju. Bez żadnej przesady: z tego faktu, że przyroda pojawia się w naszej poezyi już teraz, możemy być dumni. A także i z tego, że Kochanowski nie potrzebował, aby jej piękność zauważyć, nadzwyczajności, jak Rousseau, któremu trzeba było Lemanu i gór Sabaudzkich, jak Châteaubriand, który po to musiał jechać na stepy amerykańskie i do lasów nad Mississipi. Nie z Włoch, nie z Alp, Kochanowski nauczył się czytać w księdze świata, ale z ziemi ojczystej. Historya Anteusza powtórzyła się.

Obrazy przyrody u Kochanowskiego nie stanowią, jak wiemy, osobnych utworów; każdy z nich połączony jest z jakąś inną myślą, z innym obrazem. To znaczy, że poeta nasz nie zna jeszcze pejzażu, jako utworu istniejącego wyłącznie tylko dla siebie. Stanowi on zawsze tło, na którem namalowany jest człowiek. Tu przypomnijmy, że tak samo postępuje malarstwo. Pejzaż sam dla siebie jest w nim wytworem późnym. Jako tło pojawia się bardzo wcześnie, kreślą je na południu Prerafaelici, na północy van Eyck. Ciekawy jest stosunek wielkości między tematem, którym jest najogólniej mówiąc człowiek, a tłem. Z początku człowiek zajmuje całość obrazu, a tło zaledwie jest zaznaczone. Z czasem człowiek się stosunkowo zmniejsza — w malarstwie XVI wieku (np. u Tycyana, jest mniej więcej równowaga między obu pierwiastkami. Poczem krajobraz zaczyna się powiększać kosztem człowieka (Salvator Rosa, Poussin), aż wreszcie człowiek staje się tylko dodatkiem do pejzażu (Claude Lorrain), a na koniec (w malarstwie holenderskiem, Ruysdael) staje się tak małym, że go prawie nie znać, lub też zupełnie znika. Każda następna epoka maluje także tak, jak poprzednia, ale ogólny rozwój i postęp pejzażu jako obrazu samodzielnego jest taki. Zupełnie analogiczną jest rola i historya pejzażu w poezyi. Otóż i u Kochanowskiego pejzaż jest w służbie człowieka; a tak samo, jak w malarstwie włoskiem XVI wieku, jest między obu motywami równowaga, tak że oba występują z równą siłą.

Kochanowski łączy przyrodę z miłością, z zajęciami człowieka, z refleksyą. Połączenie jest prawie wszędzie wykonane po mistrzowsku. W pierwszym razie, tam, gdzie idzie za Petrarką, tam przesadza [1]; gdzie jest sobą, daje połączenie prześliczne, jak w we-

[1] Podobna przesada, i również pod wpływem Petrarki, jest u Ronsarda (Voigt, str. 22—23).

zwaniu Hanny do Czarnolasu (II 2). Łączy z zajęciami człowieka: na tle lata (w Sobótce) obraz żniwa; gdzieindziej znów (II 7) przedstawia siebie, siedzącego pod lipą i lutnią płoszącego troski nieuśpione.

Zmiana zimy w wiosnę (II 9) daje poecie sposobność do uwag na temat „nie porzucaj nadzieje". Śnieg bieli się po górach i żórawie odlatują (I 14) — nastrój nie jest tak wesoły, jak poprzednio, więc i myśl raczej melancholijna: niechaj drew do komina, na stół przynoszą wina, ostatek niechaj Bóg ma na swej pieczy; i na nas przyjdzie zima życia — korzystajmy więc z czasów dobrych. Wiosna (I 2), radość w przyrodzie, radość w duszy: ale najlepsze wesele wtedy, kiedy człowiek ma sumienie spokojne. Z wyjątkiem ostatniej pieśni, połączenia te wszędzie są wprost świetne; wszędzie oba motywy łączą się nadzwyczaj ściśle i prawdziwie. Żniwo na tle gorącego lata: przypomina się obraz Poussina (z cyklu czterech pór roku biblijnych). Znakomity pod względem psychologicznym jest autoportret poety podczas lata: pewna ociężałość, którą upały wywołują, umysł jest jakby znieczulony, pragnie *dolce far niente* — stan człowieka w lecie świetnie przedstawiony:

Dzieci, z flaszą do studniej, a stół w cień lipowy,
Gdzie gospodarskiej głowy
Od gorącego lata
Chroni list, za wsadzenie przyjemna zapłata.
Lutni moja, ty ze mną: bo twe wdzięczne strony
Cieszą umysł strapiony:
A troski nieuśpione
Prędkim wiatrom podają za morze czerwone.

I refleksya połączona jest doskonale: nadzieja łączy się z wiosną, melancholia z zimą. W tych połączeniach jest jeszcze jedno świadectwo, jak głęboko Kochanowski przyrodę odczuwał i rozumiał. Dziś wydają się nam one całkiem naturalne, a o poecie, któryby je zastosował, powiedzielibyśmy, że zbyt fantazyi nie wysilił. W szesnastym wieku było to wszystko w naszej poezyi rewelacyą.

Przed Kochanowskim nie ma przyrody u pisarzów polskich. To co jest w Wizerunku, to jest tylko przekład i to oryginału, który sam zbytniego zrozumienia dla przyrody nie ma. Więcej już śladów znalazłoby się w Żywocie, tam gdzie Rej opisuje żywot szlachcica na wsi i rok na cztery części rozdzielon. Ale najpierw nie jest to poezya; powtóre Rej nie ma świadomości, że daje obraz

przyrody — jest to tylko instynkt a nie świadomość artystyczna. To wprowadza Kochanowski, jak widzieliśmy, w sposób bardzo piękny, i jeżeli gdzie, to tu przedewszystkiem mógł mówić o wdarciu się na skałę Kalliopy, gdzie dotąd śladu polskiej stopy nie było. Późniejsza literatura miała już zadanie ułatwione; bez Kochanowskiego nie byłby powstał Flis, dzieło słabe wykonaniem, ale bardzo interesujące tematem; wpływ Kochanowskiego wydał pod tym względem może najpiękniejsze owoce w Roxolankach [1]).

Poczucie przyrody poeta nasz podziela ze swoją epoką, z Renesansem. Ściślej mówiąc: Renesans wprowadził indywidualne zapatrywanie się na przyrodę, bo przecież poczucie natury w różnych formach istnieje we wszystkich epokach [2]). Ale Renesans dopiero uświadomił to sobie — jak wiele innych rzeczy — czem dał odczuciu przyrody warunki dalszego rozwoju. Jeszcze zaś bardziej rozwój ten posunął przez to, że wprowadzając w świat ducha indywidualizm, wprowadził go i do zapatrywania się na naturę. Bo stworzył przez to rozmaitość i oryginalność. Już teraz poeci prawdziwi nie potrzebują szablonów, bo pokazano im, że każdy może po swojemu na przyrodę patrzeć i po swojemu ją obrazować, a obrazy te, choć różne, będą wszystkie prawdziwe. Kultura myśli, która jest dziełem Odrodzenia, rozpostarła się i na Kochanowskiego i wywołała, jak gdzieindziej, obrazy przyrody.

Do tego trzeba było oczywiście i pewnych specyalnych warunków. Były nimi: usposobienie poety i koleje jego życia. Usposobienie: mówiliśmy już o jego usposobieniu delikatnem, kobiecem niemal, wrażliwem. Z taką organizacyą duchową łatwiej wdziękom przyrody ulegał, aniżeli taki Rej, który przecież także na wsi przebywał, lub Bielski, lub Górnicki i t. d. To samo usposobienie, które stworzyło piękną poezyę miłosną, stworzyło i poezyę przyrody. Dalej koleje życia: wskazaliśmy już poprzednio na wieś. Bez tego spokojnego życia na wsi, wśród przyrody, wątpić można, czyby Kochanowski do takiej zdolności patrzenia na nią był doszedł.

A teraz znowu znana już piosenka: warunki są dane, w duszy poety obrazy przyrody są — chodzi o wyraz. Tu Kochanowski

[1]) Patrz śpiew Lubomira, Simeona, Binedy, Celeryny, Bohymnii.

[2]) Przypominam tu cytowany już rozdział (Anregungsmittel zum Naturstudium, zwłaszcza część pierwszą: Dichterische Naturbeschreibung) w Kosmosie Al. Humboldta, tom II, str. 1 i ns.

wzory miał rozmaite. O dwóch była już mowa: Petrarka i Psałterz. Ale Petrarka był zmanierowany [1], a wpływ jego trwał za krótko. Psałterza wpływ był bardzo silny, ale co do obrazów przyrody nie miał — jak to widzieliśmy — warunków rozwoju. Zostaje tylko poezya klasyczna, i jej to głównie Kochanowski zawdzięcza pomoc w wydoskonaleniu formy swych obrazów natury. W szczególności zaś Horacemu. Mógł — w elegiach — wpłynąć nań cokolwiek Tybullus [2], mógl Lukrecyusz poematem *de rerum natura* zwrócić jego uwagę na filozofię przyrody [3], a częściowo i na jej piękności. Ale wobec wpływu Horacego są to raczej drobiazgi. Ten wpływ zaś objawia się znowu tak samo, jak wszędzie, gdzie myśli i uczucia Kochanowskiego są własne, gdzie poeta nasz sam od siebie ma coś do powiedzenia. Nie znajdziemy tedy ani jednego przekładu, nie znajdziemy ani jednej bezmyślnej kompilacyi z motywów Horacyańskich. Jako przykład wystarczy zestawić obraz zimy (I 14) z odpowiednim obrazem u Horacego (I 9) [4]. Wybieram ten przykład, bo tu zbliżenie jest ze wszystkich największe:

Patrzaj, jako snieg po górach sie bieli i t. d.

U Horacego:

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec iam sustineant onus
silvae laborantes geluque
flumina constiterint acuto.

Więc z tego obrazu Kochanowski podpatrzyl: Soracte, pokryte śniegiem, i rzeki, ścięte lodem; te obrazy podał w swój sposób: góry zamiast Soracte i jeziora. Dodał od siebie dwa motywy— śliczne: „Wiatry z północy wstają“ — i ożywił obraz, pokazując żórawie odlatujące. Ożywił, dodając mu równocześnie cechy rodzimej.

W innych nawet takiego zbliżenia nie ma. Obraz wiosny (I 2) porównywano z analogicznymi obrazami u Horacego (IV 12

[1]) Petrarka był pierwszym, który zapatrywał się na przyrodę w sposób już renesansowy (Burckhardt II 19 ns.) — ale działo się to w pismach prozaicznych i w listach; w poezyi swej jest pod tym względem jeszcze truwerem.

[2]) Pawlikowski, Elegije łacińskie Jana Kochanowskiego (Rozpr. Wydz. filolog. XII 177—178).

[3]) El. IV 3. p. Kallenbach, Kilka słów o Elegijach łacińskich Jana Kochanowskiego. (Rozpr. Wydz. filolog. X, str. 24—26).

[4]) Parylak, O pieśniach, str. 15.

i IV 7 [1]. Dodaćby jeszcze można I 4 (Solvitur acris hiems), tem bardziej, że jest tu motyw podobny do motywu polskiego: „a po czystej wodzie idą statki i ciosane łodzie“ — „trahuntque siccas machinae carinas“. Ale zestawienie wykaże mało szczegółów analogicznych, któreby wynikały nie z tożsamości tematu lecz z naśladowania. Kochanowski opisuje wiosnę swoim sposobem — są też u niego zwroty tak piękne: „Serce rośnie patrząc na te czasy“ — albo: „Teraz prawie świat sie wszystek śmieje“, nie znajdujące się u Horacego. Jest u Kochanowskiego taki obrazek: „Ptacy sobie gniazda umyślają, A przededniem śpiewać poczynają“ — o ileż słabszym, prozaiczniejszym jest obraz Horacego (IV 12): „nidum ponit Ityn flebiliter gemens | infelix avis et Cecropiae domus | aeternum opprobrium, quod male barbaras | regum est ulta libidines“. Albo: „Już mdłe bydło szuka cienia I ciekącego strumienia, A pasterze, chodząc za niem, Budzą lasy swojem graniem“ — u Horacego (III 29): „iam pastor umbras cum grege languido | vivumque fessus quaerit et horridi | dumeta Silvani . . . .“. Nie pragnę wywyższać Kochanowskiego kosztem Horacego — należy tylko te podobieństwa [2] sprowadzić do właściwej miary. Stosunek między poetą łacińskim a polskim jest taki, jak między świetnym mistrzem a świetnym uczniem. Od nauczyciela uczeń skorzystał bardzo wiele. Horacy przecież pokazał Kochanowskiemu, że przyrodę i wrażenia przyrody można zamknąć w małe obrazki, skoncentrowane w sobie i mimo że połączone z innymi, stanowiące dla siebie całość. To zaś znaczy, że pomógł mu skupić wrażenia, odebrane z przyrody, i uświadomić sobie myśl, bez której wrażenia pozostałyby rozproszone w umyśle poety — jak to było n. p. z Rejem — a nie ujawniłyby się w poezyi przebrane, wystylizowane i skupione. Była to nauka bardzo ważna i błoga w skutkach, i to trzeba silnie zaznaczyć. Ale taka nauka nie neguje równocześnie zupełnej samodzielności ucznia. Po za nią zdarzy się tu i ówdzie jakiś motyw, który Kochanowski przejmie od Horacego, ale zawsze ze zmianami, niekiedy sięgającemi daleko, i mającemi za skutek najczęściej większą rodzimość

[1]) Parylak, str. 13.

[2]) Wiosna: I 2— u Horacego IV 12, IV 7 (Parylak l. c.) i I 4. — Lato II 7 – Hor. III 29 (Parylak 7); Sob 6 –Hor. III 29 (Chmielowski, Dwie Sobótki, 91).— Zima: I 14 — Hor. I 9 (Parylak, 15) i Epod. 13. — Powrót wiosny po zimie: II 9— Hor. IV 7, IV 12 (Parylak, 4).

obrazu. Zresztą jest w tych ustępach pieśni tak oryginalnym, jak tylko można.

* * *

Dla dopełnienia tych wszystkich rysów, które stanowią o nowożytności pieśni Kochanowskiego, potrzeba jeszcze było, aby mówiły one o poezyi i o poecie, — w sposób nowożytny; aby więc było w nich wysokie pojęcie poezyi, jako dzieła

córek wdzięcznej pamięci,
Bez których łaski i chęci
Hetman niech jaki chce wstanie,
Sławy trwałej nie dostanie.
(Proporzec. w. 13—16).

Z jednej strony humanistyczne pojęcie, że poezya daje nieśmiertelność osobom opiewanym, z drugiej pojęcie na wskróś nowożytne: świadomość u poety jego wartości i jego znaczenia. Poeta ten, który „czuje nieśmiertelność“ i „nieśmiertelność tworzy“, narodził się w zaraniu świata nowożytnego. Otóż pojęcie to wprowadził do Polski Kochanowski, mając na myśli przedewszystkiem siebie — zupełnie słusznie.

Dwie pieśni motyw ten zawierają. Jedna: „Proszę, jeśli sie z tobą co śpiewało“ (II 22) jest pochwałą poezyi wogóle; druga: „Niezwykłym i nie leda piórem opatrzony“ (II 24) jest hymnem tryumfu, wyśpiewanym przez poetę na cześć własną, w poczuciu swej siły i znaczenia. Obydwie tłómaczone z Horacego. Tłómaczone zaś tak, jak Kochanowski Horacego przekładał: to jest lokalizując. Zamiast latinum carmen powie Słowieński rym; zamiast Kolchów i Daków wprowadzi narody nowożytne; Mecenasa zastąpi Myszkowski. Już z samego tego wyliczenia widać, jak świetnie poeta nasz umie zastosować rytmy Horacego do stosunków swoich i do rzeczy nowożytnych.

Mógłby kto powiedzieć, że poeta, który ucieka się do przekładów, aby dać wyraz świadomości własnej potęgi, tej potęgi nie ma chyba wiele. Ale wiemy już, jak się mamy zapatrywać na tłómaczenia Kochanowskiego i jaką one grają rolę w jego twórczości. Przytem należy nam ciągle pamiętać, jaki zachodzi stosunek między Odrodzeniem a starożytnością. Świat starożytny po wiekowej pracy i rozwoju doszedł do sformułowania sobie pewnych pojęć.

Świat chrześcijański rozpoczynał od barbarzyństwa; i dopiero w epoce Odrodzenia stawał w pewnych zakresach myśli na tym poziomie umysłowym, do którego starożytność już była doszła. Ale do tego dopomogła mu właśnie starożytność. Od niej uczyło się Odrodzenie uświadamiania sobie i formułowania pewnych pojęć. więc też nic dziwnego, że zrazu te formuły mają kształt naśladowniczy. Kochanowski, wyrażając swoją radość z talentu poetyckiego słowami Horacego, robił to samo, co cała Europa renesansowa. Forma była jeszcze pożyczana, ale treść była już własna. I chociaż to jest przekład, mimo to możemy tę pieśń (II 24) śmiało nazwać pierwszem „uznaniem się poezyi polskiej w swojem jestestwie“ — co później wykonała tak świetnie poezya romantyczna.

Jeżelibyśmy mieli jaką pretensyę do Kochanowskiego, to chyba o to, że zamiast „Non usitata nec tenui ferar“ nie przetłómaczył tej ody Horacego, w której ta sama myśl występuje w formach daleko wyraźniejszych i wypowiedziana w sposób daleko piękniejszy: „Exegi monumentum aere perennius“. Najlepszy tłómacz Horacego w Polsce byłby z pewnością ten wiersz przełożył świetnie.

Nie tylko w tej pieśni odbija się Kochanowskiego świadomość swojej wartości. W przedmowie do Psałterza czytamy:

Tymżeś mi serca dodał, żem sie rymy swemi
Ważył zetrzeć z poety co znakomitszemi,
I wdarłem sie na skałę pięknej Kalliopy,
Gdzie do tych miast nie było znaku polskiej stopy.

Tu poeta określa swoje historyczne znaczenie w rozwoju poezyi polskiej. Bezwzględną zaś wartość swą, jako poety, wielbi w Muzach:

Panny, którym lotnego konia zdrój smakuje:
Ja jeden niech wam służę, a za cześć poczytam
Sobie, że sie dróg inszych, niż pospólstwo, chwytam.
Wy mię z ziemie wzwodzicie, wy mię wyłączacie
Z liczby nieznacznej i nad obłoki wsadzacie.
(w. 20–24).

Z tych wszystkich ustępów razem wynika, że pieśń II 24 nie była zwykłem ćwiczeniem na temat starożytnego poety, ale że poczucie swej wartości i swego znaczenia, jako poety, Kochanow-

ski rzeczywiście miał, i ten motyw, to pojęcie, z pełną świadomością do poezyi polskiej wprowadził.

I w pieśni, o której mówimy, i we wstępie do Psałterza i w Muzach, wszędzie spotykamy się z nazwiskiem Myszkowskiego. To zaszczytne miejsce należy mu się. Należy mu się zwłaszcza tam, gdzie Kochanowski mówi o swojej poezyi. Albowiem

> Jedeneś ty nalezion, u którego miały
> Miejsce Muzy wzgardzone i twarz wdzięczną znały.
> Jedeneś ty rozumiał, że moje Kameny
> Mogły jednak być godne jakiejkolwiek ceny.

Zdanie to w pierwszej chwili zadziwia, bo przecież wiemy, jak popularne i znane były poezye Kochanowskiego, jak go współcześni wnet nazwali kochaniem wieku tego. Ale nie o to chodzi. Chodzi o stosunek osób, które się wplotły w życie Kochanowskiego, do jego poezyi, jak one się na nią zapatrywały, jaki na nią wywierały wpływ; osób, zajmujących w ówczesnem społeczeństwie wysokie pod jakimkolwiek względem stanowisko. Chodzi o Mecenasów. Ale nie o majątek, o pieniądze, o łaski możnowładców. Kochanowski takim nie był. Sam to wypowiedział z bardzo piękną dumą w Muzach:

> By mi był nie zostawił ojciec nic po sobie,
> Albo żebym nie umiał przestać na chudobie:
> Jednakby mię Myszkowski Piotr był nie przebaczył,
> Który swą hojną ręką podeprzeć mnie raczył,
> Nie przeto, abym przed nim stał w pacholczym kole,
> Albo i przy nastółce ciągnął sie przez pole:
> Ale żebym wygnawszy niedostatek z domu,
> Tym głośniej śpiewał, a nie podlegał nikomu.
> (w. 91—98).

Chodzi o takich Mecenasów, jakim był dilectus Maecenas dla Horacego. W życiu Kochanowskiego jedynym takim Mecenasem był Myszkowski. Gdy inni, jak Zamojski, patrzyli na jego poezyę jako na środek do osiągnięcia celów poza-literackich, Myszkowski jedyny bezinteresownie ją podziwiał. Miał zrozumienie dla prawdziwej, własnej poezyi Kochanowskiego, podziwiał ją, a poecie był prawdziwym przyjacielem. Takie rzeczy się odczuwa. To też gdy Zamojskiego Kochanowski podziwia jako polityka i cieszy się, że Polska ma takiego człowieka, Myszkowskiego kocha całem ser-

cem. Gdy na cześć Zamojskiego pisze urzędowe wiersze, Myszkowskiemu wystawia najpiękniejszy pomnik, jaki mógł wystawić. Myszkowskiego imię związał ze swą poezyą. To też dopóki ta poezya trwać będzie, znanem będzie i imię „wielce ulubionego Myszkowskiego". Historyk dyplomatycznych zabiegów XVI wieku pamiętać będzie o podkanclerzym; historyk kościoła polskiego nie zapomni biskupa płockiego i krakowskiego; historyk rodów szlacheckich wspomni twórcę ordynacyi Myszkowskiej. Ale dla ogółu imię to pozostałoby nieznane, gdyby nie pomnik, jaki mu zbudował Kochanowski. Po prostu wdzięczni jesteśmy poecie za to. Kein Augustisch Alter blühte, Keines Medicäers Güte . . . można śmiało rzec o polskiem piśmiennictwie. Przykrą jest dla nas obojętność ostatnich Jagiellonów wobec literatury polskiej. Magnaci dbali o nią o tyle, o ile ona ich lub ich dom uświetniała. Na takiem tle tem piękniej odbija Myszkowski, zwłaszcza że jego protegowanym był nie kto inny, jak Jan Kochanowski. Taki Mecenas zasługiwał na takie słowa.

Nazwisko Myszkowskiego wraz z psychologią pieśni „Niezwykłym i nie leda piórem opatrzony" pozwalają nam określić do pewnego stopnia chronologię tej pieśni i chronologię tego nastroju u poety. Moment to bardzo interesujący, to objawienie się siły i świadomości, ten okrzyk tryumfu „non omnis moriar". Nie zjawia się on zbyt wcześnie, bo wtedy byłby tylko pyszałkowatością; tej nie ma u poetów prawdziwych, nie ma jej wcale u Kochanowskiego. Nie zjawia się też zbyt późno; wtedy poeta z łagodnym uśmiechem spogląda na przebytą drogę i cieszy się spokojnie zebranym plonem. Moment ten przypada na chwilę, gdy poeta jeszcze dąży, gdy do zenitu swego nie doszedł, ale jest blizko niego. Wtedy pęd jest największy, wtedy radość istnienia i tworzenia jest najsilniejszą. Horacy napisał *Exegi monumentum* po Satyrach, Epodach i trzech księgach pieśni, a przed Listami i czwartą Księgą Ód. Mickiewicz mówił: „Niech mi Schiller albo Goethe wskaże większego poetę" przed Dziadami, a „Ja czuję nieśmiertelność, nieśmiertelność tworzę" przed Panem Tadeuszem. Goethe stworzył Prometeusza i mówił:

ihr Musen,
Ihr Charitinnen!
Das ist Wasser, das ist Erde,
Und der Sohn des Wassers und der Erde.

Ueber den ich wandle
Göttergleich

w młodym a męskim wieku. U Kochanowskiego nastrój ten, nie z taką siłą wybuchający, jak u tamtych, ale w istocie ten sam, objawił się również w podobnych warunkach: przed Psałterzem, Odprawą i Trenami, ale było już napisanych dużo Pieśni i większa część Fraszek, których wartość poeta coraz bardziej rozumiał. Zwrot zaś do Myszkowskiego, jakkolwiek jest parafrazą Mecenasa, świadczy, że powstał wtedy, kiedy obaj przyjaciele byli blizko siebie, obaj przy dworze. Takie pieśni powstają w atmosferze wzajemnej życzliwości i wzajemnego rozumienia się — albo też w chwili nagłego wybuchu uczucia. Pieśń Kochanowskiego powstała w tej pierwszej. Przypuszczaćby też można, że tak Muzy jak i pieśń nasza powstały wtedy, gdy się zbliżało rozłączenie, gdy na horyzoncie życia Myszkowskiego zamajaczyły wieże Płocka — Kochanowskiego bory Czarnolasu i lipa w pośród dworu, wieś spokojna, wieś wesoła.

Dodatek.

Chronologia Pieśni Kochanowskiego.

Na początku rozdziału III była wzmianka o chronologii Pieśni. Tutaj kwestyą tą zajmiemy się szczegółowiej.

Dotychczasowe studya nad Kochanowskim dochodzą w tym względzie do rezultatów bardzo rozmaitych, co bywa w związku z metodą autorów, z ich sposobem objaśniania poety i jego dzieł i t. p. Podajemy tu naprzód wyniki dotychczasowych badań, nie polemizując z nimi — poczem własne zapatrywania. Kwestya jest naturalnie bardzo skomplikowana, gdy się chce określić chronologię dokładnie, a uniknąć przytem nieszczęsnej — jak ją prof. Brückner nazwał — metody „odnoszenia wszystkiego, co Kochanowski pisał, do ścisłych dat, miejsc i okoliczności, do wniosków o samym poecie lub o znajomych jego“ (Prace filolog. V 643); łatwiejszą się staje, gdy się poprzestanie na oznaczeniu chronologii względnej, albo na oznaczeniu grupy lat, w których dana pieśń mogła powstać.

Prof. Brückner (w Archiv für slavische Philologie, VIII, 1885, str. 491 i ns.) szereguje Pieśni w następujący porządek czasowy:

W księdze pierwszej są przeważnie pieśni wcześniejsze, w drugiej późniejsze; podobnie jak w Elegiach i Fraszkach (str. 491—492). Są więc w Pieśniach dwa okresy: wcześniejszy, padewski, późniejszy, polski, — w tym drugim jako osobna jednostka czasu występują pierwsze lata służby dworskiej.

Pieśni z pierwszego okresu są przeważnie erotyczne, i świadczą o zmaganiu się poety z językiem. Należą tu:

I 4, 7, 8, 12, 15, 19, 22, 23 (oryginały), I 6, 11, 25 (przekłady), II 21. — O ich przynależności do tego okresu świadczy także fakt, że w wielu razach są one podobne i zgadzają się w myślach z padewskiemi elegiami łacińskiemi (str. 492)[1]).

Do pierwszych lat pobytu w Krakowie (na dworze?) należą pieśni biesiadne i towarzyskie I 20, 24, 3 (str. 493). Około r. 1559/60 powstaje Fragm. 8 (przypominający historyą Halszki z Ostroga[2]), str. 509—510). Podobna kolorytem romantycznym do Fragm. 8 pieśń I 17 także prawdopodobnie z tych czasów pochodzi (str. 494, 511).

Większa część reszty pieśni przypada na czasy późniejsze[3]). Należą tu — oprócz tych, których datę określają wydarzenia historyczne — pieśni religijne, pieśni, opiewające szczęśliwość wiejską lub pożycie małżeńskie, zwłaszcza zaś pieśni parenetyczne (str. 493)[4]). Pieśń II 2 przypomina tonem i wyrażeniami tak żywo Sobótkę, że musiała powstać w tym samym czasie (str. 495) — kiedy Sobótka powstała, autor nie mówi[5]).

---

[1]) Koniec Pieśni I 8 przypomina zakończenie fraszki III 13, pochodzącej zapewne z tego samego czasu (str. 493—494).

[2]) W recenzyi dzieła Plenkiewicza (Prace filologiczne, V, 1899, str. 644—645) prof. Brückner odstępuje od swych wywodów o podobieństwie losów Halszki z losami bohaterki Fragm. 8. O dacie nic nie mówi; musimy tedy przyjąć, że przy niej zostaje.

[3]) Naturalnie z wyjątkiem takiej np. II 1, co do której pierwodruk wyraźną jest wskazówką, kiedy powstała.

[4]) Określenie to jest ogólne, tak co do wymieniania samych pieśni, jak i daty. Co do drugiej, to trzeba przyjąć jako datę od której — rok 1568. Co do pierwszego, to zapewne należą tu zdaniem autora pieśni: I 1, 2, 5, 9, 14, 16, 18, II 3, 7, 9, 11, 15, 17, 19.

[5]) Mówi za to w Pracach filol. V 655: Sobótki powstały „może r. 1571, na

Prof. St. Tarnowski w dziele o Kochanowskim układa Pieśni w następujący łańcuch chronologiczny.

I. Lata 1557—1562 [1])

1) Pieśń o potopie (II 1) — wydana w r. 1558, więc zapewne napisana krótko przedtem (str. 180).

2) Pieśń I 1. Jest ona przerobieniem i zastosowaniem do Polski ody 24. ks. III Horacego, a ten sposób pisania właściwy jest młodym latom Kochanowskiego. Powstała nie zaraz po powrocie do kraju, ale gdy się poeta rozpatrzył w stosunkach. Treść zgadza się ze Zgodą i Satyrem, jest jakby przygotowaniem do nich (str. 185 — 187).

3) Pochwała królów polskich (I 10). Naśladowanie wyraźne; pomysł polskiego *carmen saeculare;* wzniosłość formułkowa w pierwszem pytaniu: to wszystko świadczy o młodości i niewprawie. Pieśń pisana na to, aby zwrócić na siebie uwagę.

Wreszcie na te lata przypada pewna ilość pieśni miłosnych (p. rozdz. III). Są to mianowicie nie te najpoważniejsze i najczulsze, bo te są najpóźniejsze (związek z powrotem na wieś), ale najpierw te, w których jest opowiadanie jakiej mitologicznej historyi, więc

4) II 18 do Bogumiły, z opowieścią o Danaidach, i

5) I 6 („Acz mnie twa droga, miła, bardzo boli") z mitem o Europie (str. 196—198).

Następnie:

6) I 7.

7) I 8 (str. 198—200) — wiersze bardzo piękne, a tak w uczuciu swem świeże i młode, że chyba w tych tylko latach powstać mogły. Tak samo

8) II 21 (str. 201), i konwencyonalna

9) I 17 (str. 201).

Fraszka III 47, do zestarzałej Zofii, pisana była widocznie zaraz po powrocie do kraju. Myśl tę samą — a więc zapewne w tym czasie powstała — ma pieśń

co dosłownie z nich powtarzający się ustęp w liście do Fogelwedera z 6-go października 1571 r. wskazywać się zdaje".

[1]) W zakresie tych lat autor szczegółowiej już chronologii nie przedstawia; stąd też nie należy wnioskować, jakoby spis powyższy był ułożony tak, że np. pieśń I 10 musi być wcześniejszą od II 21, ta zaś od I 19 i t. p. — ogólnie tylko na ten a ten okres czasu przypadają te a te pieśni.

10) I 19 (str. 212). Zofia zaś, to może ta sama, do której zwracał się poeta przedtem z pieśnią

11) II 23 (str. 212).

Wreszcie na ten okres przypada pieśń

12) Fragm. 7 „Do zalotnej“ (str. 217).

2. Lata 1562—1568.

13) Fragm. 8 (str. 268)

14) Fragm. 9 (str. 269).

15) I 15 (str. 270). Ostatnie dwie pieśni świadczą o miłości głębszej. Do lekkich miłostek odnosi się pieśń

16) I 25, wprawdzie wzięta z Propercyusza, ale ma taką cechę rzeczywistości, że z pewnością odnosi się do własnej przygody poety (str. 272); tak samo wzięta z Horacego pieśń

17) I 21 (str. 273). Wszystkie te pieśni powstają w czasie pobytu Kochanowskiego na dworze królewskim, mniej więcej po roku 1565. Ich finałem jest pieśń

18) I 22, pożegnanie i rezygnacya (str. 292—293).

Większa część pieśni, w których Kochanowski zawarł swoją filozofię, powstała zapewne „w latach najbliższych po opuszczeniu dworu a pierwszych jego mieszkania na wsi“ (str. 306). Takiemi są:

19) II 17,

20) II 11,

21) II 3 (str. 306).

22) II 19,

23) II 9 (str. 307).

Są w tej epoce wiersze wesołe, np.

24) I 3 (str. 307), o dzbanie pisanym, ale często pod wesołością jest smutek:

25) I 9 (str. 308).

26) I 24 (str. 309).

W Czarnolesie, i w tym tylko czasie, mogła powstać pieśń gospodarza, cieszącego się z wiosny:

27) I 2 (str. 309), świadczy o tem także „chłodnik chróściany“. Tutaj też, w wesołem usposobieniu ducha, powstaje pieśń

28) I 20 (str. 309—310), w usposobieniu „biesiadnem“. Ale nie podobają się poecie biesiady mniej cywilizowanych, niż on, sąsiadów, stąd:

29) I 18, satyra na pijaństwo (str. 310).

Uspokojony, zrównoważony, Kochanowski daje system swej filozofii życia w pieśni

30) I 16 (str. 310).

Wreszcie na te lata przypada obraz zimy,

31) I 14 (str. 313), i pieśń, będąca wyrazem poczucia swej siły i wartości,

32) II 24 (str. 314).

3. Około r. 1572—1574.

Miłość ku Dorocie Podlodowskiej. Jej wyrazem pieśń

33) I 4 (str. 327—328); narzeczony pisze wezwanie, aby Dorota (= Hanna) przybyła do Czarnolasu:

34) II 2 (str. 328—329).

Z czasów przedślubnych pochodzi także

35) Sobótka (str. 330 i ns.).

4. Po roku 1574.

Podczas bezkrólewia r. 1575.

36) II 14 (str. 338 — 339), później drugi chór Odprawy — pieśń polityczna, wymierzona przeciwko senatorom, szukającym własnych korzyści w zamieszaniu elekcyjnem.

37) II 5 „Wieczna sromota" (str. 341—342) — najazd Tatarów w jesieni r. 1575.

38) II 8 (str. 350) „Nie frasuj sobie Mikołaju głowy", przed elekcyą.

Po r. 1578, po ingresie Myszkowskiego na biskupstwo krakowskie, pieśń

39) II 20 (str. 385). Poeta ożeniony, ma już dzieci; to samo widać w pieśni

40) II 7 (str. 313), w obrazie skwarnego lata.

W r. 1580 wyszły z druku „Trzy pieśni", napisane w tym roku lub krótko przedtem (po zdobyciu Połocka w r. 1579); są to według zbiorowego wydania pieśni

41) II 13,

42) II 12,

43) II 10 (str. 422—424).

Monografia R. Plenkiewicza dochodzi do następujących rezultatów.

1. Przed wyjazdem do Włoch.

1) Fragm. 8, w r. 1545, w czasie pobytu poety w Krakowie, natchniona losem żony Zygmunta Augusta, Elżbiety (str. 97—101). Prawdopodobnie w tym czasie powstał pierwszy, młodzieńczy rzut pieśni; wykończoną została ona później, około r. 1559/60 (str. 296). Co do całej tej hipotezy zob. Brückner w Pracach filologicznych V 644.

2. Padwa.

2) I 21, mniej więcej w roku 1554. „Ci, co w niej widzieli koloryt krakowski, niech zwrócą na to uwagę, że i w Padwie na jutrznią mnisi dzwonili“ (str. 156).

3) II 21,

4) I 4,

5) Fragm. 10. — Jak I 21, tak i te pieśni przypadają na chwilę, w której zawiązał się stosunek z Lidyą. „Jeżeli zwrócimy uwagę na to uwielbienie, jakie poeta powziął dla Petrarki w tym czasie, to może niedalecy będziemy od prawdy, jeżeli przypuścim, iż się na nim w wyrażaniu miłosnych uczuć w mowie ojczystej wzorował, słowem, że utwory najwięcej do niego zbliżone powstały w epoce zawiązania z Lidyą stosunków“ (str. 157 — następuje dalej wyliczenie tych pieśni, i dwa przykłady stylu Petrarki w utworach Kochanowskiego).

W maju r. 1555 wybucha w Padwie zaraza. Lidya wyjeżdża. To wywołuje pieśni

6) I 6, i

7) I 7. Autor nie twierdzi tego stanowczo; „w każdym razie osnowa ich odpowiada okolicznościom chwili obecnej. Mit o Europie mógł być ostrzeżeniem dla Lidyi, by płocho z nieznajomymi nie zawierała stosunków; w Pieśni zaś VII powtarzające się wyrażenie: „pani wszech piękniejsza“, oraz szczegół, iż poeta zazdrości „wysokim skałom, że słyszeć będą jej głos wdzięczny i przyjemne słowa, po których on pozostaje w tęsknicy“, zdają się za tą hypotezą przemawiać, iż pieśni te w Padwie powstały“ (str. 161).

3. Lata 1557—1562.

8) I 18 (str. 250—251), bezpośrednio po powrocie do Polski, gdy poeta porównywa stopień kultury, na którym sam stoi, i któ-

remu się napatrzył na dworach magnackich i za granicą, z kulturą ówczesnej masy szlacheckiej, sąsiadów zwłaszcza, z którymi żyć musiał.

9) II 1, pieśń o potopie, w r. 1557 (str. 252).

10) II 18, do Bogumiły, i

11) I 11, do Nety (str. 418). Plenkiewicz nie wyraża się co do dwóch ostatnich pieśni zbyt ściśle, w każdym razie omawia je w takim związku, jakoby fakta, którym te pieśni mają odpowiadać, przypadały na czas pobytu Kochanowskiego na dworach magnackich.

4. Lata dworskie. Początek pobytu w Czarnolesie.

12) I 9 „Chcemy sobie być radzi" — pieśń ta maluje nastrój, panujący w domu i w otoczeniu Myszkowskiego (str. 359). Dokładniej autor daty nie oznacza.

13) Fragm. 7 „Do zalotnej". Pieśń jakoby napisana w pierwszej połowie r. 1565 do Reginy Straszówny, która poetę z lekka kochającego się w niej zwodziła, „używając sztuki niewieściej do złowienia grubszej zwierzyny", t. j. Dudycza (str. 393).

W wesołem życiu dworskiem powstaje pieśń

14) I 20 (str. 421),

15) I 3 (str. 422). A kiedy przyjaciele, między nimi Myszkowski, zwracali poecie uwagę na to, że talent jego nie powinien ginąć w hulankach, poeta odpowiada pieśnią

16) II 24, która w ustępach, różniących się od oryginału (Horacego), „jest jakby ocknieniem się ducha poety i odpowiedzią na robione mu zarzuty" (str. 422).

W jesieni r. 1567, podczas wyprawy Zygmunta Augusta, powstaje pod Radoszkowcami pieśń

17) I 13 (str. 424), której jednak dwie ostatnie zwrotki dodane zostały później, kiedy wyprawa się nie udała (str. 427—428).

W tymże roku 1567 rozpoczyna się miłość ku Hannie; jej odbicie w pieśniach [1])

18) Fragm. 9 — po długiem oddaleniu Kochanowski wraca w połowie r. 1568) do Warszawy, gdzie w fraucymerze królewny

---

[1]) Najpierw Fragm. 6 (432) — ale utworu tego nie wliczamy do Pieśni. Dalej oczywiście pewna ilość fraszek, ale to nie należy obecnie do naszej kwestyi.

Anny Hanna przebywa; pieśń „jest wymownym wyrazem tego upojenia, w jakie go wprawia po długim oddaleniu widok ukochanego oblicza“ (str. 433).

19) II 2 — wezwanie Hanny do Czarnolasu (r 1571), natchnione, być może, podarunkiem, który Hanna poecie przysłała, lutnią (str. 455—456).

Miłość ze strony Hanny zawsze niewielka, grozi zerwanie:

20) I 15 (str. 462),— zerwanie to wkrótce następuje, po niem poeta pisze pieśń

21) I 23 (str. 462), i

22) I 12 (str. 443) [1].

Zerwanie, a więc i te pieśni, przypada na drugą połowę i koniec r. 1571.

5. W Czarnolesie, od r. 1572.

23) Fragm. 5 (o przygodzie z rozbójnikiem) — w r. 1572 (str. 471—472).

24) Sobótka, rok 1574 (str. 496 i ns.).

25) II 5, w r. 1575 (str. 532—533).

26) II 19, w tymże roku; jest jakby dalszem i ogólniejszem rozwinięciem postulatów, wypowiedzianych w pieśni poprzedniej (str. 533—534). Z tegoż roku, przed elekcyą, pieśń

27) II 8 (str. 541).

28) I 5, w r. 1576. Kochanowski odrzucił ofiarowaną mu przez Zamojskiego kasztelanię połaniecką. Rodzina z tego niezadowolona. „Jużciż bądź co bądź, ród Kochanowskich dostąpiłby w jego wyniesieniu zaszczytu, o jakim żaden z ich przodków nawet nie marzył. Czemuż nie było brać, skoro dawali? Takie zapewne głosy podniosły się przeciw poecie i wywołały ową Pieśń V. ks. I, w której niejeden wiersz zdobył sobie przysłowiowe znaczenie i która zresztą wymowne daje świadectwo, że Horacyuszowska *aurea mediocritas* nie była pustym frazesem w ustach poety“ (str. 553). Kasztelanię Zamojski mógł ofiarować Kochanowskiemu między 30 maja a 12 czerwca r. 1576 (str. 548).

29) II 20, napisana w r. 1578, w lecie, podczas żniw,— w Bodzentynie, dokąd go Myszkowski zaprosił (str. 588—590).

[1] Wreszcie Fragm. 11 (str. 464).

30) II 13, na wzięcie Połocka. Napisana, przynajmniej w głównych zarysach, zaraz po zdobyciu Połocka, pod wpływem pierwszego wrażenia (zdobycie 31 sierpnia), nie z końcem r. 1579 (jak sądzi Chmielowski)[1]. „Podobny wylew uczucia, pełnego radości i słusznie usprawiedliwionej dumy, mógł tylko bezpośrednio po otrzymaniu pierwszej wieści o zwycięstwie nastąpić, nie byłby zaś możliwy później, gdyby się poeta z wzięciem Połocka jako z faktem dokonanym oswoił, nie mówiąc już o domowych okolicznościach, w jakich się z końcem r. 1579 i na początku 1580 znajdował" (str. 602). Inna rzecz, że przed wydrukowaniem (r. 1580) mogła pieśń ulec zmianom i przeróbkom, których nawet nosi wyraźne ślady (str. 602); z początkiem r. 1580 została uzupełniona kilku rysami (str. 608—609). Wydane razem z poprzednią dwie pieśni:

31) II 12, o statecznym słudze Rzpltej, i

32) II 10, o uczciwej małżonce, powstały w r. 1580 (str. 609—610).

Prof. Windakiewicz (Erotyk Kochanowskiego. Studyum. Pamiętnik literacki. 1902, str. 3—13, 193—209) zajmuje się pieśniami miłosnemi; ich chronologia, o ile z rozprawy można wywnioskować, przedstawia się w ten sposób:

Okres padewski: I 25, I 21 (str. 8).

Pierwszych kilka lat po powrocie do Polski: miłostki przelotne, I 11, Frgm. 7, Frgm. 8 (str. 9), II 23, I 19 (str. 10), II 18 (str. 10). Autor dat nigdzie nie podaje, widoczną jednak jest rzeczą, że przyjmuje w biografii Kochanowskiego daty Plenkiewicza; odnosi się to tak do tych pierwszych lat po powrocie do kraju, jak i do historyi miłości ku Bezimiennej (u Plenk. Hannie).

Miłość ku Bezimiennej:

I 6, spowodowana obawą niebezpieczeństw w podróży narzeczonej (str. 195);

I 17, z przyczyny treści niepodobna pieśni tej odnieść do czasów padewskich (str. 195). Obie powyższe pieśni są z epoki

---

[1]) Plenkiewicz tutaj cokolwiek niedokładnie przytacza myśl Chmielowskiego. Chmielowski mówi ogólniej: „Ponieważ Połock został zdobyty 31 sierpnia 1579 r., a list Kochanowskiego do Zamojskiego datowany jest 14 stycznia 1580, w tym przeto przeciągu czasu pieśń powstać musiała" (Studya i szkice I 128).

wcześniejszej, naśladowane z literatury starożytnej. W drugiej fazie widoczny jest wpływ włoski, Petrarki przedewszystkiem:

Frgm. 9 (str. 196). „Nieco późniejszym poematem z fazy upojenia jest pieśń“

I 4 (str. 196). Dalsze pieśni tyczą się szczegółowych wypadków.

I 7.

I 8 (str. 196), i ogólna

II 21 (str. 199). — Do drugiej fazy tego stosunku miłosnego (nieporozumienia, zerwanie, zapomnienie) odnoszą się pieśni

I 12 (str. 201),

I 15, i

I 22 (str. 205).

To są te cztery prace, w których chronologia Pieśni uwzględniona jest dokładniej. Obok nich wyliczmy jeszcze parę drobniejszych rzeczy, w których przygodnie i ta sprawa jest poruszona.

I tak Bełcikowski (Jan Kochanowski. Wizerunek piórem skreślony. Tygodn. illustr. 1884. t. II.) sądzi, że na lata dworskie przypadają te pieśni, „w których przebija pewna gorycz i zniechęcenie się do życia, w których poeta wysławia zalety Bachusa lub śpiewa łatwe zwycięstwa Wenery“ (str. 130). Po wytrzeźwieniu z wina i z afektów miłosnych budzi się szlachetna natura poety i oddaje go napowrót cięższemu jeszcze frasunkowi, a im bardziej poeta chce myśl wprowadzić na weselsze tory, tem bardziej grzęźnie ona w pessymistycznej filozofii, czego dowodem pieśń (I 28) „Zegar, słyszę, wybija“ (ibid.). — Z czasów przedmałżeńskich do Doroty Podlodowskiej pisaną jest pieśń I 4 i II 21 (ibid.),

Br. Chlebowski dotyka chronologii pieśni w książce „Jan Kochanowski w świetle własnych utworów“ (Warszawa 1884). Pieśń o potopie powstała w czasie pierwszego pobytu w Krakowie, pod wpływem ruchu religijnego reformacyjnego (str. 26 i ns.); później młodzieńcza ta próba uległa zmianie (w końcowej strofie); w każdym razie pierwszą jej redakcyę trzeba cofnąć co najmniej do r. 1550 (str. 30). — Na lata bezpośrednio poprzedzające r. 1567, tj. chwilę opuszczenia dworu (str. 106), przypada miłość do Hanny (Tarnow-

skiej jakoby), więc między innemi[1] pieśni: II 2 (str. 97), I 7 (str. 101), Fragm. 9 (str. 102 — 103). Po powrocie do Czarnolasu, pod wpływem miłości ku Dorocie, powstaje Sobótka w r. 1567 (str. 108), a może podczas wyprawy r. 1568, „pod wpływem tęsknoty za niedawnemi chwilami szczęścia i spokoju“ (str. 123).

W r. 1574 poeta się żeni. Małżeństwo jednak z Dorotą, zacną i dobrą, ale nie równą poecie umysłem, nie przynosi mu szczęścia. Nastaje okres smutku i przygnębienia, z którego poeta ratuje się . . . winem[2]). W poezyi okres ten (1574 — 1578)) objawia się między innemi pieśnią I 24 (str. 181 182), I 22 (str. 182—183), II 9 (str. 183—184).

W r. 1577 powstaje wiersz do Myszkowskiego, pieśń II 20 (str. 194). Po Trenach powstają pieśni o nastroju religijnym: Fragm. 4 i 1 (str. 216—217).

W rozprawie „Pobyt Kochanowskiego na dworach panów małopolskich pomiędzy Wisłą a Sanem, i słówko o wpływie Ariosta na polskiego poetę“ (Tygodnik illustr. 1884, półrocze 2, str. 117 i ns.) Chlebowski twierdzi, że na czas pobytu Kochanowskiego na dworach magnackich w Małopolsce[3]), po powrocie z Włoch i Francyi, przypadają pieśni:

I 14, I 2, I 7 (str. 118), I 10 (str. 147).

Argumenta: topograficzne dane w trzech pierwszych pieśniach wskazują na okolicę między Sanem, Wisłą i Karpatami (p. str. 118 —119), szczegółowo wywodów autora powtarzać nie widzimy potrzeby[4]); co do I 10: w pieśni tej jest wpływ Ariosta, a „rycerski i hulaszczy, romantyczny i sceptyczny mistrz poezyi włoskiej“ właśnie w tym czasie najwięcej mógł przypadać do temperamentu i nastroju duchowego naszego poety.

Prof. Nehring (Jan Kochanowski. Życie i dzieła. Petersburg

[1]) Autor wspomina często o pieśniach, które pod wpływem tej miłości lub pod wpływem dworskiego życia powstały, szczegółowiej ich jednak nie wymienia, nie możemy więc tu o nich mówić.

[2] Za wywody autora nie biorę oczywiście odpowiedzialności, streszczam je tylko.

[3]) Pobyt ten według Chlebowskiego przypada na lata 1557 —1560.

[4] Są między tą rozprawą a książką poprzednią sprzeczności, tak np. I 7, tutaj przypada na lata 1557—60, tam na lata przed 1567. Oczywiście rozprawa jako późniejsza, musi uchodzić za ostatni wyraz przekonań autora.

1900) kładzie następujące daty: II 20 w r. 1578 (str. 17), II 14 w r. 1577 (str. 54), II 8 w r. 1576 (str. 55).

Rymarkiewicz (Pieśń świętojańska o Sobótce. Poznań 1884) sądzi, że Sobótka powstała z końcem r. 1571 lub połowie 1572, pomiędzy listem do Fogelwedera (6/10 1571) a ożenieniem, które miało przypaść na r. 1572 (str. 113) Pieśń II 2 powstała bezpośrednio przed ślubem poety, w r. 1572 (str. 112—113).

* * *

Wspomnieliśmy poprzednio, że jeżeli chce się określić chronologię wszystkich pieśni bardzo dokładnie, co do roku, to w takim razie napotka się na tej drodze nieprzezwyciężone trudności. Danych zewnętrznych nie ma wiele; wewnętrzne są pomocą dość zdradliwą. Przed zbytniem opieraniem się na nich przestrzega między innemi historya hymnu „Czego chcesz od nas Panie", który na podstawie pewnych właściwości języka i myśli przesuwano w epokę przekładania psalmów, gdy wtem pojawił się rękopis Osmólskiego i przesunął datę przynajmniej na dziesięć lat wstecz. To też pamiętając o tem, że lepsze jest nieprzyjacielem dobrego, poprzestańmy na określeniach obejmujących choćby i dłuższe okresy czasu, byle te okresy wyznaczyć dokładniej.

Nie ulegają wątpliwości daty następujących pieśni:

II 1, pieśń o potopie. Druk z r. 1558. Związek z ówczesną literaturą polską i z kolejami życia Kochanowskiego (zob. rozdz. trzeci) jest taki, że niepodobna przypuścić, aby pieśń ta mogła powstać przed powrotem do kraju. W styczniu 1557 umiera matka poety [1]). Odliczając czas potrzebny na przyjazd z Paryża, na rozpatrzenie się i zawiązanie stosunków, możemy śmiało przypuścić, że pieśń nasza mogła powstać najwcześniej w drugiej połowie roku 1557 — najpóźniej w r. 1558 [2]).

I 13: jesień r. 1568.

I 10: przed rokiem 1572 — w rozdz. trzecim staraliśmy się pokazać, że prawdopodobnie około r. 1569.

II 5: jesień r. 1575 (napad Tatarów we wrześniu).

II 8: r. 1575 jest pewny. Z pewnem prawdopodobieństwem możnaby oznaczyć datę nawet nieco ściślej. Z pieśni tej widoczne są dwie rzeczy: że poeta rozmawiał z Mikołajem (Firlejem, czy też

---

[1]) Plenkiewicz, str. 224

[2]) Nb. jeżeli data druku jest niewątpliwą.

z bratem swoimi o kandydatach do tronu polskiego, i że stanowczego zdania jeszcze sobie nie wyrobił. Toby zaś świadczyło, że że pieśń powstała po zjeździe Stężyckim a przed sejmem elekcyjnym, a więc gdzieś na koniec lata lub pierwsze tygodnie jesieni.

II 13: w drugiej połowie r. 1579.

Przy kilku pieśniach możemy oznaczyć *terminum ad quem*, nie mając zbyt wielkiej pewności co do terminu *a quo*; są to pieśni II 10 i II 12, wydane razem z II 13 w r. 1580. Czy bezpośrednio przedtem napisane, trudno rozstrzygnąć. II 12 zmierza wyraźnie do Zamojskiego i do niechęci, które wybuchły przeciw niemu na sejmie, rozpoczętym w końcu listopada 1579, zatem pochodzi najpewniej z końca tego roku. Ale dla II 10 takich wskazówek nie mamy; co najwyżej możemy twierdzić, że pochwałę dobrej żony poeta pisał po ożenieniu. Pieśń II 14 powstała przed grudniem 1577 roku; znajduje się w Odprawie, a list Kochanowskiego przed dramatem umieszczony, ma datę 22 grudnia. Aby powstała razem z Odprawą, nie sądzę. Jej zależność od Psalterza każe umieścić czas jej powstania na tę epokę, w której Kochanowski pracował nad przekładem; ale ta znowu jest dość rozległa — w r. 1571 poeta mówi o trzydziestu psalmach. Ostatecznie możnaby naznaczyć datę: 1570 1577.

Toby były wszystkie pieśni, których datę na podstawie świadectw zewnętrznych można oznaczyć z pewną dokładnością. Po za tem, jeżeli się tu i ówdzie znajdzie takie świadectwo, to bardzo ogólne; więc np. w I 2 poeta mówi o chłodniku chróścianym — zatem pieśń powstała już na wsi; w II 7 „dzieci z flaszą do studni", II 20 „od małych dziatek i od teskliwej żony" więc w kilka lat po ożenieniu się.

Zresztą pozostają nam wyłącznie świadectwa wewnętrzne, które jak są zawodne, już wiemy. W szczególności zaś zawodnem jest opieranie się na tych samych wyrażeniach w różnych pismach, i zbliżanie tych pism ku sobie na tej podstawie. Kochanowski bowiem ma zwyczaj powtarzać pewne wyrażenia, zwroty, obrazy nawet, w utworach niejednokrotnie bardzo od siebie odległych [1]). Sty-

[1]) W pieśni II 15 jest zdanie z Horacego: „Nie zawżdy Apollo strzela, Ale łuk z lutnią podziela". Pieśń najprawdopodobniej dość późna. To samo zdanie jest w Szachach, w 25—26: „Bo i Apollo łuku bez przestania Nie ciągnie, pilen czasem i śpiewania". W Epitalamium na cześć Krz. Radziwiłła (r. 1578) jest taka charakterystyka oblubienicy: „Patrzaj, jako twarz białą zdobi wstyd rumiany: Takiej barwy więc niebo bywa, gdy świt rany Złote słońce uprzedza: albo gdy le-

lometrya i statystyka językowa również pomocy nie dadzą. Ale ostatecznie innej rady nie ma, musimy iść tą drogą, zaznaczmy tylko, że rezultatów tak osiągniętych nie podajemy za pewnik.

Najlepszą wydawałoby się rzeczą wyjść od tych pieśni, których daty znamy, i z ich pomocą odkrywać daty innych. Ale pomoc ta na nic się nie przyda. I tak, co do form: II 1 z r. 1558, I 10 z 1569 i II 10 z przed 1577 mają tę samą zwrotkę saficką. Co do treści: I 10, II 5, 8 i II 13 są to pieśni patryotyczne — z epok rozmaitych. Doskonałość i wyrobienie formalne: niewątpliwie II 14 jest lepiej napisane, niż II 1, ale za to I 13 jest piękniejsze od II 13; wiemy już, jak na ten proces u Kochanowskiego mamy patrzeć.

Na podstawie tych danych, do których doszliśmy w toku pracy niniejszej, można pieśni Kochanowskiego rozdzielić chronologicznie na pewne grupy. A zatem: pieśni miłosne przypadają na czas przed ślubem — dla wieku XVI u nas i dla Kochanowskiego niepodobna przypuścić, żeby erotyki znalazły się u niego po ożenieniu. Sobótka i wszystkie te pieśni, w których są obrazy przyrody polskiej, powstały po przeniesieniu się poety na wieś. Pieśni, w których Kochanowski przedstawia swoją pierwszą filozofię, powstały przed Trenami; te, w których jest druga faza, po Trenach — najwyraźniejsze świadectwo poety samego w trenie 17 usuwa wszelkie pod tym względem wątpliwości. Ponieważ pieśni refleksyjne bardzo często łączą się z obrazami przyrody, i ponieważ świadczą one najwyraźniej o wielkim spokoju ducha, przeto przypuścić możemy, że wszystkie powstały na wsi. Pieśni towarzyskie są tego rodzaju („każdy swojej włóż w ucho leda co“ — stara zalotnica), że musimy ich powstanie kłaść w epokę pobytu na dworze. W pieśniach miłosnych są wcześniejsze te, w których się objawia wpływ włoski (nawet gdy są pomiędzy niemi znaczne różnice piękności). Mity, opowiadania i deklamacye wszystkie są dość wczesne. Wreszcie (na co zwrócił uwagę prof. St. Tarnowski, J. K. str. 185-6) stosunek do Horacego: zrazu Kochanowski go przekłada, następnie naśladuje, wreszcie, pomagając sobie jego motywami i ucząc się od nie-

———

liją Z pięknym kwiatem różanym w jeden wieniec wiją . . . Co pocznie, gdzie się ruszy, wdzięczność ją sprawuje, I wszędy niewidoma za nią postępuje (w. 39—42, 45—46). Są to wszystko motywy, które się przewijają bardzo często przez pieśni miłosne, pisane na całe lata przed r. 1578.

go. tworzy rzeczy zupełnie samodzielne. W związku z tymi wszystkimi faktami możnaby upatrywać różnic form; zwrotek tych, które przejął od dawniejszej poezyi polskiej, Kochanowski używa przez cały czas swej działalności; zwrotki „włoskie" zjawiają się w epoce pieśni „włoskich" (jedna tercyna bróździ); zwrotki wreszcie, utworzone przez Kochanowskiego z motywów metrycznych Horacego przypadają na epokę późniejszą [1]) (jednak nie bez wyjątków).

Otrzymujemy za pomocą kombinowania tych sposobów takie grupy:

1) 1557 [2]) — 1571 [3]): pieśni miłosne, t. j. I 4, 7, *8*, 11, 12, 15. 21. 22. 23. II 2. 21. Fragm. 7, 9, 10. Widzimy, że przeważająca ilość zgrupowana jest w księdze pierwszej.

2) 1557 —1567: mity, opowiadania, deklamacye. I 6. 17, 25. II 1, 18, Fragm. 8.

3) 1562? — 1580 [3]: pieśni dydaktyczne. I 1. 18, II 4, 14, 19, Fragm. 3.

4) 1562 [4]) — 1569: towarzyskie, I 3, 19, 20, II 16; bliżej 1569: o poezyi, II 22, 24.

5) 1568—1579: patryotyczne, I 10, 13, II 5, 8, 13.

6) 1570—1579: wieś i przyroda, I 2, 14, II 2, 7, 9, Sobótka.

7) 1570—1579: refleksya, faza pierwsza. I 2. 5. 9. 14. 16. 24, II 3, 9, 11, 12, 15, 17, 23.

8) 1580—1584: refleksya, faza druga. II 6. Fragm. 1. 4 (?) 5 (?).

9) 1574 (?) — 1579: pochwała dobrej żony, II 10.

10) około 1578: pieśń do Myszkowskiego, II 20.

Tak mielibyśmy w głównych zarysach chronologię wszystkich pieśni Kochanowskiego. Oczywiście za niektóre daty graniczne praca niniejsza nie może brać na siebie odpowiedzialności: nie wiemy przecież na pewno, kiedy Kochanowski ostatecznie na wieś się przeniósł, kiedy się ożenił, kiedy Urszulka umarła, nie mamy pewności, czy Hanna i Dorota z pieśni i Sobótki jest jedną osobą i czy to jest przyszła żona poety itp.

Rozkład powyższy jest mniej więcej w zgodzie z tem, co wiemy skądinąd o życiu Kochanowskiego, i jest w zgodzie z prawdą

---

[1]) Te zwrotki pojawiają się też w Psałterzu i w Trenach (p. rozdz. II).

[2]) A może 1554— może w Padwie pewna ilość pieśni „włoskich" powstała.

[3]) Ta druga data w przybliżeniu.

[4]) Może i wcześniej.

psychologiczną. Na lata młodsze przypadają pieśni miłosne, towarzyskie i pieśni nie świadczące o samodzielności; na późniejsze: pieśni refleksyjne (zwrócić tu warto uwagę, że Horacy staje się ulubionym pisarzem wtedy, gdy człowiek pierwszą młodość ma za sobą) i obrazy przyrody. Rozsypane są na tej przestrzeni pieśni dydaktyczne i patryotyczne. Na ilość większa część pieśni należy do lat późniejszych. I to jest w zgodzie z naszemi wiadomościami o życiu Kochanowskiego. Pamiętajmy, że w tej wcześniejszej epoce życia Kochanowski ma zajęcia wiele (t. j. o tyle przynajmniej, że miał dużo czasu zajętego), że stosunki towarzyskie także wiele czasu mu zajmowały; wreszcie na te lata przypada bardzo wiele jego pism: wiele łacińskich utworów, większa część Fraszek, Pamiątka Tęczyńskiemu, O śmierci Tarnowskiego, Zuzanna, Fenomena, Szachy, Satyr, Zgoda, Proporzec.

W granicach tych grup można do pewnego stopnia oznaczyć chronologię względną, zaznaczyć, które pieśni są wcześniejsze, które późniejsze, ale tylko do pewnego stopnia i nie co do wszystkich pieśni.

Więc z pieśni miłosnych za wcześniejsze uważać możemy I 21, 7, 8, I 4, II 21, Frgm. 9 i 10 — późniejsze I 12, 22, 23. Zapewne na lata dworskie przypadają I 11 i Frgm 7, najpóźniejszą będzie II 2.

Z grupy drugiej: II 1 najwcześniejsza.

Z pieśni dydaktycznych: I 1 tłómaczona z Horacego, podobieństwo myśli do Satyra i Zgody, zapewne jedna z najwcześniejszych. I 18 i II 19 dość zbliżone do siebie — zdaje się, że po przeniesieniu się na wieś. II 4 wprawdzie przekład, ale trochę zbliża się do refleksyjnych i trochę w niej skromności wiejskiej. II 14 wiemy, że zbliżona do Psałterza, również i Frgm. 3.

Z pieśni, których treścią obrazy przyrody, II 7 i dla formy i dla „dzieci“ jest zapewne późniejszą od I 2, a z pewnością późniejszą od II 2.

Z Dziejów Literatury Kalwińskiej w Polsce (1550—1650).

przez

Dr. Tadeusza Grabowskiego.

I.

Kalwin i jego znaczenie w dziejach literatur europejskich.

Jednym z poważnych objawów przemiany zapatrywań na znaczenie w dziejach literatur europejskich Kalwina jest nie tyle rosnące od pół wieku zajęcie się nim, ile sąd o nim jednego z najzdolniejszych obrońców katolicyzmu, wypowiedziany z katedry uniwersyteckiej genewskiej. Ten niegdyś pozytywista, twórca metody ewolucyjnej w literackiej krytyce, przeciwnik naturalizmu i erudyt o smaku wytwornym, świetny polemista i mówca wygłosił w samym końcu dopiero ubiegłego wieku nie jego krytykę, ale raczej apologię. Uważając chrześcijaństwo za potęgę żywą, a nie za zagadnienie historyczne, starał się Brunetière dać świadectwo prawdzie, zbadać powody rozłamu w chrześcijaństwie ówczesnem, wykazać charakter moralny tego rozłamu i przedewszystkiem moralny. Widząc w literackiem dziele Kalwina pomnik prozy mniej smutny, niż sądził Bossuet, a pełen wypukłości i życia, przyznał mu siłę dyalektyki wyjątkową, potęgę przekonania, pojęcie szczególne stanowiska woli w człowieku, wydobycie doktryny obowiązku człowieka w społeczeństwie z Pisma św. na długo przed Bossuetem, a nadewszystko przemianę samego pojęcia chrześcijaństwa, wspólnego wszystkim wyznaniom. Wedle niego, Kalwin uczynił to ostatnie intellektualnem, arystokratycznem, indywidualnem, co nie było jego cechą od zarania dziejów.

Znaczy to, że jego wyznanie nie przemawiało do wyobraźni, uczuć, zmysłów, ale do samej intelligencyi. To wyznanie jest rozumowane i wydobyte z tekstu, jak komentarz uczonego, moralność i filozofia raczej, surowy i sztywny kult, ale nie religia. Brak mu tajemniczego, nieznanego, uczuciowego pierwiastka; jest ono rozumowaniem prawie filozoficznem, dyalektyką chłodną i prawie kartezyańską. Kalwini, to wybór i uważający się za wybór czy w Genewie, czy w Szkocyi, czy na Węgrzech, czy w Polsce. Jest w nich poczucie arystokratyzmu, jak u humanistów; tłum nie znał teologii, oni ją znają i rozumieją, o naukę dbają wszędzie i starają się udowodnić misternie wiarę usprawiedliwiającą i predestynacyę. Religia była dotąd rzeczą społeczną i krążeniem niejako miłości bliźniego, teraz dyalektyka, inwektywa, ironia czynią ją indywidualną. Że musiała być jednak społeczną, więc Kalwin, jak inni przedstawiciele Reformy, chciał zapobiec dalszej indywidualizacyi. Intellektualizm i arystokratyzm w niej przeważają, ale i życie wewnętrzne, wyosobnienie się z wielkiej społeczności religijnej, egoizm niejako wzrosły nadmiernie. Kalwin odmienił pojęcie religii, ale i katolicyzm skłonił doześrodkowania sił, do usunięcia nadużyć, do pewnego zintellektualizowania się, do podniesienia wartości wymowy religijnej i apologetyki. Bossuet go odczytywał i wiarę silną w Opatrzność wszystkiem rządzącą dzielił z nim jako teolog i historyozof. W ten sposób pokonano wspólnego nieprzyjaciela, naturalizm pogański humanistów i, narzucając indywidualnemu sumieniu obowiązek moralny i potrzebę zgodności wiary z moralnością, wyprzedzono etykę kantowską. Surowe prawodawstwo genewskie miało strzec indywiduum od zboczeń w metropolii kalwinizmu, a apostolskiemu orzeczeniu, że trzeba, by istniały herezye, przeciwstawiono dogmatyzm kalwiński i trydencki. I nie ma wątpliwości, że większego uznania swej wielkości nie doczekał Kalwin ani za życia, ani też od szeregu krytyków nim się zajmujących, jak z ust katolickiego myśliciela i apologety wyszkolonego na pozytywistach [1]).

Przyszedł w wieku, który był cały jednym wielkim przełomem moralnym, a potem politycznym, społecznym, filozoficznym i literackim. Renesans zwracał się do przeszłości, Reforma również, i oboje zwalczali siebie zarzutami ignorancyi i pogaństwa. Różnice były nie do pogodzenia i nim wygładził je czas, a nawet sprowa-

---

[1]) *Discours de combat.* Nouvelle série. Paris 1904, str. 123—160.

dził poniekąd do wspólnego mianownika. dwa prądy płynęły przeciw sobie i wywoływały potrącenia brutalne. Nie przeszkadzało to jednak. by reformatorowie nie byli przeniknięci kulturą humanistyczną. która bywała czysto literacką. Jak utrzymać równowagę w takim wieku. jak zachować duszę chrześcijańską w obec doktryn zmartwychwstałego pogaństwa. jak nie utonąć na gruncie zdradliwym i trząskim. jak nie pogrążyć się w niepewnościach i wahaniach datujących się od czasów wielkiej schizmy papieskiej. a wzrosłych teraz do najwyzszej rozpiętości i miary? W duszach ówczesnych wystąpił taki rozstrój. taka walka sprzecznych dążności. tak biegunowo odrębne namiętności. że pozostawało albo rzucić się w szeregi zwolenników Reformy. albo głuszyć głos sumienia i obowiązku. Jednych i drugich spotykamy gęsto w tym wieku. a każdy prąd wywoływa literaturę osobną. każdy opiera się z scholastycznego przyzwyczajenia na powadze starożytnej lub biblijnej. Każdy chce wrócić na starą drogę. by wieść ku przyszłości. a pokonanym. zwalczonym. odepchniętym jest tylko właściwy Renesans. jako przeciwny wierze obu obozów religijnych nie odsuwających od siebie zresztą kultury humanistycznej. Ta ostatnia cechowała zwłaszcza katolików jako mniej surowych, a więcej umiarkowanych, co zauważył już Faguet. Reforma kalwińska nie była tak literacką i pozostawała nieco prostą. nieokrzesaną. średniowieczną mimo humanizmu swego twórcy. Oba obozy religijne wyjdą niby wzmocnione z walki. ale tylko tam. gdzie Renesans przebiegł prawie bez śladu. Indywidualizm rozumowy groźny wtedy, a trzymany na wodzy w samej Genewie, z trudnością i prawie bez powodzenia gdzieindziej. groził anarchią. której przeciwstawieniem Kalwin i jego dzieło.

Zajęty cały zagadnieniami teologicznymi. odtrącał kalwinizm poniekąd twórczość literacką potrzebującą nowych idei. Wiele literatur zakrzepło właśnie w odrętwieniu z braku idei. a on zamykał wszelkie poszukiwania i nie dopuszczał ewolucyi myśli. Przełom moralny i intellektualny zamierał z nim i w nim. ale nim stężał i zmartwiał w formułkach wieków następnych, pchnął naprzód całe pokolenie, a pchnięcie to odczuto późno i daleko jeszcze, jak rzut kamienia na płynne rozlewy wód. A ponieważ Kalwin i jego dzieło u nas obchodzi nas głównie pod względem literackim, więc i on sam nie może być oddzielony od literackiego tła czasu. Co wziął od swej epoki. co jej dał. stanowi zagadnienie wchodzące w jądro

jej dążeń wrogich sobie a czasem wspierających się wzajemnie, jak dowodzi przykład Erazma z Rotterdamu i Melanchtona. Homer i św. Paweł idą niekiedy niespodzianie obok siebie. Kto zna język pierwszego, zrozumie łatwiej drugiego, oto hasło czasu, w którym wiedza filologiczna przybyła z Włoch stoi na usługach Reformy i pomaga jej, nim obie rozdzielą się niechętnie. Melanchton głosi ich związek na początku wieku. Estienne jako hellenista, de Bèze jako egzegetyk łączą jedną z drugą. Erazm wskazał drogę, łącząc w jednej osobie teologa i filologa, a za Bazyleą idzie długo Europa. I tradycya utrzymuje się długo w szkołach kalwińskich, dla których stale się zaleca, by młodzież uczyły wszystkich dobrych nauk i nie przeszkadzały jej uprawiać umiejętności i języków. A może najpełniej określa ten związek z filologią kalwinizmu Budé, który podkreślając korzyść studyów filologicznych przyjemnych, ale i biednych a jałowych, radzi paść się daniami filozofii uświęconej mądrością niebieską [1]. Filologię dopuszczał tedy kalwinizm, filozofię i sztukę traktował obojętnie i bez zapału. Z erudycyą renesansową ma Kalwin związek duży i znaczący. Jak ogół wybitnych przedstawicieli stanu mieszczańskiego od obudzenia się życia politycznego we Francyi, był on typem prawnika podszytego teologiem, co dawało mu do ręki broń pewną i używaną z powodzeniem od dwóch wieków przez legistów królewskich. Przez studya prawne wyćwiczył się w operowaniu ideami i teoryami; stoik Seneca, którego komentuje w młodości, wlał w niego pewnie ów kult cnoty, prawa, zgody ludzkiej woli z Boską, cechujący moralność stoicką i stoicką logikę również, której zasadniczem kryteryum było z zmysłową jasnością ujęte wyobrażenie przedmiotu [2]. Bo też nikt jaśniej w tym wieku nie przemawiał i nie wywołał też większego podziwu u siostry Franciszka I, znanej zwolenniczki Melanchtona i intellektualistki platonizującej z całym dworem poetów i erudytów.

Ten człowiek zmienił miasto wątpliwych obyczajów w twierdzę moralności, za co Faguet nazywa go największym politykiem wieku [3]. Nie Reforma szła tu na usługi książąt świeckich, ale władza świecka na usługi pierwszej, co przejmowało podziwem refor-

---

[1]) A. Sayous: *Etudes littéraires sur les écrivains français de la Réformation*. Paris 1854, str. 318.

[2]) F. Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erster Theil. Berlin. 1876, str. 225.

[3]) *Seizième siecle*. Etudes littéraires. Paris 1902, str. 130.

matorów od Bazylei do Wittembergi i Zurychu. Zwinglianizm głoszony przez Bullingera cofnął ich jak fala słabsza przed silniejszą i wsiąknął niejako w nową doktrynę. w Genewie wstawał nie tylko wrogi luteranizmowi prąd religijny ale i polityczny. a przeprowadzony środkami bądź co bądź idealnymi, bo intelligencyą samą. wolą wyjątkowej jednostki wątłej fizycznie i trawionej stale chorobą a rozkazującej masom. Zwrócono na nią uwagę w całej Europie [1]. bo rozterki wszczęte w łonie Reformy chciał Kalwin uniemożliwić systemem politycznym wprowadzającym teokracyę ostrzejszą niż papieska. Pod względem teologicznym. był system tylko rozwinięciem Reformy; krańcowiej. niż Luter. zapatrywał się jego twórca na tradycyę. a Pismo św. służyło mu za podstawę. w trojakiej reformie. Z niego brał ideę wielkości Boga. który nawet u Dantego jest tylko świetlanym punktem [2] i rozszerzył ją do rozmiarów nieskończoności. Sam Bóg usprawiedliwia człowieka. sam Bóg go potępia. A człowiek jest niczem. ma on tylko wierzyć i modlić się. by zjednoczyć się z Bogiem. Nasze zasługi nie warte nic. posłuszeństwo tylko zostaje ślepe i bierne. Kalwin bronił się przeciw zarzutowi stoickiego fatalizmu. ale zaprzeczenia nie popierały argumenty. Co znaczy bowiem. gdy mówi. że Boga postanawiamy sędzią i rozjemcą wszystkich. który w swej mądrości. od odległych wieków urządził. co ma się stać i teraz swą potęgą. co postanowił, wykonywa? [3]. Jak niezmierna odległość między tem, a poglądami średniowiecznymi. Scholastycy rozumowali. mistycy uduchowiali i szukali symbolów. ale dla ogółu istniało w górze niebo gwiaździste i obracające się koło ziemi. poza którem królują Trójca św.. Matka Boska, aniołowie i święci, a w dole piekło, a w środku ziemia. gdzie człowiek upadły. ale odkupiony ma wolność wybierać między złem. a dobrem. a choć narażony jest na pokusy dyabła. czuje łaskę Boga i opiekę Matki Boskiej. aniołów i świętych [4]. To religia społeczności obejmującej niebo i ziemię we wzajemnym uścisku i dająca niewypowiedziany spokój jednostce. która ufa w swe przeznaczenie i zasługi. mniej dba o rozwiązanie zagadnień teologicznych.

---

[1] *Calvin, sa vie, son oeuvre et ses écrits* par F. Bungener. Paris et Amsterdam 1862.

[2] *La divina commedia.* Canto XXVIII. verso 41—42.

[3] J. Calvini vigilantissimi pastoris et fidelissimi doctoris ecclesiae Genevensis *Institutio Christianae religionis* Lausanne 1576. str. 44

[4] G. Paris: *La littérature au moyen âge.* Paris 1890, str. 15.

nie wątpi o szczęściu i cnocie, nie zna sprzeczności myśli indywidualnej i zasad społecznych.

Gdy zeświecczenie hierarchii duchownej było zbyt rażące, gdy praktyki zewnętrzne nabierały zbyt wielkiego znaczenia, budził się protest, ale pojęcie religii pozostawało to samo. Kalwin postawił inne, a raczej istniejące już doprowadził do ostateczności. Że było odstępstwem od jedności religijnej, czekały i je odstępstwa bolesne i prędkie. Na miejsce powagi papieskiej stawiało powagę Kalwina i nie cofało się przed skazaniem na stos własnego odszczepieństwa. Przesiąkło daleko, odbiło się jak echo od gór szkockich do pustyń debreczyńskich i borów litewskich. Rzym kalwiński poparł je ramieniem świeckiem, gdzie go nie było, tam doktryna psuła się i rozpadała. Przeszedł wszędzie jej nastrój surowy i prawie stoicki dobór argumentów obmyślanych starannie, plan rozwinięty proporcyonalnie, ton kaznodziejski, choć bez pretensyj literackich i stosowania przepisów starożytnej retoryki. Upatrywano nie bez słuszności wpływ genewskiego stylu nawet u kaznodziei katolickich, sam prąd religijny przyczynił się do budzenia żywej literackiej twórczości, zwłaszcza w dziedzinie satyry, polityki, religijnej wymowy. I nie mogło być inaczej, skoro do zapasów występowały przeciw sobie najwyższe potęgi, a ich bronią książka, nim przyszło do starcia na ostre. Myśl drukowana skrzyżowała się z myślą i rozrzucona znalazła odzew w tysiącach, które zmieniły ideę w namiętności i rzuciły się wrogo na siebie. Hasło dał Erazm, wykonywający przez pół wieku rodzaj królowania nad oświeconą Europą i zrozumiały każdemu i wszędzie. Wszystko opanował, wszystkiego dotknął, wszystko wydrwił, filozofując nad światem, którego namiętności nie odczuwał, a filozoficzny sceptycyzm ucieleśnił z zaalpejskich barbarzyńców najpełniej. Dyskrecyą satyry chwalącej głupstwo, zamiast je ośmieszyć, przeszedł wszystkich; średniowiecze rozpadało się pod ciosami jego satyry uczonej, a filozofującej pod różnymi pozorami i firmami i wciskającej się wszędzie skrycie, a ostrożnie. I wiek, który wypełniły przełomy i walki, począł się od śmiechu szerzącego się jak zaraza i mającego wnet nowych zapaśników. Filozofizm Erazmowy znikł jednak z tej satyry, której żaden wiek nie miał chyba więcej. Powiew opozycyi rozdyma wszystko od Wittenbergi do Genewy i satyra kalwińska ma ten sam charakter agressywny i szyderczy, co jej siostra luterska. Czasem zaświeci w niej dowcip Marota i dlatego Kalwin bierze ją w opiekę.

gdyż gromiąc zawsze obojętność religijną i filozoficzny libertynizm, nie lekceważy zarazem najostrzejszej karykatury katolicyzmu.

Sam nie umie szydzić, ale wyręczają go towarzysze i filary doktryny, de Bèze i obracający w śmiech cały kult, a nawet dogmaty, Viret[1]. Za przykładem ich dopuszczano się buffonad wstrętnych i karczemnych w tonie i humorze[2], nie oszczędzano nawet monarchii, co tłumaczyło się humanizmem wracającym chętnie do wspomnień starożytnego republikanizmu. Czy nie pamiętano zresztą Erazmowej allegoryi o orle z dziobem zakrzywionym, okiem złem, srogimi pazurami i czarnem upierzeniem, którego surowy krzyk niesie przerażenie w serca najpotężniejszych i wobec którego milknie wszelkie prawo? Wsza wtedy legiści francuscy przyznali władzy królewskiej wyższość nad prawem, a absolutyzm monarchiczny, ów owoc zwycięstwa nad feudalizmem i wszechwładzą papieży, dosięgał szczytu[3]. Kalwin wstrzymywał ten prąd czas jakiś, pamiętny swej tezy o posłuszeństwie władzy i odezwy na sejmie w Spirze, a tymczasem katolicyzm stawał się zaczepny i zdobywał się na prowokacye i szyderstwa, nawet w obec nocy św. Bartłomieja[4]. W tem starciu skrajnych prądów, w tem trzęsieniu obalającem wiekowe budowy, w tych hukach i rykach najsroższych namiętności, kalwinizm wychował przecież kilku poetów o języku mniej wyrafinowanym niż humanistów, ale pełnych zapału i fanatyzmu cierpkiego i twardego jak skała ale i nieugiętego jak ona. Zmysłem moralnym przewyższają oni humanistów niezmiernie, wytworność i wirtuozya Renesansu obca im i niemiła. Pierwszy z nich Marot, liryk na tle biblijnem i tłómacz psalmów, ma poczucie poezyi subtelne, choć pozbawione wybornego instynktu rytmicznego. De Bèze nie umiał dać w satyrze nawet dalekiego smaku Erazmowej ironii i[5] nie zawarł też silniejszych akcentów lirycznych w tragedyi wielbiącej wielkość Abrahamowej ofiary. Miał talent natomiast Du Bartas, a nie tylko talent, ale i prostotę rzadką wtedy i cenną. A choć jego *Ju-*

[1]) C. Lenient: *La satire en France au XVI siècle.* Tome I. Paris 1886 str. 194—204.

[2]) Tamże, str. 214—217.

[3]) *Les théories sur le pouvoir royal en France* par Georges Weill. Paris 1892, str. 27.

[4]) U Lenienta, str. 207.

[5]) *Histoire de la langue et de la Littérature Française.* Tome III. Paris 1897, str. 276—277.

dith z r. 1573 pachła nieco kazaniem, tok epicki rozwinął się żwawo i błysnął nie rzadko barwnym zwrotem, zakłębił się ciętemi apostrofami, które przerywały szczęśliwie jednostajność pobożnego nastroju. Są reminiscencye wergiliuszowe, jest też potępienie humanistów cisnących się do dworów, każących moralność publiczną, wskrzeszających pogaństwo kłamliwe i zgubne. Tak mówi poeta obozu, a powaga i gorliwość wzniesione ku niebu towarzyszą mu stale. W około widzi religijną obojętność Renesansu, więc sam głosi z dumą, że ma tylko Boga za żagiel, Ducha św. za port, biblię za gwiazdę. On jeden unika satyry [1], w tej duszy czystej nie ma mętów, jak w źródle górskiem. Jego *Semaines* ogłaszane od r. 1578 poczytywano za encyklopedyę mądrości kalwińskiej w całej Europie, miały one zamknąć całą epopeję biblijną. Brak mitologii nie wynagradzał jednak stron ujemnych poematu, który cenili przecież Addison i Goethe. Francuski Milton zawiódł, ale nie zawiódł d'Aubigné [2], żołnierz, erudyt, entuzyasta którego podziwiał Henryk IV i który jeden miał psychologiczną intuicyę, rzeźbił z wysileniem ale zręcznie, olśniewał siłą oburzenia wybuchającego jak mina i falującego w poruszeniach majestatycznych i żywiołowych. Nie bywał nigdy banalny i nudny, wywoływa dziś jeszcze wrażenie głębokie i drga życiem budzącem zdumienie.

Tyrteusz kalwiński prowadzi swą liryką nawskróś polityczną do statystów genewskich, w których przelotny republikanizm Erazmowy rozpłomienił się w pożar. Legiści owych lat, zgodnie z tradycyą swych średniowiecznych poprzedników, stworzyli teoryę absolutyzmu najzupełniejszą; nawet katolicyzm ukorzył się przed nią, a dysputować o władzy królewskiej uważało się za bluźnierstwo. Entuzyazm rojalistyczny ochłodził dopiero humanista La Boétie, czego nie dokonał ten ostatni, uzupełnił Kalwin i jego następcy. Zaznaczał, że nie dąży do zniszczenia państwa, pokoju, praw, własności, że władza pochodzi od Boga, a opierać się jej mogą tylko wysocy urzędnicy, a nie lud, obowiązany do posłuszeństwa. Gdy wiara jest w grze, wolno jednak oprzeć się tyranowi, a nawet żądać pomocy innych ludów [3]. Protest przeciw bezwzględnemu absolutyzmowi padł tedy z ust jego i wywołał wielkie traktaty teore-

[1] *La vie et les oeuvres de du Bartas* per G. Pellissier. Paris 1883, str. 32.
[2] *Seizième siècle*, str. 325—363.
[3] *Institutio*, str. 371—380

tyczne, które uważają bunt za prawny i konieczny w pewnych okolicznościach[1]. Organizacya wyznania, udział wielu arystokratów nie dozwalały jednak na krańcowe stosowanie polityki biblijnej; Hotman i Mornay dowodzą jednak, że monarchia jest elekcyjną i powstała z przyzwolenia ludzi wolnych. Władzę króla ograniczają prawa, wolno jest zwalczać króla przez stany, które dzielą władzę z panującą jednostką. Agitacya płynęła głównie z Genewy i nawet katolicy przyjmowali jej teorye polityczne[2]. Za powrotem reakcyi i absolutyzmu, Bossuet znajdzie w Pismie św. potwierdzenie rządu monarchicznego, z którego Kalwin wydobył system republiki teokratycznej, ale idee kalwińskiej polityki odżyją w ostatnim przedstawicielu szkoły politycznej genewskiej Rousseau[3]. Będzie on przeciw centralizacyi, za równością i wolnością obywateli, przeciw monarchii wychwalanej przez legistów i teologów katolickich, a odziedziczy po Kalwinie też styl oratorski, podniosły, szeroki, który cechuje kaznodziejów obozu, jak sam reformator ograniczający się głównie do komentowania biblijnego tekstu i wydobywający z niego prawdy moralne z powagą i głębokim zmysłem rzeczywistości, humanista Ferel każący świetnie w Neuchâtel[4], Viret działający w Lozannie[5], Bullinger popularny i swobodny niepospolicie. Humanistyczna dystynkcya charakteryzowała wszechstronnego de Bèze, wszyscy oni moralizowali nieustannie, ale naprawdę moralistami byli Le Noue[6] i Mornay, nie lubiący starożytności i ozdobności humanistycznej, od których prawdziwa piękność jest daleką[7].

Z postępem religijnej i politycznej organizacyi genewskiej rósł też wpływ jej na zreformowaną Anglię i reformującą się Szkocyę. Szkocya została córką Genewy dzięki głównie chciwej i ambitnej arystokracyi, a Knox satyrą, poezyami, kaznodziejstwem utwierdza dzieło reformatora, przygotowując przyszły rozkwit intellektualny zacofanego kraju[8]. System genewski zapanował w życiu i litera-

---

1) U Weilla, str. 99—121.

2) Tamże, str. 122—139.

3) G. Lanson *Histoire de la littérature français*. Paris 1903, str. 777—779.

4) *Histoire de la Langue* etc., str. 319—350.

5) U Sayous, str. 196.

6) Henri Hauser: *François de la Noue*. Paris 1892.

7) U Sayous, str. 204.

8) Thomas M'Crie: *Life of John Knox* containing illustration of the history of the reformation in Scotland. Edimbourg 1839; str. 21.

turze, uczucia religijne wspięły się do najwyższego poziomu, chrześcijański kierunek wyrył się najsilniej chyba tutaj. Z ducha Knoxa urodziła się pamiętna księga dyscypliny, surowa po genewsku i zmieniająca wychowanie z gruntu, z jego ducha wykwitła też literatura rodzinna, obudzona z letargu i czerpiąca chętnie ze źródeł humanistycznych pod względem formalnym. Dzieło polityczne szkockiego reformatora uzupełnia jego towarzysz studyów genewskich Buchanan. Jak statyści francuscy, zapytuje, skąd pochodzą społeczeństwa i rządy, podkreśla prawo usunięcia tyrana, który przekroczył wyższe nad niego prawo, przyznaje, jak Melanchton i Kalwin, władzy świeckiej prawo karania heretyków, co prof. Janet nazywa nietolerancyą cywilną [1]. Te idee obiegały nawet głowy statystów katolickich, rozwijały w samej Szkocyi tylko myśl Knoxa, wnoszącego żywotność do literatury rozwijającej się odtąd trwale [2], by wydać w następnym wieku cudowną spowiedź duszy natchnionej lekturą biblijną, w kształcie romansu Bunyana i pełen religijnego żaru poemat Miltona. Ostatni humanista odwiedzający Genewę z przejęciem i czerpiący w atmosferze przesiąkłej smutkiem i powagą czystość i majestat nastroju, daje to, o czem roił Du Bartas. Przez lekturę biblijną, którą zalecał kalwinizm, stworzył sobie język obrazowy i prosty zarazem, który pozwolił mu dokonać arcydzieła. Moralizuje nieco pociesznie, jak Bunyan, wykłada doktrynę predestynacyi przez usta Boga Ojca, jak ogół kalwinów, ale nie przemawia nigdy trywialnie, daje obrazy wspaniałe i niesie sztandar religijnej poezyi w czasie, w którym uczucie, wyobraźnia, instynktowość, natura znikały na długo, a umysły ogarniało rozczarowanie i zwątpienie.

Ten nastrój przeniósł się i na Węgry, gdzie podziałał głównie w kierunku narodowego uświadomienia i uznania się w sobie. Podtrzymywały tam kalwinizm głównie szlachta i mieszczaństwo, czerpiące w genewskim republikanizmie ochronę przeciw szerzącemu się absolutyzmowi. W oczach Meliusa, który otrzymuje wskazówki z nad Lemanu, Bóg jest prawdziwym władcą ludu; z właściwym swemu plemieniu zapałem głosi on tę myśl w pieśniach poetycznych niepospolicie. W nadcisańskim Debreczynie powstaje pod jego ręką twierdza ortodoksyi i erudycyi, chwalona przez de Bèze i obej-

[1] *Histoire de la science politique* dans ses rapports avec la morale. Paris 1887.
[2] *Histoire de la littérature anglaise* par A. Filon. Paris 1896, str. 76—80.

mująca rodzaj uniwersytetu, drukarni, biblioteki, domu konsystoryalnego, zboru i rady rządzącej. Naukę uznano za narzędzie postępu, idea religijna wcieliła się w szereg przekładów, komentarzy, pieśni, poematów biblijnych Tinodyego, Balassy, Batizyego, dzieł historycznych Heltaia i Szekelyego. Synod generalny z r. 1567 był niejako uznaniem narodowego charakteru wyznania, na które z dwóch stron napierały katolicyzm i siedmiogrodzki, zasilany z Polski aryanizm. Wstawała oświata w półdzikich dotąd krainach, a język i rozszerzenie kultury w masach zyskały na całym ruchu zdumiewająco [1]).

Imponujące to starcie, które osłabił przecież, jak zwykle, czas. Doktryna Kalwina zwracała się głównie przeciw katolicyzmowi, mającemu urok tradycyjny i początek apostolski, zwracała się i przeciw Renesansowi i w starciu z nimi ruchy jej były utrudnione i pełne wysiłku. One niosły z sobą rozszerzenie horyzontu nie tyle myśli, ile wolności myśli, niosły indywidualizm i wolność woli zaprzeczane przez nią choć i zapoczątkowane przez nią równocześnie, niosły wdzięki sztuki i pociągający czar zmysłowy stworzenia. Sam zaś kalwinizm nie w swej metodzie, ale w istocie był zaporą wszelkiej ewolucyi, w zetknięciu zaś z tamtymi siłami zyskiwał na zdolności rozwoju. Dostarczył wtedy bogatego skarbca swych myśli do konstrukcyi nowych, a nieznanych, dostarczył swej idei nieskończoności Boga, która powiodła do najśmielszych i najidealniejszych definicyi filozoficznych. Myśl kalwińska przedzierzgła się w filozofię, czego nie pragnął chyba reformator i czemu zapobiegał wszelkiemi środkami. Ziarno wolnego badania było jednak rzucone, on sam jako teolog, używał tonu nie znoszącego przeciwieństwa. Z jednej religii powstały inne, religie grup, nowotwory jednostek. To, co wyszło z ręki ludzkiej, z mózgu choćby genialnego, nie przeczekało wieku, by w aryanizmie i purytanizmie wyrodzić się najdziwaczniej. Został jednak pisarz godny podziwu jako prozaik, został talent literacki niezniszczalny wieków zawieją. Ten pisarz pchnął do walki nietylko nauczającej jako doświadczenie, ale przedstawiającej też znaczny interes obyczajowy i literacki

Dokonała ona wiele złego, zwłaszcza w politycznej dziedzinie w pewnych krajach, ale i nie przeszła bez skutków dobroczynnych.

---

[1]) Ed. Sayous: *Histoire générale des Hongrois*. Tome II. Paris 1876, str. 108—116.

Odbywała się zaciekle, bez poszanowania przeciwnika, śmiechem i sarkazmem obalała wiekowe wierzenia i tradycye. Imponuje w niej jednak siła moralna pewnych jednostek, choć drażni zaślepienie i ciasnota nieodłączna od ludzkiej natury. W zwaliskach jednak, jakie ten kataklizm pozostawił, są przecież kolumny istotnej piękności, fragmenty niepospolitej oryginalności, wysiłki okazujące moc i temperament, tkwi długo ukryta i z trudem dźwigająca się świadomość plemienna i narodowa. Objawia się ona często niewprawnie, po średniowiecznemu, ale żywo i swobodnie, bez konwencyi i ozdóbek. Dzień nowy pada z tych zwalisk na przeszłość. Reforma wyzwoliła zwłaszcza naszą twórczość i to jej tryumf niezaprzeczony.

II.

Ruch reformacyjny w Polsce i jego postępy do połowy wieku XVI.

Że to wyzwolenie nastąpiło zbyt późno w porównaniu z twórczością ościennych Niemiec, wiekowiekową literacką tradycyą Francyi, a nawet Anglii, mającej już przed Reformą niepoślednich allegorystów, jak Chaucer, lub satyryków, jak Skelton, wiemy o tem i bez pięknego porównania jedynego tej kwestyi znawcy prof. Brücknera[1] o sadzawce Siloe ruszonej skrzydłem anioła. Popęd dany przez głównie kalwińską Reformę obudził ruch nieoceniony i wywołał reakcyą obfitą w błogie wyniki. Zagadnienia religijne stanowiły obok politycznych jądro i miąższ tej literatury i wypełniły niejako wiek cały. One wywołały niezbędność użycia języka narodowego dla celów propagandy, a nie humanizm, przychodzący w polskiej szacie dopiero później i mimo przykładu wielkiego humanisty Petrarki trwający w użyciu łaciny długo jeszcze teraz i później. Oczywiście Włochy dały przykład dobry i na nie powoływał się wołający o obronę i uświetnienie narodowego języka we Francyi Du Bellay. Niemniej użycie języka narodowego, tak w poezyi jak w prozie, nie byłoby przyszło od humanistów bez pośrednictwa Reformy. Przeszkadzały temu szkoły wskazujące, jak we Francyi, łacinę jako wrota do nauk boskich i ludzkich, Kościół posługujący się nią wyłącznie, przeciw czemu buntuje się dopiero Erazm, wymownie i ciepło przemawiający za

[1] *Dzieje literatury polskiej w zarysie*. Tom I. Warszawa 1902, str. 144.

pewną odmianą w tym względzie na długo przed Lutrem, co było już poniekąd herezyą. Reforma poparła tę myśl, podnoszoną przez legistów, jak Claude de Seyssel, wskazujący przykład Rzymian, i urzeczywistniła. A że legiści stworzyli głównie państwo jednolite i narodowe, choć rządzone absolutnie, wbrew dążeniom imperyalistycznym średniowiecznych papieży, więc wzrost i wytworzenie wielkich państw po epoce rozbicia na części, skłoniły monarchów do popierania dążeń wyzwalających z pod przewagi łaciny, a przynajmniej patrzenia na nich pobłażliwie i życzliwie. U nas nastąpiło to zwolna, ze względu na fakt, że ani król nie mógł, jak tam, oprzeć się na silnym stanie mieszczańskim polskim, tworzącym własną literaturę, ani też piszący ni należeli przeważnie do warstwy świeckiej. Zeświecczenie literatury, zaszłe gdzieindziej dawno, tu zapowiadać się nie zdawało, tem więcej, że pisanie poezyj łacińskich przynosiło zasiłki, dochody, beneficya, a wirtuozya w władaniu językiem i metrami mogła wynieść wysoko i postawić nad ciemnym tłumem prostaków szlacheckich i mieszczańskich. Dziesiątki lat mijały, a druki wychodzące z pod pras mnożących się, wykazywały tylko przybytek poezyi nowołacińskiej, kwitnącej bujnie pod łaskawem okiem mecenasów, głównie duchownych, dla których prócz blasku niesłychanego dworu trzeba było jeszcze poetów i dedykacyj od humanistów z krańców Europy.

Czy nie dowodzi tego historya Janicyusza, nie żałującego mitologii i porównań, by wysławić pod gwiazdy Krzyckiego i z nieco naiwną dumą powtarzającego, że teraz wojowniczy Polak może podnieść głowę, skoro muzami zasłynie po świecie? Najwyrafinowańszy z poetów humanistycznych musi szukać pomocy u piszącego śliskie, choć pełne temperamentu wiersze biskupa, lub u ambitnego magnata Kmity i stosuje swe polityczne wynurzenia do jego zamiarów w apoteozie uciśnionej niby przez króla i senat szlachty. Przybiera się w togę rzymską, by wołać patetycznie w obronie tej krwią i bronią rzekomo uzyskanej wolności i gnie się jak wosk stosownie do osobistych potrzeb tego lub owego mecenasa. Humanizm tak płaszczący się po ziemi nie miał podstawy z chwilą wybujania żywiołu szlacheckiego, dla którego miał wartość wątpliwą, gdyż, przemawiając językiem sztucznym i obcym masom, nie wiązał się z życiem religijnem i politycznem decydującej odtąd warstwy. Z upadaniem generalnego studyum krakowskiego synowie szlacheccy i mieszczańscy, dążący za granicę, stawali się po studyach pionie-

rami nowych idei. Nikt dotąd zaś nie dbał o narodową twórczość, a erudycya humanistyczna odgraniczała się murem łaciny od mas, żądających już nauki i, w miarę przenikającej pod wpływem Reformy świadomości złego, wypowiadających to żądanie nawet natarczywie. Ten głód wiedzy i nauki religijnej zwłaszcza czuć w słowach szlachty otaczającej ożenionego księdza Walentego z Chrzczonowa na sądzie biskupim w r. 1550 w Krakowie, o której mówi płytki zresztą Górnicki, że „pięknie mówili, a to było najczęściej w uściech, żeśmy nie uporni, chcemy, żeby nas nauczono i podług nauki sprawować się chcemy“ [1]). Tej nauki zeświecczone zupełnie duchowieństwo wyższe a ciemne niższe dać nie mogło, a dbało przeważnie o prywatne korzyści i interesy. Jego rozprzężenie moralne wzmacnia ferment powstały w dziedzinie politycznej, ferment przedstawiający szereg zaostrzających się stale zagadnień i objawiony plebiscytami wojny kokoszej i burzliwymi sejmami następnymi. Ta szlachta, której uciśnioną wolność opłakiwał naiwny syn kmiecy Janicyusz, a która jego braci przykuwała do gleby, a drugą ręką odejmowała mieszczanom prawo posiadania ziemi, żądała teraz własnej literatury i ocknienia się z martwoty średniowiecznej nie przystającej do ruchu idei, ogarniającego społeczeństwo. A dotąd istniały tylko biedne i niedołężne przeróbki rzeczy obcych średniowiecznego całkiem charakteru, choć i w nich wylewało się już niezadowolenie i pożądanie odmiany. Co znaczą bowiem wyrzekania łabędzia w Bernatowym zbiorze bajek Ezopowych na ogólną ciemnotę i prywatę możnych, patrzących jedynie swego pożytku, zdworzenie duchowieństwa, a upadek kultu religijnego [2])? To zdworzenie objawiało się w modnem hołdowaniu manii humanistycznej, które podsycał też Erazm, rozsiewający po całej Europie bogaty zasób swych myśli sofisty i skarby stylu czarującego najoświeceńszych. Erazm, to pisarz stanowiący pożyczane światło naszej literatury do połowy wieku.

Nic zresztą dziwnego, skoro — jak mówi Estreicher — każde drgnienie żywsze we Włoszech, Niemczech i Francyi kończynami dosięgało Polski, bogacącej się w pokoju i nadsłuchującej ciekawie

---

[1]) *Dzieje w koronie polskiej.* Wydanie ... J. Turowskiego. Sanok 1854, str. 23.

[2]) *Rozprawy Akad. Umiej.* Wydz. filolog. Serya II. T. XIX Kraków 1902, str. 190.

wszystkiego, co grało tem życiem gdzieindziej. A Erazm nosabiał to życie w zaraniu wieku i liczne jego przedruki wychodziły z pod pras krakowskich. Rzeczpospolita humanistyczna poczęła wciągać w siebie zaalpejskich barbarzyńców, jak zwano dumnie we Włoszech obcych, a list stał się łącznikiem między Erazmem, wiodącym humanizm europejski a najwykształceńszymi ludźmi u nas i wszędzie. W ten sposób wymieniano myśli wtedy, w ten sposób i przez dzieła Erazm nadaje kierunek myśli polskiej w pierwszem pięćdziesięcioleciu. Uczy ją być podmiotową, uczy ją obracać zgrabnie cycerońskim frazesem, uczy być dowcipną, wielostronną, wykwintną a nigdy krańcową i głęboką. Na zmysłowe natury polskie działa urok jego stylu i popycha je do studyowania tajemnic tego stylu i zaleconej przez niego greczyzny; intelligencyę pociągają przyjemnie jego poufne pogadanki i dobrane przysłowia, najgłębiej przenikają może do dusz jego wycieczki przeciw zakonom i zeświecczeniu duchowieństwa, którego tarczą ma być wiara a nie blask doczesny. Śmiech jest zaraźliwy, a ośmieszone scholastyczne subtelności upadły w oczach opinii tak, że nie podniosły się długo po tym ciosie. A jednocześnie ten sam człowiek komentował Pismo św. i Ojców Kościoła, polemizował z Lutrem, którego wystąpienie poprzedził przecież, pisał traktaty budujące, pobożne, ascetyczne. Unikając spekulacyi, ścisłych pojęć, systematyczności filozoficznej był przecież filozofem w traktowaniu rzeczy, odsuwał to, co wydało mu się nieokreślonem, rozciągłem, wieloznacznem. Nie cierpiał scholastycznego subtelizowania, chciał jakiejś prostej, pierwotnej doktryny, której dostarczy allegorycznie objaśnione Pismo św. Jako teolog, zwracał się do przeszłości, pojęć pierwotnych, prostoty form, usuwającej napływowość, faryzeizm, ustanowienia ludzkie określone jako *constitutiunculae hominum* [1]. W wierze rozstrzyga wewnętrzne uczucie a nie forma, co podniecało umysły i budziło wrzenia w głowach i naturach śmiałych i otwartych. Wszak Erazm chwali zrazu Lutra, jeszcze długo poleca zgodę, aż odgraniczywszy się od Reformy prześcigającej daleko jego rojenia, ściąga na siebie zarzut wolnomyślności i obojętności. To tylko humanistyczny, racyonalistyczny, pogański pogląd na świat i wiarę, który wszedł wraz z nim do umysłów i, choć nie pozbył się tradycyjnego dla niej szacunku,

[1] *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*. IV Band. Freiburg im Breisgau 1886, str. 736—740.

wykluczył z niej to, co było jej treścią, i starał się wytłumaczyć po ludzku i naturalnie to, co wznosi się właśnie nad ludzkie pojęcia swą nadzmysłowością, wymyka się z pod krytyki filologicznej, mówi o nieznanem i niepojętem dla ludzkiej intelligencyi.

A jednak ten człowiek koresponduje nietylko z całą katolicką Europą, ale i urabia opinią u nas, gdzie jego korespondenci Zygmunt I, duchowni Tomicki, Zebrzydowski, Krzycki, senatorowie Szydłowiecki i Kmita, możni mieszczanie Boner i Decyusz karmią się płodami tego więcej błyskotliwego niż głębokiego umysłu. Swobodne pojmowanie religii, to jego dzieło, a także optymizm, indywidualizm, skłonność do zajmowania się kwestyami religijnemi, szyderstwo i krytyka, co sprowadziło starcie między nim a Reformą bardziej dogmatyczną i surową niż on, mistyczną często i wrogą w gruncie Renesansowi, jako zaprzeczeniu wszelkiego dogmatu, wszelkiego spirytualizmu, wszelkiego boskiego początku religii. Olśniona jego wiedzą i stylem, naiwna i otwarta dusza polska nie poznała się na całem niebezpieczeństwie erazmianizmu i dlatego Zygmunt I wychwala w Erazmie męża nietylko uczonego, ale i roztropnego, nietylko nieskazitelnego, ale i *publicae tranquillitatis, concordiaeque christianae studiosissimum* [1]. A tymczasem ten spokój i zgoda, dzięki jemu właśnie, mącą się, koło Reformyześrodkowują się wszystkie umiejętności czasu, jedność katolicka rozłamuje się gruntownie. Żądania średniowiecznych legistów, marzenia mistyków, ideały hussyckie, tkwiące gdzieś w stanie szczątkowym na kresach wielkopolskich zmartwychwstają w Wittemberdze i odbijają się echem w bardziej zewnętrznie, niż duchem żyjącej Polsce. Erazmowa krytyka, humanizm zeświecczający wiedzę, rojenia mistyków dopięły celu, a uniwersytet wittemberski, stojący wedle zdania ówczesnych na kresach cywilizacyi, staje się ostoją i okopem przewrotu. Lecz, że życie narodu niemieckiego czerpało bądź co bądź swą główną treść z religii, a mistycy byli w nim najliczniejsi, więc Luter karmi się ich wiedzą więcej niż scholastyką i filozofią starożytną, przeciwstawiając pogańskiemu optymizmowi Erazma mistyczny pessymizm i przekonanie o słabości człowieka i potrzebie odmiany. On cały żyje na wewnątrz, gardzi zewnętrznością i doczesnością, walczy argumentami i satyrą, a dyskusye religijne rozpalają się jak

---

[1] *Desiderii Erasmi Roterodami Opera.* Lugduni Batavorum 1803, Tomus I, str. 9.

pożar na setki mil od Wittembergi, budzą rozdrażnienie niebywałe, wytwarzają nastrój sarkastyczny i krytyczny nawet u szczerych katolików, których niejednokrotnie dziś jeszcze pomawia się bez słuszności o sprzyjanie Reformie. Bogatsi spieszą do Wittembergi, kazania, katechizmy, biblie, postylle dostają się z rąk do rąk i u nas gdzie język niemiecki, jak wyjaśnia Kromer, znany był zwłaszcza w Wielkopolsce, a także w rojących się od obcych stolicy [1], komentuje się nowe poglądy i szerzy je mimo (co prawda rzadko wykonywanych) edyktów. Prusy się zeświecczają, rozłam staje się nieprzebyty, erazmianizm cofa się jak fala mniej gwałtowna, nazywając Reformę buntem i atakując jej doktrynę o wolnej woli. Erazm boi się niebezpieczeństwa tego buntu, a choć dotąd naginał Pismo św. do swej woli, teraz przyjmuje naukę Kościoła i przeciwstawia dyskrecyę wzburzonym namiętnościom tłumów. Zygmuntowi I doradza mądrość i stałość gardzącą niepokojem i odmianą i uroczyście głosi światu, że szukający prawdziwego spokoju, winni nie schodzić z świętej góry Boga, na której zbudowano Kościół.

Argument słaby, ale przekonywający wielu. Podzielał go pewnie Krzycki, upojony pochwałami Erazma dla swego stylu listowego, pełnego erudycyi, życia i prostoty, dla swych wierszy i mów wzniosłych i wytwornych, podzielał Tomicki, ceniący nad wszystko wczasy uczone, podzielali pewnie mądry Seweryn Bonar i erudyt Decyusz. Działa argumentacya Erazmowa lepiej, niż surowe edykta królewskie i powstrzymuje otwarte przyznawanie się do nowych poglądów Lutra, a wkrótce Kalwina, co wstrzymuje wybuch Reformy o lat kilkadziesiąt, pod bnie jak w Szkocyi. W r. 1530 list otwarty przeciw Reformie, ogłoszony przez Erazma, potępił scholastykę, o której wątpić nie jest rzeczą niepobożną, ale stanął w obronie dogmatów. Na heretyków mieczem jest słowo Boże, herezyą nie jest jednak to, co stwierdza naturę Boga i takiż charakter Pisma św. Tylko przeciw bluźnierstwu trzeba stosować kary świeckie i wtedy surowość książąt jest usprawiedliwioną. W pogaństwie było już dużo zabobonów, a tłum nie dał się prowadzić filozofii, więc dziś tylko naprawa wewnętrzna może naprawić złe. Wedle Erazma, Luter nie oczyszcza religii, ale niszczy ją i zmierza do moralnej anarchii. Zamiast jarzma ludzkiego stwarza djabelskie, zamiast sądownictwa duchownego władzę świecką, zamiast

[1] *Polonia*. Wydanie dr. W. Czermaka Kraków 1901, str. 40

wiary niewiarę, zamiast niedbałości duchownych zdradę i złość. Nie poprawiły się obyczaje, rozpanoszyły się bezbożność i epikureizm, przeciw którym staje do walki on, filolog, teolog, satyryk Erazm [1]. Blask frazesów Erazmowej odezwy zakrywał jednak cały jej wewnętrzny sceptycyzm i próżnię. Wynikało z niej dowodnie, że filozofia jest dla mądrych, dla prostaków religia, ale jakaś bezdogmatyczna, oczyszczona z wtrętów jak tekst starożytny, nie negująca podstawy wiary, a zresztą rozprawiająca swobodnie o wszystkiem, co wyda się dodatkiem i naleciałością. Ale to właśnie sądziła, że czyni, Reforma, i słowa Erazmowe musiały spotkać się z uznaniem nietylko wychowanego na nim starszego pokolenia, ale i tego, które dorastało w kraju i zagranicą, by wystąpić niebawem publicznie. Dzieje duszy takiego Frycza to właśnie potwierdzenie tezy; to symbol młodego Polaka, który powołuje się na Erazma, gdy mu zarzucano zdania heretyckie. Wystąpienie Lutra budzi w tym człowieku miękkim i podatnym na wpływy zewnętrzne odzew silny; jak inni, młodzi wtedy, rzuca się skwapliwie do nowości, choć trudno mu zrazu odrzucić od siebie to, co, jak mówi, wyssał z mlekiem matki. Rozczytawszy się jednak w reformatorach zrazu w Krakowie, potem w Wittemberdze, gdzie bawi wielu synów magnackich i szlacheckich, zdobyty jest dla Reformy na zawsze, a Melanchton dla niego jest stale powagą, a jeszcze bardziej Kalwin *summus et singularis vir*, który jeden wyjaśnia prawdziwą wiarę usprawiedliwiającą i o sprawach doczesnych równie trafnie radzi [2]).

Nie było jeszcze jawnego oderwania się od Kościoła, do którego przykuwały więzy choćby materyalne, ale chwiejność, stanowiąca cechę przeważnej części starszego i młodszego pokolenia, erazmianizm jednem słowem, nie zrywający z niczem, ale odzywający się z propozycyami wręcz przeciwnemi dotychczasowemu stanowi rzeczy w Kościele. Jedni potępią tylko celibat, drudzy dogmata, trzeci posuną się jeszcze dalej, jak ten sam Frycz, którego stosunek z możną rodziną Łaskich, a zwłaszcza przyszłym reformatorem Janem, nie jest bez znaczenia. Oni wszyscy są erazmiańczykami, oni ujmują w ręce sprawę, która wobec surowych

[1]) *Epistola D. Erasmi Roterodami* contra quosdam qui se falso iactant Evangelicos 1530. Apud Regiam Cracoviam.

[2]) *A. Fricii Modrevii Commentariorum de Republica Emendanda* libri quinque. Basileae 1553, str. 239.

edyktów dojrzewa tajnie i skrycie. Zrazu zdaje się w tej grze przeważać żywioł mieszczański, a szlachta jest niby obca wszystkiemu i na sejmach głucho o Reformie, choć Łaski za granicą gotuje się już do zawodu. Do kraju przynoszą zwolna nowe poglądy wittemberczycy, niemieccy kupcy tak liczni w Krakowie prócz Włochów, ale na wierzch nie wydobywa się nic. Potężna bankierska rodzina Bonarów, trzęsąca finansami kraju tem łatwiej, że do egzekucyi praw i stanowczej przewagi szlachty jest jeszcze daleko, okrywa tę jakby podziemną robotę. Czyżby szlachta patrzyła z lekceważeniem na mieszczańską religię? Być może, skoro kłuło ją w oczy bogactwo spolszczonych dopiero mieszczan. A oni panują przecież nad nią kulturą, kryją, jak Seweryn Bonar pożerający nowe dzieła, w swych pałacach własne księgozbiory, utrzymują stosunki z humanistami zagranicznymi i gromadzą ich koło siebie mnóstwo jako mecenasi [1]. Potrzeby literatury narodowej nie odczuwają, gdyż zbyt bliską im jeszcze obczyzna, ale u Seweryna, w willi w Balicach, widnieje już pewnie zbiór dzieł Erazmowych, pisma Melanchtona i Kalwina. Być uczniem Erazmowym uważano za zaszczyt, do niego dążą jak do mentora młodzi, natrafiając po drodze na ogniska Reformy, Strassburg, Zurych, Genewę. Humanizm kwitnie bujnie nad Wisłą i uprawia nie tylko łacinę, ale i greczyznę, jak ów odkryty przez prof. Morawskiego Wacław z Hirszberga, starszy Trzecieski i inni. Oni jeszcze chwiejni niezawodnie, ich synowie, jak i wielu za ich przykładem i stojący z nimi w stosunkach mieszczanie, szlachta, duchowni stoczą już wstępny bój w obronie Reformy. Tak dzieje się z młodem pokoleniem Bonarów, młodszym Trzecieskim, Fryczem, synami Decyusza. Jak starsze pokolenie, jest Decyusz pewnie tylko chwiejny, choć wszechstronnie uzdolniony, wyjątkowo czynny, ogromnie oczytany, co świadczy o potędze tego mieszczaństwa bogatego materyalnie i wpływowego nawet w dziedzinie umysłowej. W swym renesansowym pałacyku na Woli gromadzi bibliotekę klassyków, obok których świecą Erazm, Melanchton, Bullinger, dzieła Kalwina. Pierwszy to ślad jego u nas, a choć prof. Hirszberg wątpi o jego skłonności do Reformy, człowiek, którego na lat dwadzieścia przed zgonem posądzano o sprzyjanie Reformie, nie jest pewnie obcy doktrynom szwajcarskim. Ustęp z jego kroniki zwięzły, ale charakterystyczny, zdawałby się

[1] *Rocznik krakowski*. T. VII. Kraków 1905, str. 109.

świadczyć o tem, a wiersz młodszego Trzecieskiego dodaje tylko nowy argument:

> Antiqua praisignis homo virtute, fideque
> Nam vero has dotes saecula nostra ferunt [1]

A w spisie zwolenników Reformy zamieszcza i jego nazwisko.

Najbliższym jednak kalwinizmowi w tem czwartem dziesięcioleciu wieku jest Łaski. Innych jego śladów nie ma i być nie może, gdyż ponowne i znacznie przerobione wydanie głównego dzieła Kalwina sięga dopiero r. 1539, gdy po powrocie z Strassburga władza i rozgłos jego w Genewie ustaliły się ostatecznie. Stwierdza to zresztą i historyk Reformy Krasiński, zaznaczający wbrew zdaniu wytrawnego znawcy tego czasu prof. Kubali, że z wyjątkiem niektórych wypadków ogół nie miał określonych przekonań [2]. Ruch polityczny wśród szlachty był zresztą wtedy zbyt napięty, a sejmiki nadto burzliwe, by sprawy religijne mogły pochłonąć całkowicie uwagę. Stały naprzeciw siebie nieprzyjaźnie dwie potęgi dbające rzekomo każda o nienaruszalność władzy królewskiej, a w istocie o interesa jednej warstwy lub jednostek. Z targ szlachty z senatem, w którym rej wodzili duchowni posiadający najpotężniejsze środki materyalne i moralne, a używający ich źle i ku zgorszeniu najuczciwszych, rozpalał już antagonizm międzystanowy, który wybuchnie jednak, dzięki Reformie, w całej grozie dopiero około połowy wieku. Teraz ani humanizm nie przygotował do krytyki dostatecznie umysłów, ani starsze pokolenie nie czuło w sobie tyle inicyatywy i temperamentu, by zbliżyć kraj pod względem wewnętrznej organizacyi do państw zachodnich i wydobyć społeczeństwo z więzów średniowiecznego ustroju. Potrzeba było wittemberczyków, by, jak Orzechowski, ognistemi mowami objawić zepsucie kleru i obudzić śpiące niechęci przeciw sądownictwu duchownemu; kalwinizm miał tylko skorzystać z zatargu wywołanego przez księdza demagoga i w mętnej wodzie dokonać połowu niebywałego. Szlachta miała dotąd zabezpieczone materyalne korzyści, brakło jej politycznych. Zapanowała nad nieherbowymi, cieżyli jej król i panowie. Kromer opłakuje wprawdzie gorzko upadek potęgi duchow-

[1] *A. Tricesii equitis poloni Epigrammatum liber secundus, epithaphium Decii.*

[2] *Zarys dziejów powstania i upadku reformacyi w Polsce* hr. W. Krasińskiego. Warszawa 1903. T. I, str. 98.

nej, wzrosłej z pobożności wieków i nie żałuje cycerońskich frazesów [1], by użalić się nad utratą sądownictwa duchownego, ale nie wie, że podobny ustrój nie odpowiadał koniecznej przemianie społecznej w państwie. Z dostatkiem materyalnym i rosnącą świadomością polityczną podobne stosunki sprzykrzyły się nawet najpoważniejszym, jak Tarnowski, więc pękły zużyte formy i wyzwolenie warstwy szlacheckiej z pod przewagi senatu sprowadziło też rozwój literatury narodowej, odpowiadającej potrzebom ogółu nie obeznanego z łaciną. Przodują w tym ruchu politycznym nawet rody większe, jak Zborowscy, żądający od duchowieństwa ponoszenia ciężarów ogólnych na sejmie z r. 1535. To już znak wybuchu, który utai się jeszcze lat dziesięć, by trysnąć całą siłą i dowód, że reformatorskie idee przeszły w głowy szlacheckie, że jak mówi prof. Lubowicz, ruch religijny będzie przedłużeniem politycznego [2]).

Kalwinizm był zresztą nauką zbyt krańcową, by ogarnął mało przygotowanych i dostępnych jego ideom. Nie przechyla się długo na jego stronę Modrzewski, tem mniej inni dotknięci erazmianizmem i wielbiciele nowinek. Tego dokonał po części Łaski postawiony w innych warunkach, niż ówcześni i jak Łascy w ogóle, w gruncie ambitni i rojący najśmielsze plany. Humanista to, jak Kalwin, i wychowany w najświetniejszych stolicach humanizmu, jak Bolonia, Paryż, Bazylea. Dziwny człowiek, osobna intelligencya, rzadka też wytrwałość i nastrój duszy, które dają mu piętno odrębne i wznoszą wysoko nad resztę. Obcy jak Bartels, Dalton, Kuyper, Pascal, nie znajdowali cieniów w tej postaci; swoi, jak Kubala, Brückner, mówią o nim z zachwytem niekłamanym, a często entuzyastycznie. Czyżby odległość czasu wyznaczyła rysy tego człowieka, czyżby czar właściwy tej epoceześrodkował się właśnie koło tego reformatora? Wszak wielu mamy wtedy ludzi oddanych ruchowi, ale żaden nie uważał go tak wyłącznie za swe powołanie, żaden nie poświęcił się mu tak bezwzględnie, żaden nie był tak intelligentnym, nie wyłączając Reja lub Wolana, innych podpór kalwinizmu polskiego. Takich ludzi jak on nie ma u nas więcej, tak jak mało jest humanistów poza Włochami. A przecież był on jednocześnie humanistą, ale nie jednostronnym i zakochanym w starożytności do nadmiaru. Dla

[1]) *Polonia*, str. 106—109.
[2]) J. Lubowicz: *Istoria reformacii w Polszie*. W Warszawie str. 46—54.

niego jest ona tylko narzędziem kształcącem umysł, nie życia pierwiastkiem, nie krainą marzeń, nie ideałem. Chrześcijaństwo go ukształciło i nie udaje on ani rzymskiego obywatela, ani nie popisuje się fałszywemi blaskami stylu, ani nie odzywa sentencyonalnie, jak wielu wtedy. Śmiesznem wydaje się dziś owo dostosowywanie ówczesności do wzorów rzymskich: tej donkichoteryi uniknęła większość kalwinów, bo inna była ich sfera myśli, mniej oszukiwano siebie i drugich, a więcej miano czucia dla ziemi i jej potrzeb.

Łaski jest niewątpliwie od młodości umysłem trzeźwym i obojętnym na to, co w humanizmie było sztucznością, pozą, marzycielstwem i zabawką. Szuka w starożytności nauki moralnej, jak Enea Silvio, którego czyta w Bolonii wraz z towarzyszami studyów, Radziwiłłami i więcej przykłada wagi do myśli, niż do techniki i ozdobności stylu. Erazmianizm też nie przystawał do tej natury prostej i poważnej i rzecz dziwna, mimo ścisłej przyjaźni z mistrzem, nie ma w nim bazylejskiego szyderstwa i formalnej doskonałości stylu takiego Orzechowskiego. Najmniej to literacki talent, najwięcej opozycyonista wrogi przesadzonemu kultowi cyceronianizmu nie słowem, ale czynem i praktyką. Jest miłośnikiem antyku, ale jako w erudycie i filologu, w tej duszy wstaje inne światło i rozlewa się w niej tak, że zobojętnia tamten prąd, choć go nie unicestwia. Przeznaczono go do stanu duchownego, więc nie opiera się temu, a błyszcząca świetność dworu stryja prymasa ani go nie olśniewa, ani nie wabi nadzieją przyszłego panowania. Łatwo opanował łacinę i mówi nią może swobodniej, niż po polsku, czytuje filozofów. Erazm zachęcił go pewnie do teologii i wciągnął w wir chyba najpotężniejszy wtedy. Humaniści żyli czasem pracowicie i mieli wyrobione poczucie indywidualne, a zarazem dumę wydobytą ze znajomości przeszłości. Humanizm zaś obcym był masie duchowieństwa i stąd rozłam datujący się od wieków średnich i zaostrzający się w chwili, gdy pierwszy stał się głównym kierunkiem przygłuszonym dopiero Reformą. We Włoszech czyta Łaski pewnie facecye Poggia i utwierdza się tylko w niechęci do warstwy, od której odbiegł właśnie kulturą, a której miał być członkiem. W owym czasie nawet kardynałowie przebaczali humanistom podobne wycieczki, nie gardził przytykami duchownym hetman Tarnowski, więc i próg przekroczony, a dalsze stopnie były łatwiejsze. Wiadomo, jak silny wpływ na sprawy państwa mieli legiści, opanowane były nimi uniwersytety, a zwłaszcza Bolonia, a choć nauka sama popadała już w pedantyzm

i trac la własność życiodawczą, rozszerzała przecież horyzont i wprowadzała młody umysł w krainę daleką od kanonicznych sankcyi. W teologii przeważały formalizm i nieskończone glossy, w filozofii subtelności scholastyczne, które jasny i sceptyczny umysł Erazmowy rozwiał szybko w głowie Łaskiego chwalonego przez mentora bolońskiego jako najwyższej cnoty chłopię. Ma on stałość i surowość ducha przyznaną mu słusznie przez Daltona, towarzysze boją się go i czczą jako niedościgniony wzór. Z zapałem pochłania teraz przyszły reformator wydanie starożytnych i biblię Erazma; to, co tamten traktuje z humorem i oportunizmem, on bierze sercem i namiętnością, a po powrocie do kraju obcym już jest temu, co widzi około siebie i nadsłuchuje uważnie tego, co płynie z Wittembergi.

Beneficya napływają, sekretaryat królewski zwiastuje, że po nim przyjdą mu w udziale inne urzędy świeckie, ale Łaskiego ciągnie do Włoch, do Bazylei, gdzie spotyka Farela. Spotkanie znaczące i nie bez wpływu tem bardziej, że znał już młody niezawodnie pisma reformatorów wittemberskich i szwajcarskich. Zawadza o Paryż, gdzie Reforma jest już modną w kołach dworskich i stanowi igraszkę raczej niż rzecz poważną, ale osobistość Farela wyryła się pewnie mocno w jego wyobraźni i musiała przeciwdziałać erazmianizmowi. Wszak wtedy Farel wołał o zgodę wśród reformatorów, wszak wtedy spierał się z Erazmem, a za sobą wiódł gromady dzieci i głosił wiarę usprawiedliwiającą z fanatyzmem bezprzykładnym. To postać, której rozmiary imponują młodemu, a której nastrój udziela się tem łatwiej, im więcej erazmianizm oddalił go od ortodoksyi i wprowadził na drogę znaną tylko najwyżej oświeconym w jego kraju. Nim zetknął się z Kalwinem, owiał go prąd, w którym tkwiły pierwiastki genewskie nie uporządkowane tylko w jedną doktrynę. Od Farela przejął pewną niechęć do nauki urzędowej do hierarchii i Rzymu, a że Farel umiał porwać dla swych idei, świadczy przykład Vireta. Farel nie rozumiał słabości, przerażał gwałtownością spokojnego i sceptycznego Erazma, więc dwudziestoczteroletni Polak zapłonie pewnie żywiej dla idei reformacyjnych, niż jego mistrz i użyje darów i wiadomości nabytych dla tego samego zadania. Łączyły go zresztą z Farelem zamiłowania humanistyczne, zbliżały może instynkty karności i surowości, jednoczyły namiętność wiedzy i charakter poważny i unikający wesołego towarzystwa, ulubionego ogółowi humanistów i erazmiańczyków.

I Łaski poczuł w sobie nerwową odwagę ludzi spokojnych, ale przekonanych. Będzie chciał tego spokoju zawsze, ale życie przejdzie mu na walkach i włóczęgach, aż wyczerpie się do dna, nim go osiągnie. Mniej wymowny niż Farel i Kalwin, będzie miał łatwość dydaktyczną i zręczność operowania abstrakcyami; waha się rzadko i rozumuje kategorycznie, jako pierwszy teolog i polemista polskiej Reformy z jej okresu bohaterskiego. Czyżby marzył już wtedy o odegraniu roli reformatora? Niewątpliwie, gdyż francuska Reforma mogła się przemienić łatwo w zwycięstwa feudalizmu, polska w utraconą po części przewagę senatu nad burzliwą i nieokiełzaną szlachtą. A on był z rodu, który dawno już wzbił się nad średniość i dobijał znaczenia europejskiego. Około niego wrzało od dysput w Bazylei, Bernie, Zurychu, Genewie, a on chciał zgody roztropnej i praktycznej, co udałoby się tylko przy obopólnych ustępstwach. Już Erazm natchnął mu pewnie tę myśl, w Paryżu utwierdza się w niej tylko, gdyż tu herezya, niezależność, bunt, wisiały niejako w powietrzu i Pismem św. zajmowano się jak tekstem świeckim zwłaszcza wśród humanistów. Sorboniści byli w pogardzie, a intellektualizm przeważał w życiu kół oświeconych i wolnomyślnych, jak nigdy przedtem. Ale u Małgorzaty z Nawarry i jej dworu, u erudytów, jak Budé i poetów, jak Marot, Reforma była sprawą ich głowy; u Łaskiego stała się namiętnością pochłaniającą go życie całe. Ruch był jeszcze w swym zarodzie, więc zrazu poglądy te miały charakter erudycyjny, namiętność kryła się pod żądzą wiedzy. Sam Erazm, gdy Łaski raz wtóry zjawi się w Bazylei, ma dla niego tylko uwielbienie jako dla najlepszego wychowanka i zachęca go do studyów teologicznych w duchu swej metody.

Nic dziwnego tedy, że Łaski wyzna kiedyś w liście do Bullingera, że Erazm mu *autor fuit, ut animum ad sacra adiicerem, imo vero ille primus me in vera religione instituere coepit*[1]). Przedtem był, jak powiada sam, tylko znakomitym i utytułowanym faryzejczykiem, którego od dziecka popsuto beneficyami, nim Erazm uczynił go nauki ewangelicznej objawicielem. Wiemy tedy, skąd poszła u nas Reforma i kto był jej przodownikiem. Od Erazma przejął, jak całe młodsze pokolenie, nienawiść do scholastyki, od Erazma miłość do studyów klassycznych i komentowania Pisma

[1]) *Joannis a Lasco Opera.* T. II. Amstelodami Hagae Comitum. 1866. str. 569.

św., ale gdy mistrz był naturą zmienną i oportunistyczną do głębi, uczeń dziwi spokojem i stałością. Obaj mają gorączkę wiedzy, obaj chcą odmiany, ale nie doprowadzającej do walki i rozłamu. I dlatego mistrz pokochał poważnego ucznia, który miał kiedyś zakupić jego bibliotekę, a teraz okazywał umiarkowanie i spokój nieocenione wtedy i nieznane. Jako humaniści, pojmują inaczej niż Luter tekst biblijny, nie lubią w interpretacyi nic mistycznego i nieokreślonego, cenią komentowanie filologiczne, krytykę ścisłą, wywody proste. Obaj dążą, jak w filologii, do czystej doktryny wydobytej z tekstu i nie chcieliby sekciarstwa, choć je wywołują. Erazm widzi z obawą, że luteranizm zwraca się przeciw niemu i dlatego gromi go w tych latach właśnie, co wstrzymuje niewątpliwie Łaskiego od otwartego wystąpienia i usposabia do czekania, rychło położenie się wyjaśni. Luter głosi zależność wolnej woli, potęgę szatana nad człowiekiem, moc grzechu pierworodnego. Erazm podkreśla wewnętrzną dobroć natury ludzkiej, możność usprawiedliwienia się mimo boskiego przedwidzenia i lekceważy ceremoniał bez wewnętrznego uświęcenia, więc Łaski chwieje się i gdy wróci do domu, czyta chciwie całą polemikę, o którą trudno mu oddalonemu od Krakowa, gdzie śledzą ją erazmiańczycy. Więc w r. 1524 prosi wrocławskiego teologa Hessusa [1], by mu wszystkiego dostarczył, co wyjdzie nowego z rąk Erazma lub Lutra. Dowodzi to, że z całem gronem reformatorów był już w stosunkach, bo Hessus znanym jest od Wittembergi do Paryża i Genewy i więcej zbliżonym jest do zwinglianizmu niż ktokolwiek. A Łaski, jako wychowanek Bazylei i przyjaciel Farela, zapowiada niejako, że nie tylko on ale i Polska, po której krążą już wieści, że dziekan gnieźnieński skłania się do herezyi, a która ujrzy w nim wkrótce wielkiego męża Reformy, pójdzie za Kalwinem. Wtedy mógł jeszcze wyrzekać się herezyi, gdyż w myśl Erazma pragnął pewnie załatwić spór przez Kościół i w Kościele, ale nigdy później. Sam Erazm chwali w liście do Zygmunta I jego dobroć i cnoty znane mu nie tylko ze sławy, ale też *ex ornatissimi viri Joannis a Lasco tum colloquio tum litteris*. Pragnie spokoju i opuści chętnie świat, gdy taki monarcha panuje, monarcha znany z miłości ojczyzny i dbałości o religię, czego dowodzi świeże przytłumienie herezyi w Prusiech. Reforma sprawiła wtargnięcie Turków, w postępowaniu z nią trzeba dbać o pożytek państwa, a nie o inne względy.

[1] Tamże, str. 547.

Co myślał o tem Łaski, wiedzący dobrze, kto tę ostatnią wywołał? On, mecenas humanistów i przyjaciel reformatorów, miał jak wszyscy wtedy, przeważnie religijność szczerą i mocną, w przełomie trudno było mu pozostać obojętnym widzem, a i chęć czynu wrodzona Łaskim, oraz nieco ambicyi zawiodły go na drogę niebezpieczną i zdradziecką.

Chwila decydująca stawała się bliską i Reforma czyniła teraz nieoczekiwane postępy, wywołując wrzenie podważające w posadach środek Europy. Już nie o lawirowanie, jak mówi prof. Bezold [1]), koło prawd religii, ale otwartą herezyą, zerwanie, stworzenie wyznania, może nawet nowego ustroju społecznego szło reformatorowi wittemberskiemu, któremu brakło tylko organizacyjnego talentu Kalwina. Wstawał groźny ruch tłumów ludowych, a znaczenie polityczne Lutra w tym przewrocie było żadne. Tem silniej wkorzeniała się władza świecka, której zeświecczenie dóbr i państw duchownych dodało nowej siły. Oddzielenie świeckiej i duchownej sfery następowało zupełne i w tym względzie kalwinizm miał pójść wprost przeciwną drogą. Idealistycznego, mistycznego, oderwanego od praktyki życia pierwiastku brakło już Zwinglemu; górował bowiem w szwajcarskim ruchu idącym od Zwinglego erazmianizm niezależny od Wittembergi, a przybierający też wybitny charakter polityczny. Religia i polityka zlały się tu bowiem, rezygnacya i cierpliwość polecane przez Lutra, odrzucona tutaj odrazu. Więc republikanizm kantonalny rozszerzał się szybko tam, gdzie dotąd nie dotarł i rozlewał się szeroko za granice kraju gór. W ten sposób absolutyzm świecki i teokratyzm republikański brały się za bary w środku kontynentu i stawały do walki, w której nie brakło wszelkiego rodzaju odcieni pojęć, począwszy od radykalnych nowochrzczeńców do spokojnych i ascetycznych Braci Czeskich, a rozłam między luteranizmem, a zwinglianizmem, z którego wypłynie w kolejnej ewolucyi kalwinizm, stawał się wybitny i niezapełniony mimo nieustannych prób zbliżenia teologów niemieckich i szwajcarskich. Aż dotąd utrzymywała się nadzieja, że przyszły sobór załatwi spory, teraz Reforma po okresie zamętu stężała i wystąpiła w ziemi gór pod formą kalwinizmu. Faguet nazywa ten objaw wkroczeniem ducha francuskiego do protestantyzmu, będącego dotąd raczej wystąpieniem przeciw nadużyciom zbyt prawdziwym, nawet

[1]) *Geschichte der Deutschen Reformation.* Berlin 1886, str. 316—399.

wedle przyznania Bossueta. Ani mistycyzm to jednak, jak sądzi krytyk, ani inna przyczyna bardziej drugorzędnej wartości, ale sceptycyzm humanistyczny Erazma oczyścił religią tak, że nie zostało z niej nic prawie prócz moralności. Chcąc odświeccczyć religię, Erazm dał ją sam w ręce doktorów genewskich, rzekomo natchnionych przez Boga i filologicznie na wzór bazylejskiego humanisty objaśniających tekst biblijny.

Co myśli o tem Łaski, skoro dzieło Kalwina, drażniące jego smak humanisty swą poprawnością i czystością stylu kryjącego radykalizm teologiczny, znalazło się przed nim? Egzegeza Kalwina, to przecież krytyka filologiczna docierająca do czystego tekstu, którą znał wybornie dziekan gnieźnieński, poszukiwacz rękopisów i miłośnik starożytnych, a teraz wahający się w wyborze doktryn archidyakon warszawski i, dzięki usługom wyświadczonym przez brata Hieronima Zapolyi, biskup weszprimski. Koresponduje z Melanchtonem, którego uwielbia talent i erudycyą wraz z młodszym Trzecieskim, a choć, siedząc w Kesmarku, służy tylko polityce brata, śledzi czujnie ruch idei reformatorskich. Decyuszowi zwierza się, że w zgodę wyznań nie wierzy, mimo starań Erazmowych i nigdy nie wierzył; od życia dworskiego stroni starannie, gdyż, jak pisze do Bonara udawać nie umie, pochlebiać nie może, układać twarzy do czyjej miny i na dworze, lub w stanie duchownym trwać nie potrafi [1]). Humanista w nim siedzi, bo nawet w smutku wywołanym uwięzieniem brata przez Zapolyę nie zapomina w liście do Bony cytować Aulusa Gelliusa, ale i duch dumny i awanturniczy. Kalwin zwracał się jednak przeciw Renesansowi, który rozgrzeszał swych zwolenników od wszystkiego, więc i on zwolna odłącza się od niego, nazywając wolnomyślność i optymizm złem wbrew Erazmowi i jego szkole. Wiara jest światłem i regułą, naturalizm humanistów zbrodnią; doktryna pokory, to kalwinizm; wyrzeczenie się wszystkiego ziemskiego i poddanie jednej myśli zbawienia, to cel bytu. Więc i kraj własny staje mu się mniej drogi, opuszcza widoki na biskupstwo, dochody, znaczenie, blask i idzie na tułaczkę, żałowany przez Zygmunta I i odwoływany listami, jak sam pisze w liście do jego następcy. Był właśnie w sile wieku, gdyż w r. 1538 przedstawiał piękny typ fizyczny i intellektualny wieku. Wysokie czoło, regularne rysy, głębokie spojrzenie, powaga oblicza kryły

[1]) *Lasciana* nebst den ältesten ewang. Synodalprotokollen Polens., Berlin 1898, str. 175—176 i następne.

rozum i wolę rzadką, która wiodła go do Niemiec Południowych, gdzie w Strassburgu, wygnany na chwilę z Genewy, Kalwin głosi już nową doktrynę. Zwinglianizm dawno już przeniknął do Frankfurtu nad Menem, kędy Łaski osiadł na razie, a Melanchton zupełnie był zrozpaczył o możliwości zgody z szwajcarskim radykalizmem mającym innego ducha niż niemiecki. Oddany poważnym studyom to w Frankfurcie, to znów w Löwen lub w fryzyjskiem Emden, związany stosunkami z mnóstwem przyjaciół i już żonaty, lgnie do obczyzny i do poglądów szwajcarskich, gdyż i o Lutrze za przykładem Erazma odzywa się z lekceważeniem i stawia nad niego Melanchtona, a w sporze zajmuje stanowisko bliskie Szwajcaryi. Miłość braterska sprowadza go raz jeszcze do kraju, gdzie udziela swych poglądów zapewne Decyuszowi, Bonarowi i uważającemu go za przewodnika Fryczowi, a po śmierci brata i złożeniu niezrozumiałego pod żadnym względem wyrzeczenia się herezyi, wraca do Emden.

Czyżby wierzył jeszcze w możność zgody, skoro wnet oświadcza, że zaczyna nowy tryb życia? Chyba nie, ale komedya, jak ją określa słusznie prof. Brückner, byłaby brzydką, gdyby dyktowały ją względy materyalne. Tych nie było, więc i jej znaczenie maleje, ale nie znika. A w Emden stosuje teraz ducha szwajcarskich idei i objąwszy nadzór duchowny nad zborami fryzyjskimi, występuje już jako teolog sławiony szeroko. Że stoi po stronie Szwajcarów, dowodzi *Epistola de Coena* z r. 1544, opierająca się na tekście biblijnym, który wszystkie zamieszki sumienia zwalczyć i uspokoić winien. Operuje tu argumentami szwajcarskimi mimo, że podkreśla swą od nich niezależność [1]). To samo widać i w innych pracach dogmatycznych tych lat, zgodnych zwłaszcza w kwestyi dzielącej obie sekty, odpierających teorye nowochrzczeńców, streszczających doktrynę szwajcarską o transubstancyacyi, pchających wpatrzonych w niego ziomków do przyjęcia wyznania znienawidzonego przez Wittembergę. Łaski stawał się odtąd apostołem, powagą, bohaterem sprawy, dumą tajnie przechylających się do Szwajcarów zwolenników Reformy, którzy kupią się koło Bonarów i Decyuszów. Stawał się dumą, zwłaszcza od chwili powołania go do Anglii, gdzie współdziała z Cranmerem i staje się z każdą chwilą bardziej stanowczym i mimo słabnącego zdrowia, energicznym i krańcowym. Dowodzi

[1]) *Joannis a Lasco Opera,* T. I, str. 557—272

tego list, w którym, zabraniając Fryzom uczęszczania na katolickie nabożeństwa, posługuje się poglądami genewskimi i raz pierwszy wymienia nazwisko reformatora. Stosunki z Bullingerem w Zurychu, Bucerem w Strassburgu zacieśniły się, ceniono wszędzie jego erudycyę biblijną, spokojną, rozważną, systematyczną i zbliżoną zupełnie duchem do Genewy. Od niej przejął poczucie potrzeby organizacyi, na wzór tamtej urządzał stosunki fryzyjskie, zaprowadzał karność i nadzór moralny. Zauważył to już Dalton i tak zwana cenzura obyczajów wskazuje na związek Emdenu z Genewą. Łaski jest łagodniejszy, bardziej ludzki i przystępny, ale obaj z Kalwinem mają jakiś rodzaj namaszczenia, oddania swemu powołaniu, wytrwałość mimo piętrzących się przeszkód i podziw jeden dla drugiego, czego dowodzi współczesna dedykacya katechizmu fryzyjskiemu zborowi. Obaj marzą o społeczeństwie, któreby stało bezpośrednio pod samowładnym rządem Boga; jedność religijna oparta na wyznaniu wiary, radzie kaznodziejów, szkołach znacznie podniesionych tu i tam wykazują, że obaj byli teologami, ale i organizatorami o wyrobionym zmyśle porządku i praktyczności. Obaj mają przed oczyma teokracyę biblijną, a rząd polityczny w Emden pozostaje od duchownego w widocznej zależności. Prawo wyklęcia opornych z gminy istnieje tu i tam, a było ono niezbędne z powodu napływu wychodźców, jak również kontrola nad ministrami, wykonywana przez zgromadzenie. Znać tu dyscyplinę Kalwina, to jest posłuszeństwo i poddanie urzędowi w zakresie cywilnym, niezależność i wolność ministrów w zakresie duchownym.

Tęsknota do kraju nie jadła reformatora mimo zapewnienia Pascala. Miał oddanych sobie przyjaciół jak Hardenberg lub Utenhove, przyjaźń władczyni Emdenu, szacunek reformatorów widzących w nim niejako wysłańca Zygmunta I w obozie Reformy. W Polsce przykład jego działał suggestywnie, skoro katolik Orzechowski powołuje się na niego w liście do Zaleskiego, a inni tem chętniej [1]). On tymczasem bolał nad ubytkiem Erazma i brata Hieronima, po którego śmierci dopiero opuścił kraj, cieszył się natomiast niezmierną sympatyą Melanchtona, popularnego też u nas niesłychanie. Myśl jego postępuje też równolegle z ideami Kalwina, którego każde dzieło wita z zajęciem. A ponieważ wskutek interimu położenie Reformy w Niemczech stało się nieznośnem, więc na prośby

---

[1]) *Orichoviana*. Ed. Dr. Joseph Korzeniowski. Cracoviae 1891, str. 60.

Cranmera rusza do Londynu, gdzie oczekują i innych reformatorów mających uspokoić wewnętrzne waśnie, a nawet widzianoby chętnie Kalwina, gdyby nie był Francuzem. Ale w Łaskim budzi się przecież tęsknota, Londyn uważa za miejsce wygnania, skąd powróciłby chętnie do kraju. Cranmer układa jednak wyznanie angielskie i komitet z trzynastu teologów wydaje właśnie liturgię anglikańską, która usunęła z rytuału łacinę. Że przenikła ona doktryną kalwińską, dzieło to Łaskiego. Łączyła go z Cranmerem erudycya i pewna otwartość charakteru; natomiast Latimer prosty i rubaszny unosi się wprost nad Polakiem i z zwykłą mu lapidarnością stylu wyznaje, że gdyby było więcej takich ludzi jak on, byłby to sposób zabezpieczenia pomyślności świata. I praca dla obcych trwa lata, przysparzając Polakowi sławę i pamięć wśród nich, ale odbierając mu resztki nadszarpanego już na Węgrzech zdrowia. Może było w nim nieco Hieronimowej energii, dumy, awanturniczości, ale i szlachetności, żądzy czynienia lepiej ludziom, bo przecież od Hieronima wywodzi się z swym pierwszym traktatem politycznym o karze na mężobójstwo Frycz. Że zależność od Kalwina była wreszcie na każdym kroku, świadczy nie tylko charakter ustalonego wyznania angielskiego, ale i słowa zwrócone do genewskiego reformatora z Windsoru. „Ponieważ wszystko tedy wedle mej rady się dzieje — pisze Łaski 14 Grudnia 1548 r. — chciałbym, byś był przekonanym, iż niczego więcej od ciebie nie żądam, nic mnie milej nie obejdzie, jak gdy wszystkiemi twemi radami i pomocami, jak tego sprawy wymagają, będziesz mi służył [1]). Fatalizm ścigał jednak Łaskich na Węgrzech i w Anglii. Zmiana tronu wystarcza, by Cranmer poniósł śmierć, a Łaski, zmuszony do ucieczki na nędznym statku, chronił się z tłumem wygnańców do Danii.

Wrażenie musiało być straszne i w całym świecie reformacyjnym opowiadano sobie wnet legendy o odysei barona polskiego. Możnaby o niej powtórzyć słowa nieznanego poety reformacyjnego odnoszące się do brata reformatora [2]), że

Wiele ta łodzia po świata pływała
A sam to Bóg wie, kędy niebywała,

póki nie osiadła na polskim lądzie. Bo i w Danii luteranizm nie-

---

[1]) *J. a Lasco Opera*, T. II. str. 620.

[2]) *Biblioteka Warszawska* z r. 1894, T. IV. str. 411.

chętnie zwracał się do wygnańca, którego pomawiano o sprzyjanie Kalwinowi. Stosunki domowe były jedyną jasną stroną tego skołatanego rozbitka, który osiada znów w Emden, by brać udział w nieskończonej polemice z wrogiem Genewy Westphalem i nadsłuchiwać, co wiatr niesie z Polski, gdzie nowy król budził najśmielsze nadzieje. Że teraz marzył o roli polskiego Kalwina, nie ma wątpliwości. W tym celu udaje się do Gdańska i Królewca dla nawiązania stosunków z Albertem Pruskim i wystosowuje do króla nieco trudny do zrozumienia w tych latach list o zgodności swego wyznania z augsburskiem. Wśród duchownych jest wielu sprzyjających odmianie, magnaci są za nią, a szlachta też, w królu tedy cała nadzieja spoczywa[1]). Czyżby chciał jeszcze zgodności luteranizmu z kalwinizmem? Widocznie, choć była ona już niemożliwą, a on brał swe marzenia za rzeczywistość. Jego katechizmy emdeńskie i konfesye londyńskie takiej zgodzie sprzeciwiały się najpierw, potem stanowisko obu sekt względem siebie. Sam czynił otuchę Genewie, że w Polsce otwiera się kraj nowy do apostolstwa, co było poniekąd słusznem, a jemu zapewniało pierwszorzędną rolę. Nie był jednak sam reformatorem, ale największym z polskich działaczy Reformy. Czuł to może i chciał zgody, któraby zapewniła mu niezależniejsze stanowisko. Ale ta chęć była pewnie przelotną, nie występował z nią otwarcie. Sam mówił niezawodnie piękniej niż pisał, gdyż dziś styl jego w całej swej sztywności, surowości, powadze, jednostajności wydaje się mdły i chłodny, bez życia i ruchu. Jako humanista wczesnej doby, nie zostawił słowa po polsku, a sam pisał językiem jasnym, uczonym, nieco ciężkim i bez wytworności, tak przepysznej i cennej, Erazma. Nie dba o naśladowanie pisarzy starożytnych, myśli tylko skąd wydobyć tekst dla poparcia tezy, nie chce efektu, chce przekonania. To styl uczonego komentatora jak Melanchton, talent więcej receptywny niż twórczy, człowiek czynu bardziej niż pisarz, zbyt rozwlekły i pedantyczny. Brak mu polotu, namiętności, wdzięku, pewna suchość i bezosobistość rażą u niego i odpychają. Siły i życia nie ma, które pociągają u innych, werwy nieco cierpkiej i zjadliwej, sprytu i swobody tak wtedy częstych. Z reformatorów przypominałby najwięcej nudnego i ociężałego Zwinglego. Jego muszą cenić jako teologa, ale nie mówcę, agitatora, apostoła, któremu daleko do humoru Cranmera lub trudnej do naśla-

---

[1]) *Joannis a Lasco Opera* T. II. str. 3—36.

dowania naturalnej wymowy Latimera. Jako źródło wiedzy, jako mądrość teologiczna, jako czyste rozumowanie, poważano go jednak wszędzie.

Wszystko u niego jest bowiem rozumowaniem, wszystko trzeźwością i dokładnością, wszystko chłodem i szarością bezdenną i nieprzerwaną. Erudycyi jest dużo, dbałości o piękny język nie ma wcale. Do niego stosować możnaby zdanie Bossueta, że jest smutnym. Pisał widocznie szybko, nie przerabiał i nie udoskonalał swego stylu, pisał jedynie z potrzeby i okolicznościowo, stosunkowo nawet mało, jeżeli porównamy ilościowo jego pisarską spuściznę z ogromem twórczości takiego Lutra, Bullingera lub Kalwina. Jego dzieło umarło, a człowiek tylko został. A ten człowiek, to istotnie świetny typ humanisty złączonego z reformatorem, któremu brakło tylko stylu, by dla swych idei zainteresować pokolenia następne. Jaki był tymczasem oddźwięk jego idei w Polsce? On, pierwszy reformator polski, wydawał się z daleka otoczony gloryą tem większą, że towarzyszyło mu uznanie obcych. Skłaniający się do odmiany wynosili jego bezinteresowność i mądrość teologiczną, szczerzy katolicy gorszyli się jego ożenieniem i odstępstwem, za którem miało wkrótce pójść wielu. Ogniskiem rozmów o nim był oczywiście Kraków, streszczający w sobie umysłowość ówczesną na dworze, w uniwersytecie, w domach możnych mieszczan i szlachty, w pałacu biskupim i niektórych klasztorach. Pamiętne było tu już kiedyś towarzystwo wiślane, kwitł kult dla słów, dźwięczności, słodyczy klasycznej i włoszczyzny, kult pogłębiony teraz i obejmujący także hellenizm, dotąd zaniedbany na korzyść wszechwładnej łaciny. Wychowanie klasyczne staje się pełniejszem, choć działalność Mariciusa lub Novicampianusa nie może rozbić średniowiecznej rutyny i wydaje tylko rzadkie, ale dobre owoce. Świadectwem Nidecki stwierdzający jednocześnie, że brak dobrej szkoły wypędzał na obce uniwersytety, najczęściej protestanckie. Powiew humanistyczny niósł zaś w sobie pierwiastki reformacyjne tem łatwiej, że niektórzy, jak Łaski lub Zebrzydowski, zaczerpnęli ich już w Paryżu, kokietującym z Reformą nawet na dworze; inni, jak Frycz, przynieśli je z Wittembergi, inni, jak Lismanin, przepojony zupełnie prądem renesansowego sceptycyzmu i erazmiańczyk najwięcej otwarty, przynieśli je do Polski, gdzie szerzą kult greczyzny i zamiłowanie do roztrząsania kwestyj teologicznych, odziedziczone po Erazmie. Erazmiańczycy, jak Tomicki, polecają hellenizm, również Maciejo-

wski uczony i żądny wiedzy do tego stopnia, że sprowadza naumyślnie Stankara; i tak pod skrzydłami humanizmu krzewi się swobodnie wolnomyślność religijna torująca drogę kalwinizmowi. Nastrój sceptyczny i epikurejski humanistów, poglądy reformatorskie obce, szlachecka buta i skłonność do zabierania głosu w każdej okoliczności wytwarzały zamieszanie pojęć i pozwoliły kiełkować łatwo nowym ideom. Erudycya mniejszy z tego wrzenia zebrała plon, większy wyzwolona wreszcie literatura narodowa o charakterze zrazu więcej utylitarnym niż artystycznym. Humanizm oczyścił niejako powietrze i sprowadził chmury skrapiające grunt pod nowy zasiew; gdy jednak we Francyi humaniści służą Renesansowi i Reformie, tu przeważnie rozłączają się te elementa, a ideał życia praktycznego, pewna tężyzna i odrębność biorą górę, też racyonalizm częścią humanistyczny, częścią reformacyjny i przypadający do smaku warstwie szlacheckiej, choć nie brak w obozie nigdy na humanistach i miłośnikach Erazmowej tradycyi.

Pojęcie czystej sztuki jest jednak wykluczone. Filologia też odłącza się prędko od Reformy, ale teraz idą jeszcze razem, nim gorliwość katolicka i kalwińska dokonają rozłamu. W tem wszystkiem, jak u Zebrzydowskiego na przykład, jest dużo lekkości, powierzchowności, dekoracyi; łaciną władają jednak oni wszyscy biegle, greczyzną często choćby dla okraszenia pierwszej, polszczyzna zdaje się być pogrzebaną na długo jeszcze, gdyż Łaski, to kosmopolita humanistyczny, także Lismanin, częścią Frycz, Przyłuski, starszy Trzecieski. Mają oni wiarę w swój umysł, noszą się z swą greczyzną, jak z straszydłem dla zacofańców wietrzących w niej herezyę, nie rozróżniają zbyt tekstu biblijnego od świeckiego i z dumą chwalą się swym erazmianizmem. A że we Francyi Renesans łączy się ściśle z Reformą, że Erazm stamtąd wyszedł duchem przynajmniej i ma w swym talencie cechy francuskie, więc kalwinizm francuski wkracza w szacie humanistycznej tem łatwiej do umysłów. Staje się modą korespondować z reformatorami nawet w warstwach najwyższych, staje się potrzebą uznawać doktrynę służącą jako broń przeciw hierarchii duchownej, upadłej w swych głowach, a ciemnej w niższym klerze. Przyłuski jest za prawem rzymskiem, gdyż ono stanęło niegdyś naprzeciw prawa kanonicznego i podkopało dążności imperyalistyczne papieży. Dla jednych jest tedy Reforma sprawą kultury, dla drugich interesem politycznym lub moralnym. Czy Łaski lub Zebrzydowski nie widzieli, jak w Pa-

ryżu Małgorzata z Nawarry sympatyzuje z herezyą, jak nad Sekwaną szerzy się obojętność dla dogmatów i obrzędów, jak toczy się walka między sorbonistami a zwolennikami nowego prądu, walka podsycana już od średniowiecza? A kalwinizm dawał odrazu system jasny i określony, oswobadzający myśl i zbliżający się do liberalnej i rozumowej teoryi Erazma. Religijność spała jednak na dnie dusz, więc kalwinizm uspokajał je swą doktryną o wielkości Boga, a choć nie naprawił obyczajów u najwyżej oświeconych, szedł do głowy jak napój, choć nie opanował serca. Czy wielu było takich, którzy myśląc jak Genewa, mogliby żyć w Genewie? Chyba najmniej było ich w Polsce. W każdym razie całemu światkowi erazmiańczyków przyświeca teraz Łaski i jest jakby znakiem, na który patrzą wszyscy i do niego stosują swe postępowanie. Stwierdza to Lubieniecki, malujący początki ruchu i oddający pochwały taktowi Maciejowskiego, który mając w ręku groźne sądownictwo duchowne więcej niem straszył niż gromił [1]). To już skutek humanizmu zakrywającego oczy uczonego biskupa na niebezpieczeństwo; o innych, jak Gamrat, Zebrzydowski, wie się, że ich niedbałość i niedopatrzenie pomogły wiele. Atmosfera bez zasad, błyskotliwa, sceptyczna, cechowała nie tylko pewne żywioły na dworze, wypełniała także pałace biskupie i z góry szedł przykład, gdzie błyszczeli gnuśny Dzierzgowski, najgorszych obyczajów Gamrat, uważany za ateusza Zebrzydowski, skąpy i chciwy Izdbieński, Noskowski, twierdzący, że żadnych książek nie chowa i nie czytuje, Drohojowski, łączący luteranizm z schizmą wschodnią, Uchański, nieprzyjaciel kultu, a towarzysz heretyków [2]). Relacya kapituły krakowskiej, w której zasiadał przyszły obrońca katolicyzmu Kromer, twierdzi, że Zebrzydowski zapewne na schadzkach u Lismanina wyrzekł. *Moysen, Machomethen et Christum tres magnes impostores fuisse, qui totum mundum seduxerunt et dementarunt.* W takim stanie rzeczy Reforma była rzeczą zrozumiałą tem bardziej, że od lat szeregu pojawiały się tu i ówdzie ślady luteranizmu po miastach.

Na synod piotrkowski w r. 1542 biskupi mający radzić w tej sprawie wysłali tylko swych zastępców, a tymczasem w Poznaniu

---

[1]) *Historia reformationis polonicae.* Freistadii, str. 17—18.

[2]) *Acta historica res gestas Poloniae illustrantia.* Tomus I Kraków 1879. str. 493.

rozpoczynał już swą działalność Seklucyan popierany przez Alberta Pruskiego, a może i radami Łaskiego. Wśród wielkopolskich magnatów wszczynały się dysputy religijne, a na sejmie r. 1545 żąda się już prawa czytania ksiąg heretyckich, które piszą dawno już obiegający po kraju Samuel i Seklucyan, dedykujący wnet Zygmuntowi I i jego następcy pierwsze wyznanie wiary reformacyjne Nadchodziła chwila, w której potrzeby praktyczne Reformy zmuszały do użycia języka polskiego i sprawdzały się słowa Seklucyanowe, że wreszcie Bóg

raczył z swojej łaski
Otworzyć nam język polski

dzięki poczynającej się Reformie [1]. Głośnych objawów burzy nie było przecież, a na inne wystarczały środki inkwizytorskie. Działał wtedy w mieście — opowiada o tych latach w Krakowie Lubieniecki — Jan Trzecieski starszy, mąż i szlachetnością rodu i nauk a języków hebrajskiego, greckiego, łacińskiego znajomością sławny, który i znakomitą miał bibliotekę. Ten nasiona prawdy od wielkiego Erazma zaczerpnięte z towarzyszem studyów Bernardem Wojewódką uczonym i typografem krakowskim rozszerzał u Franciszka Lismanina owego Korcyrejczyka [2]. Zjawiali się u Lismanina, skłaniającego się do idei sławionego wtedy we Włoszech Ochina, Przyłuski, Frycz, Belg jakiś Spiritus, Uchański, Drzewiecki, Zebrzydowski i omawiali poglądy Lutra, Zwinglego i Kalwina; bywało też kilku Franciszkanów z klasztoru, gdzie Lismanin był przełożonym, i kaznodzieje królewscy Koźmińczyk i Discordia. Znany to fakt, gdyż cytowali go już Węgierski, Krasiński, Fock, Ljubowicz, Bukowski, ale nie dość komentowany. Lismanin, to widocznie środek tego kółka, który jako spowiednik Bony, miał stosunki z dworzanami i szlachtą okoliczną, jak Przecławski, Filipowski, Karmiński, może Rej i inni. Drwi z urządzeń rzymskich, szerzy poglądy Ochina, od niego i jego przyjaciół rozbiega się w ciągu lat szeregu doktryna reformacyjna po dworach małopolskich i wywołuje rozprawy nieustanne i nastrój wrogi duchowieństwu najpierw, potem obrzędom, w końcu dogmatom. Musiał to być umysł żywy i ruchliwy, a łączący grecką chytrość z włoskim darem wymowy. Może zapaliły

---

[1]) *Przegląd kościelny.* Poznań 1903. T. III. i IV.

[2]) U Lubienieckiego, op. c. str 18.

go wspomnienia kazań Savonaroli, może życie klasztorne rozbudziło w nim ducha opozycyjnego, rozwinęło zmysłowość i żądzę wyzwolenia z surowych więzów reguły klasztornej. Ideał czystości, ascetyzmu i miłości bliźniego był widocznie za wzniosły, jak zaznacza prof. Gebhardt, i polot mistyczny trzymający się daleko od ziemi, społeczeństwa, Kościoła nawet, nie mógł trwać wieki [1]. Ten polot mistyczny budził wzniesienia duszy czysto osobiste, stanowił kontrast z zeświecczeniem hierarchii i doprowadzał nawet do apostazyi. Wytwarzał rodzaj elity duchownej, sprowadzał kierunki, żądające powrotu do apostolskiej prostoty, wywoływał przewroty i herezye.

Zbawienie w nim, to łączność bezpośrednia duszy z Bogiem, oddalenie się od Rzymu, odsunięcie się od reszty społeczności, uważanie się za Kościół lepszy od dawnego. Scholastyka była dotąd kluczem chrześcijaństwa, teraz naprzeciw niej staje zrozumienie mistyczne Pisma św., do którego przyłącza się jeszcze krytyka filologiczna humanistów. Ożyły znów idee Jana z Parmy i Fra Selimbene w kazaniach Ochina z r. 1534, którego uczniem Lismanin. Kazania zaś Ochina porywały tłumy, wnikały do wnętrza dusz, gromadziły roje zwolenników, dokonywały niezliczonych nawróceń. Między niemi był i przyszły spowiednik Bony, a obecnie prowincyał zakonu mającego dostarczyć agitatorów Reformie. Nie teraz miała wystąpić w nim dążność do nowinkarstwa, jak utrzymuje się zwykle, ale była ona w nim już dawno, gdyż Lismanin jest prawie rówieśnikiem słynnego kaznodziei. Ale on jest i humanistą, erazmiańczykiem, jak wtedy tylu, wrogiem scholastyki tem bardziej, że w samym Rzymie dążenia humanistyczne znajdowały opiekę potężną. Kazania były zaniedbane, za to każdy oświeceńszy wyrażał się samodzielnie o religii. Duchowni omijali studya biblijne, przestawali na repertoryach i wyciągach, nawet wykształceńszym wystarczały scholastyczne sentencye Lombarda. A Ochino odrzucał scholastykę wydającą mu się zbyt racyonalistyczną; cytaty biblijne traktował swobodnie i wyrażał się popularnie, nawet pospolicie, zwalczając zewnętrzne obrzędy, przewagę cielesności nad duszą, fałszywe chrześcijaństwo, które jest świeckie, bogate i pełne pompy. Miłość Boga jest potrzebną, a nie forma, pokory trzeba, poznania siebie i porównania z Chrystusem. Chrystus nie lubi fałszywych chrześcijan i ucieka od urządzeń

[1] *L' Italie mystique*. Paris 1904, str. 183—199.

rzymskich, które wywołują tylko świecką chęć panowania. Gdzie jest wiara, tam nie trzeba rozumu, papieża słuchać należy, jeżeli nie działa przeciw Bogu, a to czego nie ma w Piśmie św., nie jest obowiązującem. Trzeba wniknąć do jądra boskiej nauki, a nie gubić się w scholastycznych dystynkcyach, formułach, pytaniach i figurach. A Ochino był właśnie generalnym wikaryuszem zakonnym i Lismanin mógł z nim pozostawać w korespondencyi. Reformy zaś nie nadchodziły w katolicyzmie, choć niektórzy, jak przyszły nuncyusz Lippomano, czuli potrzebę poprawy. W Wenecyi i Neapolu zechciano większego uduchowienia chrześcijaństwa i oczyszczenia go z świeckości, w czem brały też udział kobiety; objaśniano tedy prywatnie Pismo św., dyskutowano wiarę usprawiedliwiającą reformatorów zaalpejskich, kazania Ochina stawały się wypadkiem dnia. Z takich kół i takiego nastroju wyszedł i Lismanin. Ale gdy Ochino był intellektualistą i ascetą, Lismanin uważał nowe idee za wyzwolenie natury zmysłowej i stroniącej od dogmatów. Dopiero jednak pewnie tak zwane siedm dyalogów z r. 1542, mówiące o miłości Boga, pogardzie świata, poznaniu Boga i unikaniu spekulacyi duchownych, wreszcie o szczęściu w pokoju, stroniącym od świata i wiedzy, musiały Lismanina wprowadzić ostatecznie na drogę odstępstwa. Sam Chrystus w tych dyalogach potępiał słuchanie ludzi, fałsz i świeckość; zalecał doskonałość i ofiarność, co musiało na współczesnych wywierać wrażenie niepospolite. Ochino zaznaczał, że wszelkie obrządki nie dały mu spokoju i dopiero studyum Pisma św. dokonało tego. I nie dziw teraz, że taka nauka stała się wyznaniem Lismaninowych przyjaciół i zbiegła się z doktryną Kalwina, która dawała jej poniekąd teoretyczne sformułowanie, całość i treść poparte argumentami biblijnymi i spisane w łacinie klassycznej, dalekiej od barbarzyńskiego i wyśmiewanego przez reformatorów języka średniowiecznych soborów, dekretów i kanonów.

Dyalogi Ochina odczytywano tem chciwiej, że sam autor był już zagrożony ramieniem inkwizycyi. A że kalwinizm uważano we Włoszech za najsroższe niebezpieczeństwo, więc Ochinowi pozostawała jedynie ucieczka do Genewy, gdzie powitano go jako wyznawcę Chrystusa i ofiarę hierarchii. Lismanin zaś mógł za słabnących rządów Zygmunta I szerzyć swój pogląd w kółku przyjaciół krakowskich. Ale sam na mistyka nie zakrawał wcale. Relacya kapituły mówi o nim, że zaraża lud heretyckimi zdaniami,

obdziera klasztory i złoto do Włoch posyła, gdzie w Wenecyi dom buduje i żonę pojąć zamierza. Obyczaje w jego klasztorze były więcej niż złe, on sam miał najgorsze. Ale czy lepszymi byli Zebrzydowski, albo Uchański otwarcie kokietujący z reformatorami, utrzymujący stosunki z Albertem Pruskim i nazywający jeszcze w r. 1549 Seklucyana mężem pobożnym i dobrym [1], a później odbierający rady od Kalwina? I ich pociągały pewnie do Genewy nawyknienia humanistyczne; romanizm brał wogóle górę najpierw przez Kalwina, potem Ochina, mającego swój organ w Lismaninie, potem Stankara, Socina, Blandratę i innych. A Uchański, to przecież osobistość wpływowa na dworze i w kapitule, nie stojąca wśród dygnitarzy, ale w kółku dworzan zachodzących do Lismanina i Trzecieskiego nie bez znaczenia. W tem kółku górował określonymi poglądami Frycz znany już z pisma o karze za mężobójstwo i mający wnet wystąpić z planami religijnymi, dalej Przyłuski układający zbiór praw, wreszcie ten sam Uchański noszący się z szerokimi planami reformy. Każdy z nich wyszedł z tego kółka z jakimś planem dojrzalszym, z wiązką myśli nowych, z czemś, co zaznaczy się w dziejach tych lat. Indyferentyzm, zepsucie, lekkość nie stanowiły wtedy charakterystyki tego grona; owszem były raczej po stronie duchownej, jak Lismanin. Świeccy dali dowód nie tylko wysokiej zdolności, ale głębokiej nauki i pracy. Od nich wyszła Reforma pod formą dzieła naukowego, od nich też pierwsze utwory polskie, których ich humanizm nie zaniedbał, choć prąd tu bijący unarodowił się wszedłszy dopiero w tłumy szlacheckie, stojące za pośrednictwem jednostek z gronem w mniejszym lub większym związku. Już Uchański, jako nie przebywający nigdy za granicą, słabo włada łaciną i staje się niejako wyrazem ruchu ogarniającego szlachtę i pchającego ją do żądań niezależności od Rzymu i narodowego Kościoła. Ta szlachta, bogacąca się niesłychanie pod wpływem nowych stosunków ekonomicznych, nie może znieść, że nad nią stoi warstwa posiadająca prawie trzecią część kraju, wolna od podatków, ciągnąca dziesięciny i annaty, wykonywająca sądownictwo duchowne, ów przeżytek epoki zamierzchłej. Zmiana mogła przynieść też wielkie materyalne korzyści. Więc żądanie zmiany ogarniało umysły; objawiało się oczywiście szczególnie wśród magnatów kie-

---

[1]) *Uchansciana* czyli zbiór dokumentów i t. d., wydał T. Wierzbowski. Tom I. Warszawa 1884, str. 11.

rujących bądź co bądź wszystkiem, a których łączyły z Reformą i względy idealniejsze. Zwały się one humanizmem, łączącym najbardziej oddalonych i cechującym zwłaszcza Genewę. Przez przyjaźnie i pokrewieństwa idee krakowskie szły od domu do domu i obejmowały szerokie kręgi, wciągając zwolna małopolskie strony pełne średniej i wyższej szlachty, sięgając ku Litwie, kędy królował Radziwiłł Czarny nad mrowiem mniej lub więcej oszołomionych jego wielkością ziemian. Zapalna natura polskiego szlachcica chwyta te idee i kuje z nich broń przeciw duchownym; cicha i skryta Litwina rozważa je długo, ale i zatrzymuje głębiej w duszy, gdzie osadzają się one warstwą tak grubą, że wypełniają ją czasem całą.

Nie pomaga, że druki heretyckie mają zakazany obieg po kraju, że drukarnie są zagrożone prześladowaniem. Inkwizytorskie postanowienia synodów dowodzą jedynie gnuśności kleru w wyborze środków, nie wymagających wysiłku. Nadużycia szły zwykłą drogą, budząc krytykę żywą i zrazu ustną, potem ciekącą wązką strugą literackiej twórczości polskiej. Nie odrazu wymyka się ona z warstw szlacheckich, kryje się ostrożnie i wysyła naprzód twory łacińskie humanistów koła krakowskiego, którzy, jak Przyłuski, zaczepiają nadużycia w utworach pełnych ozdobności i mitologii a także wycieczek przeciw hierarchii. Koło krakowskie, to ludzie zbyt jeszcze przesiąkli erazmianiznem i łaciną, by wystąpili zbyt otwarcie i brutalnie, by przemówili częściej po polsku, co byłoby uważanem, za niewłaściwość; są wyjątki, ale w ogóle ono gotuje zasób myśli, które pojawią się w następnem pokoleniu młodszego Trzecieskiego, Reja i innych, ruszających ławą na znienawidzonych papieżników. Wśród dworzan, około króla, falują namiętności religijne, zjawiają się nawet u duchownych niższej kategoryi. Nim hasło dadzą przywódcy, satyra zaczyna biczować winnych i wyprzedza walkę sił przeciwnych i ataki wprost sekciarskie. Nie ma w niej filozofowania sceptyka, śmiałości i radykalizmu humanistów zachodnich; wolnomyślność obca jej a formą najczęściej list lub dyalog, pierwszy klassyczny, drugi również, choć spopularyzowany i ulubiony masom. Napróżno prześladuje się drukarza i pisemko; ono lekkie, on zręczny, więc śmiech rozlega się zrazu poważny i dobroduszny, potem ostrzejszy i rubaszniejszy i wypełnia dwory szlacheckie, oburzające się oburzeniem dyalogu Reja lub listu Przyłuskiego.

Spokój Zygmuntowski zmącony, niewiadomo, skąd wyrastają przekłady psalmów na wzór zachodni, satyra kryje się nawet pod formą pochwały dla biskupa i zwraca się przeciw klerowi. Ale Przyłuski jest niezależnym szlachcicem, prawnikiem, znającym stan kraju, znanym z wierszy humanistycznych, więc chwaląc Maciejowskiego, za jego uczoność i prawość, woła o poprawę złego stanu:

Te duce doctrinam ad puram, fontemque recurrent,
Bella simul fratrum tu sine lite premes,
Nam postquam medios inter, nil tale timentes
Arma dedere pii seditionis opes.

Reformy trzeba, by buntu nie było jak w Niemczech, a biskupa otaczają przecież blisko erudyci, jak Trzecieski, ten ocean wiedzy, Koźmińczyk posłany następnie przez Uchańskiego Zygmuntowi Augustowi do urobienia jego poglądów, Wojciech Novicampianus na uniwersytecie z nauki znany i greckiej mądrości tłumacz:

Miscovii hic equidem poteram meminisse celebres
Ne multos dicar praeteriisse sciens
Doctrinae Oceanum, tot linguarumque peritum
Tricesium merito non memorare queam?
Cosminios porro quis non dignetur honore
Ora quibus finxit vertice nata Jovis
Quis non Albertum veneretur, in orbe Polono
Qui Graiae sophiae mystica sacra docet.

Wiersz wymowny i zwiastujący bliskość walki [1]. Koło krakowskie rosło szybko i wpływ reformatorów na nie. Ów Belg Spiritus rozprawia już, jak opowiada Frycz, o trzech osobach Trójcy, a erudycya teologiczna, nieznana u nas w tym stopniu, olśniewa wprost zgromadzonych u jakiegoś magnata, którym jest pewnie Bonar.

Żywioł szlachecki i magnacki zbliża się teraz do wysłańców genewskich, a równocześnie anarchiczna głowa łamiącego celibat Orzechowskiego marzy o zgodzie z ruską cerkwią, upaja się dla idei małżeństwa księży, wylewa swą niechęć dla rzymskich urządzeń, które jego naturę Rusina i szlachcica drażnią ale także i przykuwają dziedzicznie. Utwór Przyłuskiego rozszedł się dalekiem echem, więc do niego zwraca się Orzechowski, odbijając potwarze, oszała-

[1] *Gratulatorium carmen Samueli Macieiovio* ab Jacobo Prilussio Jessovio. 1545.

mając cycerońską wymową magnatów i szlachtę, czułą na lśniący frazes i widzącą w nim niejako rzecznika swej sprawy tem lepszego, że w szacie duchownej. W Sądecczyźnie wre, koło Krakowa na Woli odbywają się nabożeństwa reformacyjne pod opieką synów Decyuszowych, ożywiają się najcichsi w proteście przeciw dotychczasowemu stanowi i studyują katechizmy, agendy, wyznania, harmonie, komentarze, postylle, których prostota i gorący duch religijny zastanawia i pociąga a brak podobnych w katolicyzmie oburza. Decyuszowie i Bonarowie są już zjednanymi zupełnie, poza nimi mnóstwo szlachty i mieszczan województwa krakowskiego, zbierających się na religijne schadzki w Krakowie na Woli, w Książu, Proszowicach [1]). Ów Koźmińczyk, kaznodzieja królewski, zwraca się publicznie do Maciejowskiego i kleru, by oczyszczono doktrynę i naprawiono obyczaje gorsze od moralności epoki Kaliguli i Nerona. Zapaliliśmy się cudzołożną a nie prawą miłością Pisma św., co jest przytykiem do humanistów traktujących je jakby tekst świecki, odpychamy czystą i prawą doktrynę, toniemy w rozpuście a jesteśmy przecież solą ziemi i synami Boga. Nasze szkoły opuszczone, brak nam uczonych, nikt nie dba o studyum generalnego świetność, nie myśli o podniesieniu nauk i greczyzny w naszych szkołach, więc modlić się trzeba za Kościół, króla, by wróciły dawna chwała Boga i stara czystość wiary [2]). Przeplatany greczyzną list nie mógł minąć bez silnego odgłosu w szlachcie, gdy w Wielkopolsce roi się od wysłańców luterskich i przybyłych Braci Czeskich a w Wilnie Radziwiłł tłumaczy królowi doktryny kalwińskie, z któremi zaznajomił się za granicą i myśli o zakładaniu zborów w swych niezmierzonych dobrach. A że cały świat przychylny u nas Reformie pokłada swą nadzieję w Zygmuncie Auguście, że Łaski utrzymuje stosunki z tym światem i ten idzie za jego radą, więc i oczy Genewy zwracają się na młodego panującego, który wzrósł w otoczeniu na pół nieprzyjaznem katolicyzmowi i oddawna uważany jest za przyjaciela nowinek. Do niego zwraca się wnet po wstąpieniu króla na tron krakowski Kalwin, by dzieło swe poprzeć własną powagą i urokiem stylu bijącego z listu z r. 1549.

Mnóstwo teraz namnożyło się, wedle niego, pisarków, którzy

---

[1] *Dzieje kościołów wyznania helweckiego w dawnej Małopolsce* przez J. Łukaszewicza. Poznań 1853, str. 1—15.

[2] *Epistola Joannis Cosminii* concionatoris S. R. M. ad ministros verbi Dei... Cracoviae 1549.

ladajakie drobiazgi ofiarują zuchwale królom. Ale on nie pójdzie za nimi i wie, co się należy znanemu z pobożności władcy. Ofiaruje mu swój komentarz listów św. Pawła do Żydów, gdzie mówi o najwyższej boskości, kapłaństwie, nauczycielstwie Chrystusa, owych głównych niebieskiej mądrości rozdziałach. Królewską jest troską, by Chrystus panował na świecie, więc tem, co rozumie o tem, łaskę monarszą chce zjednać i króla do obrania Chrystusa za przewodnika skłonić. Kto zaś bardziej niż król, który od Niego swą godność otrzymał, do wdzięczności dla Niego obowiązany? W Rzymie ukryto prawdę, w bezbożne tyraństwo zamieniono władzę Chrystusa, sprofanowano kult i zasiano złe. Więc czas wrócić do starej czystości wiary i odnowić ją w Polsce, tem więcej, że poddani widzą w następcy Zygmunta I wzór pobożności, umiejący rzeczy dodatkowe od wymysłów odróżnić, zabobony odrzucić, ciemności rozwiać. Bóg wybrał go do rzeczy wielkich i gdy ziemia maże się od krwi prześladowanych za wiarę, tylko Polska cieszy się pokojem i żąda odmiany. Na jej czele kroczy Łaski a podszepty obcych, by ruch zgnieść siłą, nie znajdą posłuchu u niego. Zwycięży dzieło dobre, choć zadanie jest trudne, a kto śmielej poczyna, łatwiej pokona nieprzyjaciół [1]... List był więc skutkiem roboty Łaskiego, pośrednikiem w całej sprawie był jego własny sługa Susliga, cechował genewską odezwę ton jasny ale dyplomatyczny. Znać w niej polityka, który umie ująć potężnego władcę, znać wieczne zrzucanie winy na Rzym i ostrożne postępowanie, za którem stają, wedle słów Kalwina, magnaci polscy. Dla chwały Boga wojna jest konieczną, ale, że reformator zna usposobienie królewskie, uderza w inną strunę i na niej spodziewa się wygrać wszystko, co zamarzy. Nie raz pierwszy zwracał się Kalwin do panujących, wie, jaki jest stan umysłów w kraju, zna psychologię króla, o której mówił mu ów pośrednik Łaskiego. Umie pochlebić jego próżności, poruszyć jego ambicyą, więc inaczej stylizuje list do Franciszka I, inaczej do księcia Somerset, inaczej do króla polskiego. Nie narzuca otwarcie swego poglądu, nie chce niby, by Genewa służyła za wzór komukolwiek, bo to przyjdzie samo z siebie a duma i niezależność szlachty znane są mu dobrze. Jest ogólnikowy, ale w tem, o co woła, drga niepokonana energia, chęć walki i tworzenia, wiara w zwycięstwo.

[1] *Corpus reformatorum.* Tomus XIII. Brunsvigae 1571, str. 281—286.

Do kogo się jednak zwracał? Do króla, który wychowany przez Bonę, nie mógł mieć ani określonych przekonań, ani umysłu dość przystępnego tego rodzaju doktrynie a jeszcze bardziej energii, by ją wcielić w czyn. Ta miękka, chwiejna, kameleonowa indywidualność była z pewnością bardziej wrażliwą na zmysłowe czary życia, wdzięki Barbary i powaby uciech, co wykluczało refleksyę i skłonność do spekulacyj teologicznych, czyniło niepodobnem uznanie ideału genewskiego. Zmysły w nim przeważały, wraz z sercem, i kierowały wszystkiem; on żyje, by kochać i brać miłość a także poświęcać się. Przywiązanie do katolicyzmu kryło się na dnie duszy jagiellońskiej, tradycye łączności z Rzymem, który błogosławił przecież unii Litwy z Koroną, który był głową wiary przodków. Jego miłość pokoju była zbyt żywą, by zerwać jedność, nie widziała jednak nic złego w tem, by czytano Pismo św. lub modlono się we własnym języku. Czuć w tym temperamencie litewską stałość, jak widać pewną złożoność, daleką od prostolinijności usposobienia Kalwina, polityka suchego, ścisłego i chłodnego, jak widać na pierwszy rzut oka odrębność ich profilu, warg, ręki, stylu. Ta słabość jest czasem bezwładnością, ta bezwładność niekiedy zbawieniem. Ci ludzie dwaj nie mają nic wspólnego z sobą, są niedostępni dla rzeczy, które pochłaniają każdego z osobna, są różni nastrojem i rodzajem umysłu i skłonności. Pierwszy filozof, statysta, zdobywca, drugi pełen tkliwości, wyrzeczenia się, zmysłowości, wrażliwości nawet na blask klejnotów lub dźwięk śpiewu upajający i nieuchwytny. Kruchą była podstawa, na której reformator budował swe nadzieje, chwiejna i nieobliczalna ta, na której oparły się one ostatecznie. Stanowiły ją masy szlachty burzliwej i rozpolitykowanej a obcej wszelkiej koncentracyi i karności. Wypróbowana organizacya katolicka pod naporem religijnych namiętności zatrzeszczała od naporu, ale, przetrzymawszy najsroższy zapęd, wymieniła zbutwiałe podpory na świeże i silne, dokonała wiele popraw i zmian i stała się tem wytrwalszą i śmielszą wobec następnych uderzeń. Jej podstawa była nienaruszona a były nią masy mniej oświeconej szlachty i szara, milcząca, niezliczona rzesza ludowa, która patrzyła ze zdumieniem na fantazye pańskie. Oskarżano króla o dojutrkostwo wśród reformatorów, o sympatye dla reformy wśród katolików [1]; swą po-

---

[1] Florimond de Raemond: *Histoire de la naissance, progrès et décadence de l'hérésie de ce siècle*. A Rouen 1623, str. 453.

lityką odwlekania i łagodzenia osiągnął tylko jeden skutek a była nim ułatwiona w ten sposób organizacya obrony katolicyzmu i doczekanie się osłabienia rozpadającego się kalwinizmu. Reforma była koniecznością, wywołaną upadkiem kleru i nauczania, bronią szlachetczyzny, hasłem czasów nowszych; gdy spełniła swe zadanie, jedność narodowa tem silniej skrystalizowała się w nieco fanatycznym tylko katolicyzmie. Nie był jego bohaterem król, wzmocnił się on sam dzięki naprawie trydenckiej, ale nie naprawił rozprzężenia pozostałego w dziedzinie spraw świeckich, w ustroju wstrząśnionego rozstrojem reformacyjnym państwa. Nim ta reforma rozprzęgła się przecież i zmartwiała, obudziła szereg myśli i uczuć nieznanych i, nim wyczerpała się sama w sobie, upamiętniła się w poezyi a zwłaszcza w kaznodziejstwie.

Organizowanie się kalwinizmu. Poeci i tłumacze kalwińscy.

Z Krakowa wypłynął tedy prąd główny i rozlewał się po Małopolsce [1]), skąd jedną dłoń podawał osiadłym w Wielkopolsce braciom Czeskim, drugą obozowi litewskiemu, wyrosłemu nagle pod ramieniem szwagra królewskiego i zasilającemu się kaznodziejami małopolskimi. Rozpoczęły się schadzki mniej lub więcej jawne, na których omawiano sprawy wyznania, organizacyi, walki z katolicyzmem, działania na nieświadomą jeszcze brać szlachecką, urządzanie zborów po miastach królewskich, w dobrach szlacheckich, w latyfundyach magnatów, zrazu w województwie krakowskiem i sandomierskiem, potem w lubelskiem, nieco w Wielkopolsce i na Kujawach, z wyłączeniem niedostępnego z powodu ciemnoty mas drobnoszlacheckich Mazowsza. Ośrodkiem będzie poza Krakowem Pińczów, Chmielnik, Oksza, w Wielkopolsce Radziejów, na drodze ku Litwie Brześć Litewski, na Litwie Wilno, Lubecz, Słuck, Nieśwież, Kiejdany, Zejmy, Birże. Brak było ruchowi tylko kierownika dość samodzielnego i zdolnego, by rzecz poprowadzić do celu i poruszyć masy dotąd martwe i obojętne. Jeżeli ruch religijny objął znaczną część szlachty, to byli to tylko oświeceńsi i czytający przeważnie po łacinie, więcej wyszkoleni, więcej przygotowani, pewniejsi i chwiejni tylko w środkach; ich polityczne wyrobienie pchnęło

---

[1]) *Zbory i senatorowie protestantcy w dawnej Rzeczypospolitej.* Warszawa, 1905, str. 11—14.

głównie w objęcia nowej nauki, stosunki z kołem krakowskiem i humanistami, związki z Genewą. Więcej niż pięć szóstych warstwy rządzącej zachowało się biernie w obec nowego prądu a natomiast w ośrodkach gotowało się od dyskusyj w sposób, do którego dałoby się zastosować słowa Kochanowskiego o świeckich, którzy widząc nierząd duchownych

Jęli się sami kazać i żony wświeczyli,
Więc teraz wszyscy każą, a żaden nie słucha,
Spytajże, skąd Apostoł: Duch, pry, gdzie chce dmucha [1]).

Nim przybycie Łaskiego wleje ducha w ten młody, ale niedołężny żywot, znać rzucanie się na wszystkie strony, część gorączkowość i dorywczość w tem, co dzieje się w Pińczowie i gdzieindziej. Stwierdza to Dalton, widać ze wzmianek o początkowych dziejach Reformy, jej historyków dawniejszych i nowszych. Na razie jest głowa małopolskiego ruchu Stankar jako układacz kanonów, a Pińczów Oleśnickich jej stolicą, na wzór Genewy i miejscem pierwszego synodu w r. 1550. W Krakowie było za blisko króla, który mógł chcieć zastosować dawne surowe edykta Zygmunta I; ruch w ten sposób nabierał charakteru czysto arystokratycznego i klasowego a także nielegalnego, jako przeciwnego obowiązującym edyktom.

Porozumienie się było więc koniecznem, gdyż w Wielkopolsce powstawały już zbory Braci Czeskich pod opieką rodów tamtejszych, sympatyzujących dawno z luteranizmem i czeska doktryna mogła stamtąd łatwo przeniknąć nad Wisłę. Zebrani w Pińczowie, jak stwierdzają nieznane dawniej w tej rozciągłości protokoły, Stankar, Marcin z Opoczna, Cruciger, Silvius, Taurinus, Orsatius, Melchior z Krakowa, dowodzą przewagi żywiołu humanistycznego i duchownego w pierwszej hierarchii; szlachta asystuje tylko i śledzi dopiero ciekawie nowy kult a składają ją Oleśnicki, Stadnicki, Lasocki, Filipowski, Gnoiński, Trzecieski młodszy i inni (*et aliis plurimis Christum Jesum ex corde complectentibus* [2]). Sucha to relacya ale wiele mówiąca. Pierwszy kult otwarty a celebrowany przez Silviusa wskazuje swym radykalizmem, że szala przeważyła się na stronę szwajcarską, że Kalwin w porozumieniu z Łaskim synod ów

---

[1]) *J. Kochanowskiego dzieła wszystkie.* T. II, Warszawa 1884, str. 222

[2]) *Lasciana*, str. 398.

natchnął, bo i list pierwszego do Susligi przypomina ton synodalny i zależność Łaskiego od Genewy, oświadczona w liście do Bullingera, wskazuje na to wyraźnie. Kwestye teologiczne zaprzątają zresztą głowy całej Europy i toczą się spory zaciekłe, z których wyłania się rozłam stanowczy i nieprzebyty. Więc nie dziw, że i Reforma polska stąpa jeszcze nieśmiało, ale zwolenników zyskuje wytrwale w kraju, gdzie odwieczny antagonizm stanu świeckiego i duchownego wzmocniła jeszcze sprawa Orzechowskiego. Stanęła ona właśnie na ostrzu miecza a na sejmikach zakotłowało niespodziewanie. Pod jej osłoną ruch cały kroczy naprzód a zbuntowanego księdza otaczają już arystokratyczni zwolennicy Reformy; Oleśnickiego na sądzie biskupim broni nawet Rej. Rozdział czyni się w narodzie niepamiętny i sprawy religijne występują na plan pierwszy, mącąc spokój i przedmiotowość statystów, tyle cenną dotąd i opatrzną. Czyż bowiem z pierwszych występów Orzechowskiego nie wiała miłość dobra publicznego, pogarda prywaty, chciwości, egoizmu klasowego zwalającego na lud wiejski wszystkie ciężary, miłość wyrażona z niezrównaną swadą cycerońską, która łączyła nasz ogół z humanistyczną Europą? To samo tyczyło się kwestyi wschodniej, od której przystąpił teraz do spraw religijnych, stanowiących skałę rozbijającą w puch jego trzeźwość i rozsądek, co słusznie przeczuwał spokojny i rozważny Kromer [1]. Chwiejność i dwulicowość nie zabrania mu sięgać po pomoc obcych wyznaniem i nastrojem, więc indywidualizmem i prywatą prześciga wszystkich a talent statysty marnuje na walki bezpłodne i jałowe. I Frycz wchodzi na tę drogę, zaraża się w podróży po Europie teraz odbywanej skłonnością do dysputy, ale spokojna jego natura nie wychodzi z siebie i unika odurzającej frazeologii Orzechowskiego.

Po ostrem wystąpieniu kapituły krakowskiej przeciw Pińczowowi nastąpił krótki zastój w sprawie. Miejsce Stankara zajmuje protegowany dotąd przez Orzechowskiego Krowicki i wymownie a bezwzględnie potrafi odpierać poczynające się ataki i bronić nowej doktryny [2]. Drugi synod w Słomnikach w r. 1554 wspomina już o wielkiej liczbie ministrów i szlachty, z których niektórzy zaproponowali przyjęcie kanonów Stankara. Okazała się opozycya, gdyż Stankara oskarżano o nieprawowierność i polecano organizacyę

---

[1]) *Orichoviana*, str. 49—57.

[2]) A. Brückner: *Różnowiercy polscy*. Warszawa 1905, str. 111.

Braci Czeskich. Na ponownym zjeździe u Filipowskiego w Chrzęcicach. Cruciger z Szczebrzeszyna staje już na czele prowincyi jako superintendent a na horyzoncie zjawiają się nadto Sarnicki i Vitrelinus. Co myśli o tem Łaski? Za radą Kalwina, nalegającego, by udał się do Polski, myśli o tem ciągle i boi się złego wyniku. Więc, że król nie chce stanowić nic sam bez papieża, że szlachta nie stawia ściśle określonych żądań, wynika stąd niekorzystne zamieszanie, które trzebaby opanować. W królu pokłada jeszcze nadzieję a tymczasem posyła pośrednika, za którego podszeptem staje zgoda między Małopolanami a Braćmi Czeskimi w Koźminku r. 1555. Pakt ów zaprzysiężono, a podpisali go Krowicki i Lutomirski. Sfera prądu głównego rozszerzała się tedy niejako, ale bardziej pod względem politycznym niż religijnym. Zbyt wiele dumy i poczucia niezależności religijnej i narodowej mieli Małopolanie, by utonąć w gotowej już organizacyi: zbyt wśród nich samych nurtowały już rozdwojenia, mające swe źródło zwłaszcza wśród Włochów, jak Lismanin i Stankar, by Bracia Czescy mogli znieść je w swem gronie. Pierwszy udał się właśnie do Genewy i do niego zwrócił się teraz Cruciger o pomoc i radę, a także o przybycie osobiste. Obrazili się z tego powodu Bracia Czescy i wyrzucili to sprzymierzeńcom na synodzie w Seceminie z r. 1556. Ale już było zapóźno[1]. Kalwin stawał otwarcie na czele polskiego wyznania i wydrzeć sobie zdobyczy nie dał. Łaski ustąpił mu już bowiem miejsca, polecając siebie i zamieszaną swą trzodę. Sama Genewa była zaatakowana herezyą Serveta, ale odparła ją zwycięsko. Nim przyjdzie do egzekucyi nieszczęsnego Hiszpana, duch Kalwina przenika wszędzie, popiera słabe usiłowania, zachęca do obrony i propagandy. Przeciw luteranizmowi występuje już wrogo, a do króla odzywa się też z mniejszą uniżonością i stanowczo. Wszakże wiedział już od Lismanina o rozjątrzeniu szlachty przeciw duchownym na sejmie piotrkowskim r. 1552, o mowie Tarnowskiego przeciw sądownictwu duchownemu, o zawieszeniu tego sądownictwa na długo i wzroście liczby zborów w Małopolsce i na Litwie. Wszak wiedział, że Lismanin czytał już przed wyjazdem do Genewy królowi dwa razy na tydzień główne dzieło reformatora i wysłany został nad Leman dla zakupna nowych książek. Więc chce tylko rozwinąć u króla

---

[1]) *Jednota bratrska w prvnim vyhnanství* 1548—1561. Sepsal Jaroslaw Bidlo, Praha 1899, str. 136—138.

zasiane już ziarno pobożności i napomnieć go nawet tem śmielej, że uczniowie Chrystusowi winni ulegle przyjąć napomnienie z ust obdarzonych darem nauczania [1]).

Rozpraszają się ciemności w walce z zabobonami trzeba zachować duszę cnotliwą i nie dać zwyrodnieć dobremu nasieniu. W królu światło całej Polski ukryte, od niego zależy wyzwolenie jej z papizmu. Heroicznej na to cnoty potrzeba, ale wszelkie zapędy wrogów się rozbiją, gdy napotkają stałość i brak obawy przed wyzwoleniem świeckich z zepsucia sianego przez duchownych. Ambicya stworzyła prymat rzymski i zepsuła doktrynę; wszystko upadnie, jeżeli Rzym dalej panować będzie i nie pozwala innym zabrać głosu, jak to miało miejsce niegdyś. Więc odświeczzyć należy hierarchię, która wyjdzie z wyboru wiernych dla zapobieżenia, by jednostka nie przywłaszczała sobie urzędu pasterskiego. Kto dzisiejszą hierarchię uznaje, herezyę chwali i odpadnięcie od Chrystusa, który sam panować ma a król ustanowi doktorów siejących Jego słowo. Więc przyspieszyć rzecz należy i gdy ona dojrzeje, królewska powaga i głosowanie stanów rozstrzygną o wszystkiem... Pierwszy raz tedy, gdyż kanony Stankara z roku 1552 były przejęte raczej duchem luterskim, doktryna kalwińska narzucała się Polsce jasno i wyraźnie. Wezwany przez szlachtę Stankar zwracał się do króla, by złożył z urzędu dotychczasową hierarchię a gdyby tego zaniedbał, uczyni to szlachta mająca też miecz i poświęci się nowemu dziełu [2]). Już Kalwin rzekł, że Boga trzeba słuchać więcej niż ludzi, Chrystus jest zaś właściwie królem a król jego urzędnikiem. Lepszym dyplomatą od Stankara był tu Kalwin, który ani królowi nie oddawał zupełnej władzy w nowej organizacyi, ani nie groził akcyą szlachty w razie niedbałości króla. I dlatego szala opinii przeważyła się na jego stronę tem bardziej, że pochlebiał on republikańskim dążeniom polskiegoo bozu. Odtąd kalwinizm miał być rodzajem państwa konstytucyjnego z królem na czele takim, jak Kalwin w Genewie i z pochodzącymi z wyboru ministrami. Między Bogiem a człowiekiem stoi król ze stanami wybierającymi hierarchię, a w istocie wybieralna hierarchia ministrów. Kalwin zarzucał Rzymowi ludzki początek a sam chciał niby powrotu do stanu

---

[1]) *Corpus Reformatorum.* Tomus XV. Brunsvigae 1876, str. 182—185.

[2]) *Canones reformationis ecclesiarum polonicarum.* Francofordii ad Viadrum 1552, str. 2—5.

pierwotnego. Ale czy ten nowy ustrój byłby mniej ludzki od poprzedniego, uświęconego wieków koleją? Na jakim tekście opierałby się, skoro trudno było dowieść, że Kalwin lub król Zygmunt August są następcami św. Pawła? Kalwinizm zwalczał tradycyę a sam stwarzał nową, ogłaszającą dumnie, że jest natchnioną od Boga. Jeżeli stawiał człowieka wobec Boga i usuwał pośrednika i społeczny charakter wiary, czemu stwarzał nową hierarchię i niszcząc powagę Rzymu, nazwaną przez niego ludzką, podkopywał własną? Trzeba było nieco tylko odwagi i logiki, by przeciwstawić rozumowaniu reformatora silne argumenty. Zygmunt August nie przeciwstawił ich, ale okazał przywiązanie do tradycyi, o którem mówi w siedmnaście lat później w liście do papieża, przyjęte po ojcu a może pochodzące też, jak wyraża się prof. Kubala, z wrodzonej miękkości i braku energii [1]). Że szlachta tak dumna i zazdrosna o swe znaczenie nie przeszła w większości do obozu kalwińskiego, tłumaczy się nietylko jej brakiem oświaty, ale i ustępstwem duchownych w sprawie znienawidzonego sądownictwa, usunięciem krzyczących nadużyć, poprawą kleru w głowach i członkach. Na razie ciągnęła ona do kalwinizmu, w którym mogła się wygadać i nakłócić do syta, dając ujście wrodzonej żyłce do sporów i dyskusyi.

Ale Stankar zepsuł swą robotę głównie znacznem odstępstwem od kalwińskiej doktryny, na czoło wysunął się tedy Lismanin odbywający wielką podróż po Europie i chwalony niezmiernie przez samego reformatora, jako mąż znanej wiary i nieskazitelności. Musiała być odpowiedź królewska nader wymijającą, skoro Kalwin skarży się na jego odkładanie sprawy i otwarcie spowiada się przebiegłemu Włochowi, że trzeba walczyć zacięcie i pobudzać króla nieustannie a zwracać się też do przedniejszych królestwa. Tej odpowiedzi kopię wiezie Lismanin Bullingerowi do Zurychu a sam reformator zwraca się do Radziwiłła, z uniżonością bardziej jeszcze wydatną niż do króla, i wyraża mu swą radość z powodu rozkwitu czystej nauki na Litwie. Radziwiłł tylko ma bohaterską wielkość ducha i doprowadzi do zwycięstwa. Trudno jest królestwo Boga na ziemi utrwalić, ale kto ma chęć i roztropność, dokona wszystkiego i będzie pomocnikiem odwlekającego króla i oparciem w nie-

---

[1]) *St. Orzechowski i wpływ jego na Rzeczpospolitą wobec Reformacyi XVI w.* Lwów 1870, str. 81—84.

pewności. Uprzejma, ale i wyniosła odpowiedź Radziwiłła Czarnego chwali wielkość Kalwina, sławioną dziś w Polsce i przyjmuje do książęcej przyjaźni genewskiego dyplomatę. Prosi o napominanie i umacnianie w wierze i oświadcza się z osobistą czcią dla jego zdolności i lekkości słowa. Jakie jest usposobienie króla w tym czasie, określa sam Kalwin, dbający lepiej niż Luter i Melanchton o utrzymanie stosunków zagranicznych. Wymijająca odpowiedź Genewie a z drugiej strony list do Juliusza III broniący prawowierności uczestnika krakowskiego koła biskupa Uchańskiego dowodzą, że i w królu wstawała myśl odegrania roli w przewrocie obecnym. Wszak wtedy jego dworzanin Frycz ogłasza w Bazylei swój program reformy i myśli uchronić kraj od zamieszania opinii. Soboru potrzeba, pomocy króla, doktorów znanych z cnoty i nauki, podniesienia oświaty, gdyż bez niej *nec religionis doctrinae conservari, nec Reipublicae conservari possunt* [1]. Źli i tyrani mogą powstrzymać od uczciwych nauk, ale nigdy uczciwi, doktryna i karność religijna jest zepsutą, upadek praw i obyczajów widoczny, soboru tedy trzeba, bo świat ginie wśród rozstroju i złe uznają nawet teologowie, jak Lubelczyk lub Orzechowski. Wolności mówienia na takim soborze czekamy, nauki nie tytułów, powagi biblijnej a nie ludzkiej. Wiara i zasługa Chrystusa usprawiedliwiają, co najlepiej wyjaśnił Kalwin nie tylko w teologii, ale i w doczesnych sprawach biegły; sam człowiek zbawia się pokorą, a co do kwestyi transubstancyacyi dzielącej luteranizm od kalwinów, sam sobór rozstrzygnie, jak również w kwestyi mszy. Celem życia Bóg a przygotowuje do niego szkoła, gdzie filozofia i nauki humanistyczne są niezbędne a także języki, bez których ani chrześcijańska doktryna, ani inne potrzebne ludzkiemu rodowi nauki dobrze nauczane być nie mogą.

Jeżeli jednak sam Frycz, mimo wybitnie skrajnych zasad, okazywał wyraźną chwiejność i oczekiwał na rozstrzygnięcie soboru, na którym radby widzieć więcej humanistów niż katolickich teologów, jeszcze więcej chwiejności i niepewności objawiał król. Całe społeczeństwo, oczekujące odkładanego ciągle soboru, ogarnął jakiś prąd reformacyjny, nawet biskupi myślą podczas sejmu odbyć synod i sam Hozyusz chciałby wezwać zbuntowanych na niego dla pouczenia ich, sam król wskazuje na konieczność porozumienia się na sejmie, ogólne, jak podnosi prof. Wierzbowski, poczucie niemocy

[1] *Commentariorum de Republica emendanda etc.*, str. 191.

i braku poparcia przejęło kler [1]). I wprawdzie król zwyklem odkładaniem, komentowanem już wszędzie, łagodził rozjątrzenie, ale Hozyusz nie przyjeżdża już na sejm do Piotrkowa w r. 1555, by się nie spotkać tu z Fryczem. Jego potężna intelligencya imponuje wtedy wszystkim, suggestyonuje Uchańskiego, marzącego o urzędowym Kościele i zgodzie z cerkwią wschodnią. Ale ów Frycz jest humanistą, bez sceptycyzmu i płytkości Erazma wprawdzie, ale i chwiejny też stale a nieuleczalnie. Gdy Reforma po długiem wahaniu i niepewności ma stężeć zwolna i określić się jasno i ściśle, on zostaje w niepewności. Treścią tej natury jest jakby żądza wiedzy, on żyje, by czytać i rozmyślać, a każdy dzień przynosi mu nowe rozwiązanie. Może wiedział najwięcej z wszystkich i rozpoczynał ciągle na nowo, znajdował przyjemność w nieustannem badaniu. Postępował z dobrą wiarą i w wiedzy czerpał zimną krew, powagę i rezygnacyę. Ale do dogmatu nie dochodził i z Kalwinem stosunków, jak inni, nie zawarł. Wyobrażał może ówczesny pogląd na sprawę króla i w swem wahaniu miękkiem i dążącem do zgody wyobrażał może najświetniej typ intelligentnego Polaka owych lat, w swym politycznym systemie ideał tego Polaka przedziwnie polski, rodzimy, domowy. Żył z dala od burzy i w spokoju, gdy kalwinizm przechodził z okresu spekulacyjnego w dogmatyczny a zwiastowany postyllą Rejową. Stankar odjeżdża do Siedmiogrodu, w Pińczowie zwycięża osobisty wpływ Kalwina a także w Wilnie, w czem, jak słusznie zauważył prof. Lubowicz, rolę Lismanina była znaczącą [2]) i główną.

W ten sposób odsunięto luterskie kanony Stankara, odepchnięto i jego herezyą o Chrystusie pośredniku tylko wedle ludzkiej natury [3]); na którą odpowiedział ostro Melanchton [4]). Lecz i Lismanin, który przed Genewą zajrzał do Włoch i zawarł tam pewnie ściślejsze stosunki z Ochinem, miał zawieść niebawem okrutnie. Wygnany z Polski za ożenienie się w Genewie, wraca do niej mimo zakazu; tutaj kryją go Bonar, Karmiński, Dłuska, owi szlachcice mający, wedle groźby Stankarowej, rozpocząć akcyę nawet wbrew królowi. Zamykał się okres zamieszania, kończył czas filozofizmu, ustawała epoka

---

[1]) *Uchańsciana*. T. V, str. 113—114.

[2]) *Istoria reformacii*, str. 159—160.

[3]) Francisci Stancari sacrae theol. et hebraicae linguae in Academia Regiomontana Prussiae publici professoris *Disputatio de Trinitate habita 20 Junii 1551.*

[4]) *Responsio de controversiis Stancari*. A. D. 1553. Pinczoviae.

opinii osobistych, jak to było w modzie jeszcze w Niemczech, pełnych swarów teologicznych, wstawała doktryna stała i nieruchoma, jak katolicyzm. Opierała się na jednej intelligencyi i woli i ten okres stężenia kalwinizmu miały reprezentować nie tylko żywioły humanistyczne, jak Łaski i część koła krakowskiego, ale i szlachta obca humanizmowi i zwracająca się do kalwinizmu nie tylko z pobudek politycznych, ale i moralnych. Była to reakcya przeciw katolicyzmowi nie zreformowanemu jeszcze w Trydencie, przeciw pogańskiemu sceptycyzmowi Renesansu, reakcya przeciw naturze ludzkiej nawet, jak powiada Faguet, ku doktrynie ciasnej, smętnej, pierwotnej niby i biblijnej, którą indywidualizm szlachecki zdrowy w swej moralności i uspokojony w swych dążeniach miał tylko złagodzić odpowiednio i przetworzyć na swą modłę. Tego złagodzenia dokonała poezya, dokonało kaznodziejstwo kalwińskie szczególnie, oswobodzone od wpływu obcych żywiołów i w polskiej szacie głównie dla celów propagandy, ale też jako wyraz obudzonej świadomości narodowej dające pierwszy przykład użycia języka pogardzonego przez humanistów. Zwiastunem tej literatury jest pieśń, charakterystyczna cecha Reformy i świadectwo poetyckiego i muzykalnego nastroju jej zwolenników. Miała ona szerzyć nowe poglądy dalej niż katechizm, łatwiej niż postylla, zręczniej niż wyznanie wiary i wdrażać zasady religijne, których nauczania zaniedbano. Miała wyrażać modlitwę tłumów, zwracających się wprost do Boga i za przykładem zachodnim szerzyć nową doktrynę ostrożnie i bez drażnienia kogokolwiek.

Humaniści krakowscy, jak Przyłuski, Trzecieski młodszy, Szymon z Proszowic i inni, nie gardzą tą bronią, moda popycha wielu do współdziałania i nawet ludzie mniej poważnego nawet pokroju dają wyraz swym pojęciom jeszcze często chwiejnym. Od elegii i epitalamiów przechodzą do hymnów pobożnych i psalmów gdyż tak czyni się za granicą i nawet dobry towarzysz znajduje ton surowy, poważny, ascetyczny, nie mówiąc o teologach i ministrach kalwińskich, dostarczających głównego zastępu nie tyle poetów, ile kaznodziejów. Oczywiście Kraków przoduje w tej twórczości pieśniowej, a też Królewiec, gdzie Seklucyan długo jeszcze skupia koło siebie nawet kalwinskie siły. Granice między luteranizmem, a kalwinizmem nie stały się odrazu tak wyraźne, zbliżenie do siebie było częstsze niż później, pieśń zwłaszcza, to grunt naj-

neutralniejszy i najmniej sekciarski. Nim pieśni takie skupią się w całe kancyonały, gdzie znajdzie się komentarz i katechizm nawet, obiegają z rąk do rąk, jako słowo odziane ledwo w ubogi rym średniowieczny, albo nawet tylko w assonancę, proste i niezgrabne a surowe, jak piosnka ludowa. Od wieków średnich objawiała się już ta dążność do pieśniarstwa narodowego, ale kalwinizm nie uznaje tego faktu, gdyż średniowiecze uchodzi za czas zacofania i barbarzyństwa, a jego pieśni, przerabiane czasem z starych katolickich, nową epokę niosą. Niegdyś musieli tak mówić hussyci, teraz nowatorowie rugowali katolickie, nader liczne, choć niedołężne, ale nie gorsze wcale od pierwszych Reja i jemu podobnych. Jak dawniej, tak i teraz przykład Braci Czeskich musi działać podniecająco; zrazu tłumaczy się pewnie ich pieśni, potem tworzy się swoje, różniące się chyba tem od dawnych, że nie ma w nich wzmianki o Matce Boskiej, o świętych, a kładzie się nacisk na zasługi Chrystusa i potrzebę wiary usprawiedliwiającej. Jeżeli była dawniej już pieśń katolicka, to nie było też pozbawione słuszności twierdzenie Seklucyana, że język polski zdobył teraz swe prawa; pieśń rozkwitała bujnie na liczbę i wartość, gdyż stała się ważną częścią kultu i środkiem agitacyjnym niepospolitym. Katolikom ulubione były parafrazy modlitw rytmem poważnym i namaszczonym, wyznania wiary, dziesięciu przykazań, kolędy, psalmy i inne przygodne, których mnóstwo prasy krakowskie Wietora, Szarffenberga, Wierzbięty puszczają w obieg nieustannie, naśladując zewnętrzną powierzchownością i układem to, co widzimy za granicą. Nie brak było i rękopiśmiennych, ale ciągłe ich użycie zniszczyło część większą, wszystko prawie, czego nie zachowały kancyonały będące czasem, jak tak zwany puławski, jedynie zlepkiem lotnych kartek, stanowiących twórczość czwartego i piątego dziesiątka wieku [1]). Starożytny ich język przeciera się zwolna i udoskonala znacząco; ożywia się myśl, barwią się wyrażenia, rymy subtelnieją i stają się bardziej wyborowe.

Gdy jednak główną dźwignią śpiewu kościelnego katolickiego były jasełka, a pieśni układane na inne okoliczności nie mogły być śpiewane z powodu zakazów i ograniczeń, jak stwierdza ich zbieracz Bobowski, Reforma popiera skrzętnie rozwój religijnej poezyi.

[1]) Własność biblioteki ks. Czartoryskich, z której bogatych zasobów korzystałem, dzięki uprzejmej życzliwości bibliotekarza p. Biskupskiego, w całym ciągu niniejszej pracy.

Więc jedna rozszerza tok dawniejszy parafrazy katolickiej Modlitwy Pańskiej:

Niech przyjdzie królestwo twoje
Oddal od nas niepokoje
Nawróć Turki i kacerze
I wszytki twych sług morderze
Co w swej ufają mądrości
W swych siłach i też w świątości,

druga idzie za słowami psalmu i podkreśla nicość ludzką w obec wielkości Boga:

Bo człowiek jest jako siano,
Które posieką wnet rano
Z krasą kwiecia polnego
Tuż zginie dzień jego...

Dosadniejszymi wyrażeniami i pewną swobodą w władaniu wierszem, więcej jednak sztywną i ciężką niż później, wybija się odrazu Rej na czoło pieśniarzy i sławi moc zasługi Pańskiej:

Nasz Panie raczysz nas bronić
A nieprzyjaciela stłumić,
Sprawując nas twoje sługi
Swą krwią starłeś nasze długi

albo:

Nic tu nie przemoże moc nasza
Bowiem przeciw jemu jest mała,
Walczy za nami wszechmocny Pan
Który Bogu Ojcu jest mił sam...

Prostota, wyrazistość, wdzięk, łatwość rymowania wyrabiają się u niego zwolna, a język nabiera śmiałości i potoczystości, im więcej rozszerzają się prądy reformacyjne i potrzeba już dla ich zwolenników piosnek na każdą okoliczność życia, święta, uroczystości, na każdą chwilę dnia i nocy:

Hejnał świta już dzień biały
Każdy człowiek w wierze stały
Przystani do Pańskiej chwały
Mocny Boże wszej radości
Oświeć nasze ciemności
Już ci owa noc minęła
Co po wszem świecie słynęła...

Młodszy Trzecieski tworzy pewnie jeszcze więcej niż Rej [1]), czego dowodzi znaczna ilość jego pieśni w kancyonale puławskim, a zwłaszcza Sekluciana z r. 1559, który do własnych dodaje pieśni dawniej wydane i od „inych uczonych ludzi ku chwale Bożej uczynione“ [2]). Gdy Rej upodobał sobie w utworach większych, Trzecieski rzuca pieśń za pieśnią i wypełnia na razie brak reformacyjnego kancyonału, który musi zastępować niedołężna przeróbka kancyonału Braci Czeskich, Walentego z Brzozowa. Trzecieski jest zbyt wytwornym humanistą i o smaku wyszkolonym, więc pieśni polskie wychodzą z jego rąk zgrabne i udatne, gdy idą za słowami psalmu lub toczą się samoistnie:

Błogosławiony człowiek, co się tak sprawuje
Że w radę niepobożnych ludzi nie wstępuje
Z swowolnie grzeszącemi nigdy nie obcuje
Naśmiewców się spraw Boskich stolice waruje.

Ale w zakonie Pańskim ma swoje kochanie
A w nim we dnie i w nocy pilne rozmyślanie
Ten będzie jako drzewo przy wodach szczepione
A szeroce z bujności wielkiej rozkrzewione.

Ładną jest jego pieśń zaranna, gdy „zarze wschodzą“, po której idą wieczorne, przy błogosławieniu stołu w różnych odmianach, modlitwy za zbór chrześcijański i rozmnożenie nowej wiary:

Pasterzu nawyższy wielebnego
Jezu Kriste Kościoła swojego
Racz wysłać ku rozmnożeniu jego
Żeńce pełne żniwa tak wielkiego.

Aby szczerej nauki Twej uczyli
A ludzi ku zbawieniu przywodzili
A przed światem jako jasne gwiazdy
Świeciły dobrym żywotem zawżdy.

---

[1]) A także wcześniej niż Rej, gdyż jak stwierdza list dworzanina Zambockiego do biskupa Tomickiego, Trzecieski już w r. 1529 ulegał wpływowi nowinek: *„Est mihi Cracoviae amiculus quidam, Andreas Trzecieski nomine, quem ego ob ingenium et modestiam, tum propter summum erga doctrinas studium summa benevolentia complector“*... Jak stwierdza jednak dalszy ciąg listu, udał się roku poprzedniego do Wittembergi dla poznania języków i teraz jest podejrzywany. *Acta Tomiciana.* Tomus X. sumptibus bibliothecae Kornicensis 1890 str. 309.

[2]) *Pieśni chrześcijańskie dawniejsze i nowe, których chrześcijani (tak w kościele jako doma) używać mają.* Teraz wydane przez Jana Sekluciana. W Królewcu Pruskim Mies. Października 1559, str. 89.

Nie zabraknie i hymnu patryotycznego w tej liryce całkiem religijnej poety, którą z łacińskiego oryginału przekłada inny pieśniarz Lubelczyk:

Racz Panie Christe z miłosierdzia Twego
    Być sprawcą Polski, Księstwa Litewskiego,
Króla z jego poddanymi
    Chowaj w łasce Twej miłościwie z nimi
Aby szczęśliwie ta Rzeczpospolita
    Kwitnęła zawżdy wszem dobrem obfita
Byśmy w pokoju tu Twej łaski trwali
    Wolę Twą świętą prawdziwie poznali
Raczże przedłużyć Panie żywot jego
    Aby doczekał potomstwa godnego
A iżby zawżdy tu mógł żyć w pokoju
    A był fortunny ustawicznie w boju.

Lubelczyk jest płodny może najwięcej; nim przystąpi do całkowitego przekładu psałterza, składa pieśni i drukuje pojedyńcz-psalmy, przepolszczone zręcznie i z pewną rutyną, w czem idą z nim o lepsze Szymon z Proszowic i Silvius, obaj ministrowie kalwińscy i zdradzający już ducha mocno sekciarskiego. Pierwszy jest szczerze pobożny i miękki raczej, drugi nie waha się przed wybuchami i wyzwiskami w najgrubszym smaku:

Weselmy się chrześcijani
    Bo już wnet Christa oglądamy
Który się naszym bratem stał
    Gdy za nas na krzyżu umarł,

bo oto nadszedł dzień sądu na Antychrysta, który pobudzał królów przeciw królom i jest przepowiedziany od wieków. Kąkol zbyt wybujał i trzeba go ściąć bez litości, a nierządnicę wrzucić do jeziora ognistego. Ale to moda czasu, który nie szczędził obelg i karczemnego tonu, gdy szło o zgnębienie przeciwnika. Nie okazują zresztą wybitniejszego talentu ani Wojewódka, Zygrowiusz, Zaremba, ani autor pieśni wydanej pod imieniem Oleśnickiej, biorącej widocznie czynny udział w ruchu, udział wyśmiewany przez Kochanowskiego, ale znaczący. Jakiś ton tryumfalny i podniesienie ducha wieje też z pieśni zwłaszcza, w której jest „dziękowanie Panu wszechmogącemu, że malutkim a prostakom raczył objawić tajemnice królestwa swojego“:

Z ochotnym sercem Ciebie wysławiam mój Panie
    Żeś Ty okiem łaskawym raczył weźrzeć na mie
Nie zgardziłeś pokorą służebnice swojej
    Która się wszystka daje w moc opiece Twojej.

Filozofom i pysznym mędrcom świata tego
    Zakryłeś tajemności królestwa wiecznego
Iż oni na rozumie swym wszytko sądzili
    Jako to sam wyznawa Krystus Pan nasz miły...

To zwiastuny poezyi kalwińskiej, która szczególnie w przekładach i liryce religijnej okaże niezaprzeczone ożywienie, choć mało istotnych talentów.

Jeżeli jednak wiek ów rozpoczął od satyry, nowa literatura europejska teraz się rodząca musiała od niej też rozpocząć i, na podobieństwo Erazma, wziąć za cel swój przeciwnika, o którego zwalczenie teraz chodziło. Stara to broń, jak śmiech ludzki, i choć czysto negatywna, odmładza i przetwarza wiele w społeczeństwie, które żyje, a nie śpi w odrętwieniu i martwocie. Nie było w niej prawie złośliwości, ironii, cynizmu tak właściwego temu rodzajowi dawniej i wtedy, by przytoczyć choćby Rabelais'go. To nawet nie wesołość horacyuszowska, namiętność Juwenala, gorycz i szyderstwo zawziętych truwerów średniowiecznych, to dobroduszność uśmiechnięta, prostacka, przedrzeźniająca, gadatliwa mieszczańskiej satyry niemieckiej lub francuskiej. Pieśni, w których ona drgała już niekiedy, rozpoczęły przełom religijny w literaturze; teraz ona owłada niejako wszystkiem i wciska się wszędzie, bo jej działanie jako potęgi negatywnej przygotowuje konstrukcyą. Wystąpi bezimiennie, jak literatura ludowa, ale niesie już idee drgające wnet od końca do końca społeczeństwa. W ten sposób wytworzy opinię publiczną, w ten sposób wypowie przed opinią swoje zdanie i wyzwie drugą stronę. Znajduje echo w masie szlacheckiej zazdrosnej o swe przywileje i będzie ogólnikową, uderzając na ludzi i urządzenia, ale rzadko na osoby. Że zaczepi hierarchią, nic dziwnego, skoro już w średnich wiekach nie oszczędzano jej w sporach władzy świeckiej z duchowną w Europie, a Polska wciągnięta w wir reformacyjny obejść się bez tego nie mogła. Nie ściga jej zbyt ostra cenzura, bo ta dotyczy głównie dzieł teologicznych, a twory świeckie i polskie w dodatku, to rzecz wybiegająca za ramy zwyczajne i niby bez znaczenia. Gdzie jej źródło? Może również w owem kole krakowskiem, z którem Rej styka się, przez może równego sobie

wiekiem Trzecieskiego, pewnie już w początkach jego istnienia, więcej jeszcze w satyrach luterskich obiegających z domu do domu, jako owoc zakazany, w ogólnym nastroju szlachty zamożnej, zuchwałej, skorej do śmiechu, zdrowej moralnie, rwącej się do życia, a z osłabionym szacunkiem dla duchownych, w których nie mogła cenić ani wiedzy, ani charakteru.

Ta satyra będzie miała smak prostoty, urok poufałej rozmowy, morały łatwe i niewymyślne, pewną ostrość i zapach gruntu, z którego wyrosła. To nie drwiąca i złośliwa werwa Krzyckiego, ani pompa i deklamacya Przyłuskiego, to raczej akcya, dramat, dyalog o łatwem rozwiązaniu i kilku szczegółach drażliwszych dla zaprawy nieco jednostajnej całości. Język naiwny, nieokrzesany, ton bez siły i godności, dobroduszność bez prowokacyi, moralizowanie bez pedantyzmu. Z czasem będzie ona bardziej wyzywającą i śmiałą, nie będzie nic oszczędzać i wypowie wojnę, wygada się z najzjadliwszymi zarzutami, nie cofnie się przed najbrutalniejszymi parodyami, ale będą to przeważnie naleciałości obce. Gniewów i groźb w niej mało, pamfleciarstwa jeszcze mniej, ironię spotka się czasem i bluźnierstwo ale, jakby raziły zbyt łagodną i pogodną naturę polską, ukryją się pod szatą łacińską. Teraz nie dotknie ona nawet dogmatów, i jak w wiekach średnich wogóle, ta literatura szlachecka, która się teraz wykluwa, ma charakter średniowieczny jeszcze i w niczem niepodobny do satyry humanistów, woła o reformę wewnętrzną, przepuszczając powoli doktrynę reformacyjną. Płaska i rozlana szeroko, bez stylu i odcieni, rymowana biednie i niedbale, zbliża się do ludowej, choć ma treść jej obcą. Mówi wierszem, gdyż on działa lepiej na uwagę, upamiętnia się mocniej w głowach. Świat przechodzi kryzys gwałtowną, zamęt w umysłach rośnie, teologowie niepokoją się i bronią sprawy pierwej, nim ją kto zaczepił, więc satyra odniesie skutek, choć już brak jej będzie Erazma filozofizmu, wolnomyślności, sceptycyzmu, tak ulubionego w tym wieku. W wiekach średnich, jeżeli była kiedy u nas, musiała mieć, jak u znanego prof. Brücknerowi Mikołaja z Poznania, formę opowiadania, krótkiego poematu, kazania prawie; teraz dyalog, a u humanistów list służą jej zwykle za ramy, dramat wreszcie, jak u aryan, i gdy po świecie pieśniowym, gdzie satyra nie miała zbyt wiele pola do popisu, wytworzy się rodzaj odwagi do pisania po polsku, wychyliły się wyraźnie pierwsze indywidualności na tem polu. Bezimienna liryka religijna mogła wystarczyć średniowieczu, parafraza rymowa

psalmów, to zbyt mało; język się nieco przetarł i, gdy wyraził nastrój religijny, mógł być użyty też jako narzędzie walki. Wszak łacina była językiem Rzymu, wszak łaciny używali scholastycy i teologowie katoliccy, więc polski będzie językiem Reformy i, choć na kanwie średniowiecznej osnuje przędzę nowożytną, będzie lata całe uważany przez humanistów za język nieuków. I dlatego Przyłuski, choć humanista i poeta łaciński, zaznacza w swym zbiorze praw z r. 1552, że jeżeli wśród senatorów Radziwiłł słynie heroiczną cnotą i talentem, to szlachta *a Nicolao Rey polonicae linguae et elegantiae autore felicissimo, necnon ab Andrea Tricesio novem musis* jest ozdobioną [1]). Oni dwaj stworzyli poezyę kalwińską i poza nimi mało nazwisk, jeszcze mniej talentów do zapisania. Ich pierwsze próby literackie, to zapewne te pieśni; teraz jeden próbuje się w dyalogach, potem w całych poematach dydaktycznego zakroju a zaprawnych pierwiastkiem satyrycznym, drugi bardziej uczony i hellenista, będzie uczestniczyć w każdem dziele kalwińskiem i sypać listami zwłaszcza, którym nie brak nawet ironii tak rzadkiej w tym wieku. Oni wyobrażają tego ducha buntu w literaturze, który zarysował się mocno w dziedzinie religijnej, a ich dusza pełna życia i temperamentu chciwą jest walki i żądną dyskusyi, używa i nadużywa moralizowania bez końca i smaku, które jako przeznaczone dla mas rozrywane jest tak, że egzemplarze niektórych dyalogów nikną bez śladu. Jednocześnie apostołowie kalwinizmu nie gardzą tą bronią, bo taki jest zwyczaj wieku i od religijnego entuzyazmu przechodzą do śmiechu i pustoty. Dziwna antyteza, ale zwykła w życiu i spotykana wszędzie i zawsze, choć nie u każdego pisarza i nie w każdem dziele.

Do satyry zachęciły Reja niewątpliwie satyry luterskie. Jeżdżąc po kraju, znajdował je, ogarnięty równocześnie z tamtym ideami reformacyjnemi tak, że języka powstrzymać nie lubił i w ruchliwem życiu szlachcica kolonizatora znał lepiej pewnie praktykę, niż książki. Więc ta praktyka daje mu główny materyał do budowy. Przejmował jedynie z katechizmów, agend, postyll, kancyonałów obcych gorącość ducha religijnego i brał gotowy wzór, w który jak w formę wlewał własną treść wzbierającą zwolna przez szereg lat do ich południa. Burzy się w nim wszystko, więc agituje, czasem

---

[8]) *Leges seu statuta regni Poloniae omnia*, fol. 62.

przemawia jako obserwator życia i moralista satyrą, z której ludzie dowiedzą się,

Wyczytając przypadłe przygody.
Skąd przychodzą ludziom zyski, szkody.

Pan, wójt, pleban, to typy ówczesne z swymi dążeniami i gdy jeden krytykuje kler i kult, drugi dba tylko o materyalne straty, trzeci myśli jedynie o odbieraniu dziesięciny. Jest już atak na duchowne sądownictwo, jest myśl, że wiara a nie uczynki zbawiają, ale i zastrzeżenia, że zarzutów nie można odnosić do całego duchownego stanu i że świecki zasługuje również na podobną naganę. Sędziowie, celnicy, dzierżawcy, posłowie, panowie dbają tylko o wzbogacenie się, każdy swoje ma na pieczy, co współcześnie podnosił Orzechowski a później Kochanowski. Najnieszczęśniejszy jest stan kmiecy, uciskany przez wszystkich, a prywata gubi pospolite dobro. Obraz to iście rodzajowy i tchnący naturą i prawdą. Nie brak w nim wad grubych, nie brak śmieszności i przywar, nadewszystko ożywiają całość przysłowia i zwroty codzienne z życia, które rozlewa się szeroko, świeci zbytkiem wykwitłym z zamożności, szumi rozpustą gamratów, przelewa się nadmiarem żywotności i siły. Kto stoi jednak na czele społeczeństwa, winien dbać o rząd w życiu, bo inaczej chromać będzie wszystko. Ta myśl zasadnicza *Krótkiej rozprawy* z r. 1543, to myśl satyryka owianego już nowemi ideałami, ale umiarkowanego i pragnącego zgody trzech stanów. Gruby tu realizm, rubaszny dowcip, ale i potępienie prywaty, ze strony człowieka, któremu wedle słów Trzecieskiego bardzo światek smakował, ale nie zabił ani daru obserwatorskiego, ani moralności nieznanej gamratom. Nie ma tu upiększenia życia, niema juwenalowskiego oburzenia Janicyusza, ani pompatycznej frazeologii Orzechowskiego, ale wyraz prosty, nie artystyczny, bezpośredni i samorodny. Fanatyzm religijny jeszcze tu nieobecny; szyderstwo jowialne i łagodne, to broń i efekt poczynającego smakować w nowinkach. On umie się podnieść wyżej niekiedy, jest poważny mimo pieniactwa i wybryków, religijny zawsze mimo przyrodzonego zamiłowania do życia i jego powabów. To człowiek czasu, choć wiadomości o jego wybrykach są pewnie przesadzone grubo przez przeciwników. Już tu widać przyszłą pobożność, pobożność naturalną i prostą, wiarę żywą i prostą, wiodącą go do Boga nieustannie i wzbierającą wysoko w końcowej przemowie Rzeczypospolitej.

To nie dworak, jak Marot, ale szlachcic wioskowy i energi-

czny. zdolny do myśli poważnej i surowej i zawsze lepiej natchniony, gdy przemawia w tej myśli. Jest w nim dwoistość natury, dwoistość zatrudnienia, dobry towarzysz i inicyator kalwinizmu a od Marota odległy nie tylko brakiem kultury artystycznej, ale i nastrojem, w którym przeważy powaga i zastanowienie. Znać to zaraz *w Żywocie Józefa* z roku 1545, wynoszącym cnotę jak poprzednio i rząd Boga w świecie, gdzie nic się nie dzieje bez ładu i składu. Wszystko należy poruczyć Bogu, którego łaską zachowujemy się a niecnota choćby złotem przehaftowana nie warta wzmianki. Na koniec zawsze patrzyć i ten pogląd wciela Józef opierający się zwycięsko pokusom Zefiry. Jako bohater cnoty, idzie Józef do więzienia, jako wzgardziciel świeckości znosi mężnie niesprawiedliwość a z ust jego wyrywa się nawet myśl zaczerpnięta jakby z kalwińskiej wiary w predestynacyą:

Lecz Bóg i poważną myśl
Kiedy chce zinaczy,
A żadnego nie minie
Komu co naznaczy.

I pobożna apostrofa Józefa zamyka ten dramat głęboko moralny i poważny, nie mogący być bez wpływu na czytelników. Mniejsza o niezdarność układu, nieudolność charakterystyki, jednostajność tonu i słabość ustępów mających malować namiętność Zefiry i czystość Józefa; to pierwszy dramat polski religijny nawskróś i nie pozbawiony idei reformacyjnych: usprawiedliwienia przez wiarę, niedoskonałości ludzkiej, zależności od Boga, który obmyślił wszystko naprzód i naznaczył ludzi na zbawienie i potępienie. Ten fatalizm reformacyjny nie zaznaczył się jeszcze tak dobitnie, ale już jest, już tkwi na dnie dramatu, którego osoby są raczej maryonetkami, poruszają się wedle odwiecznej woli, są jedynie narzędziem w ręku Boga dla wykazania jego potęgi. Zefira musi grzeszyć, Józef żyć cnotliwie, bo Bóg rządzi nietylko światem, ale i sercami, a świat jest mechanizmem poruszanym przez Niego dowolnie. I dlatego Jakób w dwunastej rozprawie tak wyraża wiarę w Boską wielmożność:

Bo już Pan Bóg twe sprawy
Kiedy cię tak przejrzał
Zawżdy na wszystko dobre
Snadź będzie obracał.

Surowa to doktryna, dziwnie związana z indywidualizmem szlacheckim, ukryta niby a widoczna i nierozpaczliwa bynajmniej

u poety, który każe ufać Bogu i zachować wiarę i dobrą myśl w złem i przygodach.

To zindywidualizowanie idei predestynacyi, złagodzenie fatalizmu smutnego, jak Genewa i jej religia teokratyczna, chłodna i nieprzejednana. Znał ją może z katechizmu genewskiego, znał może z naczelnego dzieła, które mu podać mógł Trzecieski i koło krakowskie, gdzie, wedle prof. Windakiewicza, uczęszczał również [1]. Inne dyalogi nie dochowały się przeważnie a i mniejsze miały znaczenie, jak ów Warwas z Dykasem wydrwiwający kobiety i wydwarzanie albo *Rzeczpospolita polska* z roku 1549, skarżąca się na prywatę i występująca znacznie ostrzej przeciw zbytkowi świeckich i duchownych bogacących Rzym a opuszczających brata:

Wszakże się postaramy,
Iż nie będziem błądzić
Kiedy księża, niewiasty
Nas nie będą rządzić
Czasby się już obaczyć [2].

To już groźby, bo i czasy były inne i usposabiały do stanowczości i decyzyi. Pieśni i dyalogi rozmnożyły się teraz za jego przykładem, pieśni zwłaszcza, na które próżno narzekał pielgrzym z dyalogu Stanisława ze Szczodrkowic, bo i ton ich stawał się już agressywny i namiętny. Ale i katolicy, ruszyli się do odpowiedzi, czego dowodzi właśnie wymieniony dyalog, stający w obronie dotychczasowych wierzeń i ceremonii nie bez teologicznej erudycyi i dowcipu. Może raz ostatni posłużył się tedy Rej formą dyalogu w *Kupcu* z r. 1549, wyszłym pod egidą Seklucyana, z dumą głoszącego, że chce dla religii i języka polskiego pracować. Zabawa miała się łączyć z pożytkiem, jak zawsze u Reja, a kupiec jest allegoryą człowieka, obdarzonego darami a obłąkanego fałszywą nauką. Wiara go zbawia i Pismo św. i, gdy Chrystus wzywa cztery stany na sąd, kupiec chwieje się z razu i nie wie co czynić, tem bardziej, że sumienie ostrzega go przed plotkami plebana.

Przeczci apostolskie dzieje
Jako się tam każdy śmieje
Z tych plotek, co je tu rządzisz,

---

[1]) *M. Rej z Nagłowic.* Kraków 1895. Księgarnia Spółki wyd. pol. str. 5.
[2]) *Rocznik filarecki,* R. I, Kraków 1886, str. 575—610.

Więc kupiec składa jakby kalwińskie wyznanie wiary w predestynacyę:

Iżem się już tak obaczył
Iż to Pan Bóg sobie raczył
Wszystko przy mocy zostawić,
Kogo raczy może zbawić.

Wszystkiem rządzi Bóg, wszystko rozsądza, i kupiec czeka z pokorą na jego wyrok ostatni. Gorący nastrój religijny wzmógł się widocznie w poecie i wydobywa się falą z tego stylu niekiedy bardzo niezdarnego, czasem jednak wybijającego się z trudności, żywego i potoczystego. Co było nowem w tych dyalogach, to właśnie ów pogląd religijny, zmysł czystości duchowej i moralności, jakiś ascetyzm wzniosły i obcy humanistom a złagodzony bardzo i dostosowany do życia codziennego. Zaprzeczyć się tedy nie da, że Rej wyrósł wyłącznie z Reformy i że przeważna część jego dyalogów w ramach tej ostatniej się mieści.

Porzuca je przecież poeta i przechodzi do prozy teologicznej i większych utworów wierszem. Jego przekłady niektórych psalmów stały się poczytne, jak Marota, należało teraz wystąpić z większem dziełem, które streściłoby ideał etyczny starzejącego się poety i reformatora. Nie on może przełożył psałterz, choć argumenty prof. Brücknera za jego autorstwem prozaicznej parafrazy psalmów są nader poważne [1], ale rozgłos jego rósł ogromnie zwłaszcza w obozie reformacyjnym i trzeba było dać coś pokaźniejszego. Dotąd język był za surowy, rym za niedbały i słaby. Więc oba przecierają się niecc i wyłamują zwolna *w Wizerunku własnym* z r. 1559. Akcent religijny wzniósł się teraz do nieznanej miary i objawił w ustępach lirycznych niepospolicie a oratorskich, jak w prozie. Był już teraz uczonym w tekstach biblijnych, nie starał się tego ukrywać i swą wiedzę mętną i płytką wystawiał często na przytyki, ale umiał mówić dużo i nienudnie, jako ruchliwy teolog, rolnik, polityk. Pod całą dobrodusznością i rubasznością krył się człowiek stanowczy i uparty, mający swe przekonanie i już sekciarz zupełny. Z dumą mówił o tem, co za prawdę uważał i znalazł u Bullingera lub Kalwina. Ale że optymizm i dobre serce żyły w jego piersi, więc dokonywał niejako wysiłku, by być surowym, wytężenia, by

---

[1] *Rozprawy Akad. Umiej. Wydz. Filol.* Serya II. T. XIX. Kraków 1902, str. 331—339.

być twardym. bohaterstwa, by być chłodnym i nieubłaganym' W poezyi widać tę drugą stronę, widać i przekonanie nieodparte i potężne. Chciał być Genewczykiem. ale doktryna była zbyt nieubłaganą i od kazań i moralizowania przerzucał się do tłustych fraszek i poezyj godniejszych humanisty Kochanowskiego. Unoszony falami polemiki i teologii kalwińskiej oraz sprawą przewagi szlachty nad senatem dotąd wpływowym. nie zapomina i o poezyi. w której, jak poprzednio obok satyry. znajdzie się żywioł moralizujący szeroko i obficie. Satyra, to niby okrasa wszystkiego, moralność. to rzecz główna, fabuła gubi się pod nawałem kaznodziejstwa, które jest niego jednostajne i wielomowne, a jednak łączy się tak z życiem rzeczywistem. że nabiera ruchu, werwy, nerwu. Filozofowie pogańscy tu występujący są raczej teologami kalwińskimi; to, co mówią o swym systemie, jest tak bałamutne i roztopione w moralności reformacyjnej, że trudno wydobyć z tej gmatwaniny idee naprawdę starożytne. Już w dyalogu o kupcu była allegorya; ten proceder średniowieczny i sposób rozumowania zastosował Rej i tu. i stworzyłby rzecz może godną Du Bartasa, gdyby nie brakło mu jego sztuki. Jego znajomość życia. to cały smak jego dzieła, które inaczej byłoby tylko wymęczonem dziwactwem i uosobioną płaskością. Allegoryzm pracowity i dziecinny kryje naukę moralną, kryje i życie ówczesne, ożywiające suchość toku i barwiące bladość abstrakcyi.

I dzieło jest jakby encyklopedyą, sumą, składem wiedzy poety o świecie, życiu, religii, moralności. To niby awangarda filozoficznego romansu przyszłości. stek wiadomości spopularyzowanych i wciągających brać szlachecką do rozważania najpoważniejszych zagadnień, szereg wyobrażeń najdziwaczniejszych i najnaiwniejszych. a przecież stapiających się w amalgamat myślą religijną widoczną i zmysłem praktycznym a pozytywnym. Rej poleca cnotę, to jego idea stała. ale ma też dziwny instynkt natury. ma pewien racyonalizm stroniący od tego, co nie zostaje w związku z zwykłemi potrzebami życia; jest wierzący i pobożny, ale i stawia ideał daleki od ascetyzmu średniowiecznego. ideał życia chrześcijańskiego w społeczeństwie. które zadawalnia etyka biblijna i rozum. Mimo swoich wycieczek przeciw hierarchii, krańcowości w poglądach na obrzędy, Rej jest moralnym wysoce i surowym a cnota jego wydobyta z jego instynktu natury. studyów biblijnych, rozumu wreszcie. Rzecz poświęca młodemu Tarnowskiemu, którego ojciec korespondował przecież z Me-

lanchtonem i Kalwinem i rad był może widzieć pewne zmiany, jak wszyscy wtedy. Mało kto dba o język polski, powtarza Rej za Seklucyanem, i dowcip także, gdyż „niedbalszych ludzi nie masz jako Polacy a coby się w swym języku mniej kochali", więc on puszcza swe dzieło na fale opinii, by zachęcić innych do pisania. Młodzieniec chodzący po filozofach, to allegorya wskazująca nam, że każdy pytać się powinien, aby nie „żył jak ine nieme zwirze". Musiała być powaga poety ugruntowana, skoro z takiego tonu poczynał, a humanista Royzius porównywał go już do Wirgiliusza i Catullusa. Czy były to pochwały szczere? Niewątpliwie, skoro Rej to właściwy wyraz dążeń mas szlacheckich i dający im literaturę, jakiej potrzebowały i chciały. Więc treść moralna zasłaniała wady artyzmu, może nawet dla humanistów na razie, gdyż przejęci ideami reformacyjnemi czuli w nim literacki wyraz swego nastroju. Młodzieniec dowiaduje się u Hippokratesa, że trzeba mieć ufność w Bogu i omijać świeckie nauki omylne i próżne, co pochlebiało szlacheckiej gnuśności, ale nie raziło nastroju takiego Frycza, stale opanowanego zagadnieniami religijnymi. Na zdanie, że poeci bają tylko o wszetecznościach, zgodzić się mógł każdy ziemianin, który dotknął ich choć z wierzchu a nie był zdolny zrozumieć i ocenić talentu; że pomierny stan najlepszy, myślał również każdy, komu nie szły w smak latyfundya magnackie lub biskupie. Racyonalizm Reja idzie w potępieniu epikureizmu do zaprzeczenia poezyi i wszelkiego w niej erotyzmu; idzie on dalej, bo odwołuje się do rozumu, gdy idzie o obrzędy, stan zakonny, życie w społeczeństwie i świecie, gdzie dobry towarzysz i piękność ziemi wystarcza do szczęścia. To naturalizm poety charakterystyczny swym zmysłem życia i natury.

Jeżeli artysta nie istnieje w Reju, jest człowiek, jest indywidualność, jest filozof szlachecki osobny i o pojęciu życia śmiałem i ciekawem. On zamyka niby średnie wieki, ale i rozpoczyna to, co stanowić będzie życie następnych pokoleń. Jego treść całkiem nowa, choć sztuka średniowieczna. Więc Sokrates powtarza tylko słowa Kalwina o wielkości Boga i naszej zależności i małości, o potrzebie uduchowiania się, pokory i wiary, o tem, że Bóg dla swej chwały stworzył świat a nie nas. Nic nie możemy, jeżeli łaska Pańska nas nie wspomoże. Ale ćwiczyć się w cnocie potrzeba, życia dworskiego unikać, a poezya i filozofia, to tylko błąd i bajanie.

Zbyt wielu chce się kształcić za granicą. mało dba o poczciwość na wieki słynącą. Wszystko zaś zależy od przeznaczenia boskiego a

Co komu los przyniesie z Pańskiego przeźrzenia
To mu zawżdy przypada z dawnego zrządzenia
Iże jego natura musi chodzić tędy
Na co ją z czasem wiodą przyrodzone błędy.

Fatum wiedzie do złego, choć posłuszeństwo Bogu może złamać owe fata i uchronić od potępienia. Nie dojdziemy tajemnic Boga, ale mamy rozum, by nie upaść i Pismo św., by nie runąć w moc fatum i zginąć bez ratunku:

Już ono fatum jego co z czasem przypadnie
Tak jako błędne zwirze ugodzi go snadnie
Albo czart za złość jego kiedy Pan opuści
Snadno nań swoję strzelbę jako chce wypuści.

Niczem jesteśmy w obec Boga, a choć nauka sama w sobie złą nie jest, nie wszystko jest złotem, co błyszczy. Kto z Panem żyje w zgodzie, mówi Minerwa, nie boi się śmierci a Plato wyjaśnia znów młodzieńcowi, że Bóg jest czystym duchem, bezcielesnym jak ogień lub wiatr i utajonym w Trójcy tak, że „nielza nam jedno wiarą domyślać się tego“. Świat. wedle niego. jest dobry a jeżeli jest w nim co złego, to z naszej winy. Ksenokrates opowiada o budowie świata wedle biblii i pojęć średniowiecznych, nie zapominając wykładać też teologii reformacyjnej. Biada tym, którzy prawdę przeinaczają albo wcale o nią nie dbają, jak panowie, urzędnicy, prokuratorowie. kupcy, rzemieślnicy, muzykanci. wiesiołkowie i gamraci. Nie uratuje ich czyściec, ani odpust. więc młodzieniec Rejowy pada na kolana i modli się pięknie i wymownie o łaskę jedynie zbawiającą. Pokora i wiara bowiem zwycięża, co stwierdza i Arystoteles, fukający na obrzędy i tradycye, a za nim Rej nie poprzestający na chwilę powtarzać, że Bóg nas tylko zbawia a nie nasze zasługi a Jego moc tak wielka, że

...cię może zniszczyć i uczynić świętym
I tu zacnym na ziemi i poczciwie wziętym
A też wiedz, iż nam ten Pan nie chce się okazać
W prawej swojej istności, aż przyjdzie świat karać.

Raz pierwszy tedy w poezyi reformacyjny dogmat streścił się zupełnie.

Jedni z historyków pomijają ten doniosły pierwiastek dzieła, inni zdają się lekceważyć samo dzieło. A przecież jest ono charakterystycznem nadzwyczajnie i, jako całość największa rozmiarami, może być uważane za encyklopedyę mądrości kalwińskiej. Naczelne jej dogmaty figurują tu nieustannie, wyzwiska i docinki pod adresem duchownych stwierdzają, że bez satyry obejść się nie może dzieło najpoważniejsze. Jego źródłem, to nietylko Palingeniusz jak sądzi jeden z ostatnich jego badaczy Dr. Pyszkowski [1], ale biblia, kalwiński katechizm, postylle i kazania zurychskie i genewskie. W jego opisach najmniej jest starożytności, w jego systemach starożytnych najmniej pogańskości, on wie o nich tyle, ile wyczytał u teologów ich zbijających. Najwięcej jest swojskości i życia polskiego. W obrazie domku Teofrasta zdajemy się widzieć samego poetę z jego niezrównaną prostotą i moralnością, z otoczeniem czysto wiejskiem, filozofującego poważnie na pożytek prostaków chciwych słowa Bożego i języka polskiego. Jego porównania, obrazy burzy, okolic, momentów dnia są tak świeże i wzięte z naszej natury, że czuć odrazu, że jest Rej wrażliwym na zjawiska świata zewnętrznego i odnawia własnymi wrażeniami najbanalniejsze i tradycyjne metafory Palingeniuszowe. Istną sielanką i pierwszą u nas, całą drżącą od życia i zionącą wdziękiem, jest ów dworek Teofrasta obwiedziony ogródkiem, w którym kroczą bażanty, biegają króliki, zające, w domku łóżko chędogie, książki, zegarek, konwalie kwitnące u głowy filozofa. Nagradzają takie kąciki rozwlekłość, mdłość i płaskość stylu, nieskończone moralizowania i wycieczki satyryczne czasu. Rej występuje tu nie jako uczony tylko, ale i teolog, którego nie żywią starożytni i romanse tak wtedy cenione. On nie chce nawet udawać humanisty, jest sobą i pogardza ozdobnością, sztucznością, epikureizmem, którego zna czar, ale i niebezpieczeństwa. Gdyby był artystą jak Dante, stworzyłby arcydzieło, ale nie zna najbardziej zasadniczych warunków sztuki, nie wie, co kompozycya, wytworność, subtelność myśli i słowa. Bije jak młotem na nadużycia, moralizuje rubasznie, jak pleban wiejski, dzieło jego jest mozaiką kawałków, trzymających się ledwo całości i obrobionych nieudolnie i pierwotnie. A jednak dzieło to pociąga mimo swej pierwotności i ciężkości obrobienia. Ten chaos myśli

---

[1] *Mikołaj Rej's Wizerunek und dessen Verhältniss zum Zodiacus Vitae des Marcellus Palingenius.* Krakau 1901, str. 29.

często powtarzanych, ta werwa i naiwność nie gasnąca, ta trywialność i niezdarność kryją życie polskie pod obcemi nazwami, zawierają myśl polską pierwszy raz objawioną, bez cynizmu, renesansowego Rabelais'go lub ironii satyryków kalwińskich.

Był w Reju tedy człowiek zdrowego rozsądku, rozumny i roztropny, poważny i człowiek czynu. Wobec niego inni pieśniarze wydają się, z wyjątkiem Trzecieskiego, bladymi komparsami i nie mają ani jego energii ani pracowitości. Jego twór, choć jest przeróbką, stanowi pierwszy poemat szlachecki. pierwszy ideał moralny poza dotychczasowym katolickim, skreślony piórem człowieka świeckiego, ideał człowieka średniej warstwy w swych pojęciach i umyśle:

Naprzód sława poczciwa, potym dobre mienie,
Myśl bezpieczna a ktemu wesołe sumnienie,
Kiedy już łaski Pańskiej na wszem pewien będziesz,
Już tego i wiecznego kłopotu zabędziesz.

Jak dalekim jest ten ideał od wątpliwej i śliskiej moralności humanistów, jak dobroczynny wpływ mógł wywołać w kołach szlacheckich, trudno nawet oznaczyć. Tym kołom wystarczały wspomnienia katechizmowe, nieco wiadomości o bohaterach starożytnych, nieco zdań z filozofów, jak Cicero lub Seneka, by wiedziały, jak

swą cnotę rycerską zachować
I jako masz swym stanem uczciwie szafować.

Układność, zgoda z możnymi, wesołość, oszczędność i swoboda, to zalety szlachcica, który znaczy tylko w tłumie i nie szuka wysokich stanowisk, ani nie ma ambicyi i ogłady, lecz chce służyć krajowi bronią i utrzymać swój stan posiadania. To stoicyzm uśmiechający się w zestawieniu z wesołym stoicyzmem Rabelais'go, różnice temperamentów a także poglądów: tam pogański, tu jest chrześcjański i kalwiński w dodatku. Starożytność nie jest matką dla Reja, jak dla Rabelais'go, ale biblia, katechizm genewski, z dodatkiem rozsądku szlacheckiego [1]). Jest zadowolony z życia, myśl o śmierci, tak często wspominanej, nie mąci jego pogody, traktuje

---

[1]) Stwierdza to i prof. Brückner w swym świetnym ustępie o zależności *Wizerunku* od Palingeniuszowego poematu w słowach, że Rej „od propagandy różnowierczej się nie uchyla“ oraz, że jest u niego „ciągłe narabianie pismem świętym, zupełnie obce pierwowzorowi włoskiemu“. *Mikołaj Rej.* Studjum krytyczne. Kraków 1905, str. 169 i 174.

ją jak inne przygody, stoicznie i spokojnie. Wedle niego, człowiek powinien znać siebie, znać ziemię i podziwiać ją, co jest już myślą renesansową czasu, który zachwycał się pięknościami myślowemi i artystycznemi starożytności i przejął od nich zamiłowanie życia i natury. Jakiś nastrój pozytywny w nim tkwi, zamiłowanie faktów, ciekawość wszystkiego, ale nie wiedzy, lecz świata. Nie boi się, że go posądzą o ignorancyę, obawia się tylko nierozsądku i odstępstwa od wiary. Nie chce, jak Rabelais, by człowiek dużo wiedział, bo jego religijność każe mu patrzeć z sceptycyzmem na wiedzę świecką. Wierzy w Pismo św., a życie rozsądne, trzeźwe, pogodne, stanowi ideał czysto praktyczny i nie mający w sobie nic utopijnego.

Jako obserwator życia i natury widzi wiele, maluje przyrodę, jak widzi; nie rozumie, co to wielki styl, wymowa wysoka, ciąg szeroki i patetyczny. Pisze, jak mówi, myśli, jak człowiek rozsądny i gdy przypominamy sobie, ile to uprzedzeń i zabobonów napełniało mózgi ówczesne, czujemy, że w nim jest rozum stroniący nie tylko od tego, co mu przeciwne, ale i schylający się kornie przed tem, co niepojęte i wzniosłe. Nie lubi złudzeń, sarkazm jego gruby i nieokrzesany idzie za daleko często, ale to człowiek, który nie będzie wierzył ani w magię ani w astrologię, jak tylu mądrych nawet za granicą i u nas. On wierzy w moc Boga i jej przypisuje jedynie siłę i skuteczność. Nie mając związku na pozór z Renesansem, przedstawia to, co ten ostatni wniósł w atmosferę umysłową nowego i odradzającego. Studya teologiczne potrącające nie rzadko o moralistów łacińskich, jak zalecani przez niego Cicero lub Seneka, a także nowych jak Erazm, wskazują, że i Rej obcym zupełnie humanizmowi nie był. Jako wzór do ostatniego dzieła służy mu jeden z najmniej znanych poetów włoskich, który wzrósł jednak na dworze ferrarskim, pełnym teologów i poetów łacińskich, gdzie przebywali czas jakiś Marot i Kalwin. I Palingeniusz przepełnił swe dzieło wycieczkami przeciw hierarchii, choć jako poeta mało miał zwyczajnego wtedy dowcipu oraz elegancyi i zalecał się jedynie naturalną łatwością właściwą i Rejowi[1]). Dlatego wybrał go poeta podziwiający w nim pewnie niewyczerpany humor, optymizm, sarkazm, roztropność, zamiłowanie do zagadnień teologicznych i moralnych, które przenosił na swój język gruby i nieforemny

---

[1]) *Storia della letteratura italiana* di Girolamo Tiraboschi. Tomo VII Milano 1824, str. 2123

a daleki od delikatniejszych pojęć i odcieni. Czyniło tak zresztą wielu, jak mówi Górnicki, a on nie jest od ogółu wyższy poziomem kultury. Wiatr opozycyi dawno dął od Erazma, więc czytał go pewnie z zajęciem, choć wiele nie pojął i nie odczuł, ale że nie był jak Marot umysłem bez celu, ciągłości, dążenia, ciekawości, więc pogłębiał tylko swe pojęcia moralne lekturą moralistów i Erazma, i rozrzucał je w epigramatach, nie tak krótkich i o końcu tak zaostrzonym i subtelnym jak humanistów, ale miłych i wdzięcznych. Rozchodzą się one pewnie długo w rękopisach, wciągają mnóstwo przysłów ulubionych Rejowi, choćby za przykładem Erazma, dają świadectwo nie tylko daru obserwacyjnego poety, ale i jego wesołości nie schmurzonej doktryną kalwińską.

Jego galeryi portretów *w Zwierzyńcu* z r. 1562 brak wiele, ale tłumaczy też te braki ostrożność poety, który chętnie używał allegoryi i nie chciał czynić sobie nieprzyjaciół. W swobodnej atmosferze swojskiej, gdzie kwitł Babin i jego pogodny humor, taka ostrożność była właściwie mało potrzebną. Nie dał Rej swym epigramatom tych iskier świecących i tryskających ogniem, tego potoku zjadliwości i nieprzewidzianych ciosów, które wypadały z pod pióra kalwina Marot. Ale śmiech jego bawi i naucza, gdyż jest łagodniejszy i spokojniejszy. Była w nim miękkość i dobroć natury polskiej, biegnącej za życiem i wolno żyjącej, ale nie wolnomyślnej, nie chwiejnej i nie libertyńskiej, zwłaszcza w moralności. Bo i w Erazmie wśród satyrycznych ukłuć czuć było ton poważniejszy i on jest pełen podziwu dla cnoty, nie lekceważy prawdziwej pobożności czy w dyalogach, czy w pismach świeckich. Jest w nim jakieś dążenie do wyszlachetnienia obyczajów, jakaś świecka moralność spojona z stoicyzmu i chrześcijaństwa, dobro wydobyte z Seneki i Pisma św., nie utopijne wcale jak u św. Franciszka lub Morusa. W niem spotykali się humaniści i teologowie, w niem widział może Erazm rozwiązanie religijne i moralne przesilenia, w niem wzajemna assymilacya humanizmu i chrześcijaństwa osiągała wyraz osobny. Więc i Rej używa chętnie jak Erazm allegoryi zwierzęcej, zaznacza zaś, że nie chce drażnić nikogo. Chce bawić i nie stawia się nad ogół szlacheckiej braci, wolny od „jakiego o sobie niepotrzebnego mnimania". Każdy naród język i sprawy swe zdobi, więc i on czyni to, zostawiając innym czystą wiedzę i wywodzenia trudnych ku wyrozumieniu rzeczy. Broni się od szacunkarzy czyli krytyków a naukę radzi czerpać z przeszłości. Czuje,

że brak mu poloru humanistów i stoi osobno, jak prostak, wśród tłumu erudytów i poetów, ale oni cenią go i sławią mimo tego prostactwa. Szczególne to stanowisko i ciekawy stosunek do wschodzącej sławy poetyckiej Kochanowskiego. Polityk Rej nie mógł nie umieścić tu skargi Rzeczypospolitej, o którą nie dba nikt wśród ogólnej prywaty i zaznaczyć swego szczerego patryotyzmu. Następują epigramaty na osoby starożytne, które poczyna głośny choćby z średniowiecznego romansu Aleksander Wielki a przeplatają ciągle zdania moralne; idą dalej wielkości krajowe, głównie z obozu reformacyjnego, co daje sposobność do mocnych przytyków Bonie, Gamratowi, nawet zrazu przeciwnikowi Rzymu a teraz potulnemu Uchańskiemu. Najprzyjaźniej odzywa się może o Oleśnickim z Pińczowa, znanym z cnotliwości,

Co się też okazuje i na cnych potomkach,
Że Bóg a cnota święta szyrzy się w ich domkach.

Największe cięgi spadają natomiast na duchownych. Więc papież jest przeciwnikiem Boga, Rzym siedmiogłową hydrą apokaliptyczną, biskupi niedbałymi pasterzami stada, księża, opaci, mnisi troszczą się tylko o dobra własne, tuczą się jedynie i uosabiają żywy zabobon, klasztory żeńskie są klozą na dziewczęta, wszędzie pełno wymysłów, na organach bek i miechy słychać. Reforma dowodzi oczywiście, że przebrała się cierpliwość Boga i jej zawdzięczać trzeba, że prawda wyszła na światło, choć i w rzeczach świeckich nie lepiej się dzieje.

Przykre zarzuty, ale Rej jest tylko wyrazem ogólnej opinii warstw oświeconych, spowodowanej upadkiem życia religijnego, rozkładem hierarchii, budzącą się opozycyą społeczeństwa świeckiego i chęcią stworzenia kościołów narodowych w każdem państwie. By taki stan wywołać, złe musiało działać długo a przewrót wywołał, zwłaszcza u nas, więcej rozpraw i drwinek niż świadomej dążności reformacyjnej. Pismo św., dotąd zakazywane surowo, pociągało tłumy, a tacy jak Rej komentujący je z namaszczeniem i poważnie, to wspólnicy humanistów, to samo czyniących. Jedni przez humanizm, drudzy ze względów moralnych i politycznych doszli do wspólnego wniosku. Wojna była już wypowiedzianą dawno, więc Rej, ów ochotnik i kondotier kalwinizmu, nie należący do armii regularnej ministrów, wszedł przez pieśni i psalmy do literatury i swe dążności świeckie kojarzy z wspomnieniami biblij-

nym. Nie używa już teraz żadnej allegoryi, uderza bezwzględnie, choć ciosy jego są ciężkie i mniej zręczne, niż można było się spodziewać. Jego muza kalwińska nie ma energicznego akcentu i złośliwej ironii Marota. W owych czasach kwestye teologiczne stanowiły najdroższe interesy serca ludzkiego, obudzały ten sam ruch, co dziś społeczne i ekonomiczne, satyra niszczyła zaś wszystko, począwszy od odpustów. Ale Rejowe epigramaty nie mają jej szyderstwa, obelg, oczernień. To raczej humor chłopski, mocny, rubaszny, tępy i naiwny; jego źródłem jest wprawdzie nowy stan umysłów, przeciwny średniowiecznemu zamiłowaniu do cudowności, mistycznej egzaltacyi, legend i nadzmysłowości, ale główny atak tego humoru zwraca się przeciw zakonom, w których upatrywano źródło złego. Dawne czasy minęły, nastała epoka krytyki przeciwstawiającej rozumowanie, a czasem i ironią entuzyazmowi i wierze żywej. I dla Reja przedmiotem największego oburzenia są zwykle zakony; gdy chodzi o inne kategorye duchowieństwa, przemawia łagodniej. Nie trzeba zresztą dziwić się zbyt brutalności i wyzwiskom tak często u niego spotykanym; dopuszczał się ich Luter, posługiwali nimi kalwini; w najbardziej uczonych kółkach teologów europejskich, gdzie rozstrzygano kwestye najdonioślejsze, zabawiano się rymowaniem podobnych inwektyw i konceptów.

Te ostatnie nie były ani zbyt niebezpieczne, ani nie miały tyle żółci i jadu, zmięszanego z pedantyczną erudycyą cechującą kalwinów zachodnich. Erazm ośmielił do satyry, ale nie miał naśladowców, nie zrozumiałyby zresztą jego finezyi twarde i ciężko myślące łby szlacheckie. Rej z swymi satyrycznymi epigramatami, które nie drwią z panów, a wystawiają na sztych duchownych, przypomina raczej tych drobnych pamfleciarzy, autorów broszur, kartek i rycin, które obiegają wtedy Europę i krążą pewnie i u nas. Jego humor przypomina szlacheckich facecyonistów, alluzye i przytyki słabej siły i skutku zbliżają się do miernych dowcipów ówczesnych kupletów i piosenek. Epigramaty wydają się ciężkie i rozwlekłe, śmiech i docinki grube i pospolite, dowcip powszedni, bez zwięzłości Kalwina lub złośliwej żywości Marota lub de Bèze'a. Od sfery duchownej przechodzi satyryk do świeckiej i sławi Alberta Pruskiego, który

Porzucił zakon błędny, a jął się Pańskiego
A też mu się w nim szczęści do wszego dobrego
Zawierzył Dawidowi i proroctwom jego
Iż Pan miewa na pieczy każdego takiego.

Nic dziwnego, że u nas źle się dzieje, bo brak obrony i sprawiedliwości, zawikłane prawa i prywata, upadek nauki w szkole krakowskiej, wiodą nas do zguby i niewątpliwie Pińczów i Królewiec wskazane są w ten sposób jako wzór do naśladowania. Pobożności nam brak, wiary otwartej, stałości i ćwiczenia, by naprawić złe. Bezwzględna szczerość i pokora przetworzą nas zupełnie, a zwłaszcza wiara, gdyż

Wiarą się wszystko dobre nad wiernymi działo
Także też ty chceszli czyń, być się też tak stało.

Nie pomija satyryk żadnej strony życia duchownego czy świeckiego, by nie obdarzył współczesnych szeregiem rad moralisty i gospodarza wiejskiego, znającego rzecz z doświadczenia. Ale w jego idealnym dworze szlacheckim czystym i chędogim, który nam pozostawia, nie brak przecież libraryi złożonej pewnie z dzieł duchownych i kilku moralistów. Ostrzega wprawdzie, że

Nic ci w tym mój bracie chociaj czytasz wiele,
Bo między fiołkami i pokrzywać ziele,

ale nie wstrzymuje od czytania. Sam pisze nie tylko dla nauki, ale i ćwiczenia języka polskiego. Wszak w jego oczach i w części pod jego piórem ten język nabrał sił i śmiałości, z pod jego pióra wyrwie się też czasem dowcip prawdziwy i swobodny, a nie płaski i ciężki, jak ów apoftegmat o szlachcicu, który „się nie chciał spowiedać, iż się żona spowiedała“. Podobnych konceptów mniej jest niż morałów, z których niektóre zadziwiają swą trafnością, a i tu znajduje się ów pamiętny, a godny rycia na pomniku poety i wzruszający, choć znany szeroko i powtarzany:

A niechaj narodowie wżdy postronni znają,
Iż Polacy nie gęsi, iż swój język mają.

A stało się to dzięki kalwinowi bez kultury i literackich pretensyi.

Stało się wśród walk i sporów teologicznych, w których on wyrwał się pierwszy jako ochotnik, a dał przykład owocny. Stało się, gdyż Rej był szlachcicem, czyli należał do warstwy stanowiącej główną i narodowo uświadomioną część narodu. On kocha ziemię, a z nią język, te dwa najcenniejsze skarby dziedzictwa, które łączą wszystkich węzłem nierozerwalnym. W ten sposób tylko mogła się podnieść oświata w narodzie, w ten sposób wzmogła się świado-

mość i utwierdziło panowanie polskości na własnej ziemi, znaczenie tej polskości wobec zagranicy, gdy synowie mieszczańscy, jak Boner, Decyusz, Hozyusz, Kromer, Frycz mniejszy dla niego okazują zapał, a czasem i obojętność. Mniej nas interesują i rozczulają spory teologiczne owych lat, język polski ustalony w literaturze, to tryumf i droga dla Kochanowskiego, dla następnych pokoleń literackich. W tem wahaniu i przewrotach ogólnych jedna rzecz się ustaliła najpierw, a był nią język. Przyszło to łatwo pod względem politycznym, bo jedność państwowa pomogła niezmiernie i jeżeli pomyśli się, że ten język wzmocniony i ozdobiony miał kiedyś dać arcydzieła równe obcym, zrozumie się wartość Rejowej pracy. I Kochanowski stawiający za nim pierwsze kroki w polskiej poezyi, choć różny widnokręgiem umysłowym i przeważnie dotąd erotyk elegijny łaciński, a więc przedstawiciel rodzaju potępianego przez poetę i nieznany z polskich poezyj, korzy się wtedy przed talentem poprzednika. Opuścił dwór i łacińskie metra, by położyć nadzieję w piórze i polską poezyę ogłosił za swoją, ale nie pierwszy:

Nec primus rupes illas peto: Reius eandem
Institit ante viam, nec renuente Deo
Et meruit laudem... [1])

Dlaczego jednak Rej pochwalił go także w epigramacie? Trudno zgadnąć, skoro Kochanowski wcale dotąd zalecaną przez Reja cnotą nie grzeszył, ale owszem czerpał pełną piersią z kielicha młodości i rozpaczał nad utratą weneckich i paryskich piękności. Bawił się i dopiero kiedyś obiecywał sobie poprawę. A sceptycyzm humanistyczny wyrażał się w nim otwarcie, gdy z ironią mówił w elegii krążącej w rękopisie, że będzie kiedyś badał niebo i ziemię i dochodził

Ex operum meritis et vita puriter acta
An nos dii solvent ex bonitate sua [2])

czyli rozważał dogmat kalwiński o wierze usprawiedliwiającej. Gdy Rej schodził za życia południe, jemu śmiała się wiosna lat młodych, więc związku między tymi ludźmi biegunowo przeciwnych pojęć być nie mogło.

---

[1]) *J. Kochanowskiego dzieła wszystkie.* T. III. Warszawa 1884 str. 131.
[2]) Tamże, T. IV, str. 668.

A przecież był Rej w przyjaźni z Trzecieskim, górującym nad nim niezawodnie smakiem i humanistycznem wykształceniem, on samouk i żywiołowa niejako siła nieokiełzana żadną szkołą, konwencyą, rutyną. Cieszono się z tego pisarza polskiego, a w tej uciesze było nie tylko poczucie tryumfu własnego języka, ale i świadomość, że to wyobraziciel prądów czasu. Gdy te prądy wsiąkły w piasek, jego brak artyzmu zerwał łącznik między nim, a pokoleniami następnymi, bo nie było najtrwalszej w jego dziele ozdoby nie było w nim sztuki. Teraz jednak czekano niecierpliwie okazów jego pióra, którego *Zwierciadło* z r. 1567 miało być najdojrzalszym płodem. Jego treść należy do dziejów literatury moralnej tego czasu; dołączone wiersze wskazują, że dar obserwatorski w nim nie zamarł, ale przeciwnie wysubtelniał nieco i wyrażał się bardziej przedmiotowo, trzeźwo, dojrzale. Zauważył to już prof. Windakiewicz, widać to na pierwszy rzut oka i czuć, że fanatyk zamierał w nim zwolna. Nazwano go kastowym moralistą, co jest prawdą, ale inaczej być nie mogło, skoro był nim i Montaigne, tak głęboki i mądry jak nikt z naszych pisarzy ówczesnych. Że kalwin Rej dał teraz prawie wolny od sekciarstwa i wycieczek satyrycznych traktat moralny, to dowód dużej wyższości umysłu, to znak jego umiarkowania choć w starości, to wskazówka, że była w nim poczciwa, obywatelska, polska dusza nie nienawidząca nikogo i w swym fanatyzmie kalwińskim nie przekraczająca miary i granicy. Ale nastrój religijny, który wywoła w nim Reforma, wiąże i jego ostatnie wiersze z poprzednimi i za ten nastrój więcej niż za poezyę sławi go Trzycieski mówiąc iż

Głośna jest sława w Polsce rozumu twojego
Wszakoż to jest nawiększa iż znasz Pana swego.

On sam czuje się, jak ogół reformatorów, powołanym od Boga do spełnienia swej misyi, co widać z przedmowy do *Apophtegmatów*, i raz jeszcze przyznaje się do swego nieuctwa skromnie i bezpretensyonalnie. Nie przywiązuje wagi do tego, co pisze; gdy co czytelnikowi się nie podoba, radzi ominąć jak kałużę przy drodze. Wychwala tedy cnotę wiecznotrwałą na wszelkie sposoby i do zmęczenia czytelnika, ale nie siebie, i nie wierzy w cnotę chodzącą razem z fortuną, wielbi sprawiedliwość dobrym smakującą, a złym przeciwną, wynosi poczciwą stałość daleką od wichrowatości i ponurości umysłu, którą należy odepchnąć ze wstrętem, apoteozuje

trzeźwość i wierność. które zalecał stale wraz z baczną roztropnością.

Rozmysł przed sprawą, poczciwa skromność, święta szczerość, to przymioty jego człowieka; jego człowiek unika nadużyć szkodliwych dla zdrowia, pracuje jak wszystko w przyrodzie, pełni dobre dla dobra, a nie ze strachu. Odbywa się w nas nieustannie walka sumienia z przyrodzeniem, o której mówi Kalwin w naczelnem swem dziele i którą zna Rej i przestrzega przed jej niebezpieczeństwami; co się tyczy wolności, to polega ona na tem, by dać każdemu, co się należy. Pokoju potrzeba dla ziemi, w pokoju wszystko rośnie i rozwija się. Niekiedy zdaje się, że sekciarstwo w nim zanika, że wraca już dawny poeta młodości, któremu szło tylko o usunięcie nadużyć, tak widoczną jest przedmiotowość w patrzeniu na wady każdego stanu; w dyalogach krótkich różnych stanów przegląda jakiś inny człowiek uspokojony i uśmiechnięty pobłażliwie. Budził się w nim człowiek z instynktami spokoju i wygody przy dobrze ogrzanym kominie, lubiący gwarzyć bezsennemi nocami, sypać przysłowiami często ukutymi przez siebie, robić wiersze na łyżki, puhary i roztruchany, rozweselać krotochwilą wczasy, ale zawsze z pamięcią o Bogu. I choć prosty człowiek i szlachcic patrzył z dumą na inne narody i wynosił własny nadmiernie, a z właściwym mu optymizmem. Znak to jego powierzchowności, znak i kastowości nie widzącej innych stanów, wynoszącej się nad wszystkich i nad wszystko. Czyżby Rej na prawdę wierzył, że, czego innym narodom nie dostaje, to w Polaku się znajdzie? Miłe złudzenie, ale niegodne moralisty i satyryka. A jednak i w nim budził się zmysł krytyczny, gdy patrzył na słabość państwa, na brak obrony, na możliwość elekcyi, o której uniknienie prosiła kiedyś pieśń kalwińska. On boi się tej elekcyi, którą poprze jego współwyznawca magnat Zborowski, kokietujący ze szlachtą dla zdobycia popularności, i on oczywiście, jako przez magnatów pewnie wciągnięty do obozu reformacyjnego, mającego swe gniazdo w Krakowie. On szlachcic, jak tysiące, pójdzie za tem hasłem, bo to pochlebia jego próżności i idei powszechnej równości, która, jak jego najlepszy Polak, była złudzeniem. Poszedł za tą marą Zamojski, poszedłby i Rej, jak słusznie zauważa dr. Sobieski [1]; nie dożył jej jednak, choć nie życzył zwycięstwa żubrom, jak allegorycznie mia-

[1]) *Biblioteka Warszawska* z r. 1905, T. I, str. 494.

nował oczywiście katolickich panów i duchownych, a i budził się w nim lęk nieznany dotąd, a powstały na widok rozpadania się polskiego kalwinizmu. Czyżby poczynała się w nim reakcya i powrotna fala wierzeń młodości? Chyba nie, ale z rzadką bezstronnością uznawał, że

Zbłądzilić papieżnicy, ale nie tak srodze
Jako dziś Aryanie harcują o Bodze.

Chrystusa od bóstwa odsądzono, Pismo św. zaczepiono, więc schmurzyło się czoło Rejowe, a oczy widziały już oznaki gniewu Pańskiego.

A i prywatę uważał za niesłychaną klęskę. Czemu jednak nie wskazał otwarcie, gdzie jej źródło, czemu nie skarcił złych oburzeniem i potępieniem, czemu nie pokazał, że to walka warstwy świeckiej z duchowną o znaczenie i dochody, rywalizacya magnatów z sobą i osobiste ambicye tak częste w obozie kalwińskim górują nad myślą o dobru Rzeczypospolitej? Przesłaniał mu oczy optymizm, zaślepiało go sekciarstwo, zamiast gromów i szyderstw dawał utyskiwanie i narzekanie. Począł mu jednak nie smakować świat, w którym widział mało posłuszeństwa Bogu, a wiele świeckiego interesu. Więc żegnał się z nim bez wielkiego żalu, uważając go za gospodę i posłuszny Pańskiemu dekretowi umierał, wierząc niezachwianie w zbawienie przez wiarę. Że nie myślał o powrocie do katolicyzmu, świadczą nie tylko żarty z duchowieństwa zawarte w reszcie przypowieści przypadłych ochrzczonych po jego śmierci figlikami, ale i drwiny z doktryny katolickiej. Facecye lubił widocznie do zgonu, choć mogły one pochodzić też z epoki wcześniejszej. Nie uważał ich za niemoralne, miały one nawet nauczyć młodych i ostrzec przed przygodami, co też było złudzeniem, jak wiele rzeczy w tym wieku pełnym rozdwojeń i przeciwieństw. Ale duch jego nie skierował się przecież w stronę szyderskiego niedowierzania, bezwzględnej negacyi, użycia materyalnego, rozkoszy i wczasu. Znalazł w sobie samym głębokie źródło moralnych refleksyi, które wyraził nieuczenie, ale szczerze; inne wpływy działające na inne temperamenty dadzą nam sztukę. Nie zwątpił przecież o Bogu ani na chwilę, jak Kochanowski w szale cierpienia, nie nazwał fraszką życia, jak ten sam poeta dotknięty pewnie mocno prądami humanistycznymi, skoro w jego twórczości dopatrzeć się często trudno charakteru chrześcijańskiego. Los dał mu wielki

talent poetycki, z którym Rej przewyższyłby może Du Bartasa. Epikureizm jego i zwątpienie w słynnej fraszce o żywocie ludzkim obcymi były Rejowi. Wielka zaś idea zrodziła się w jego ubogim mózgu, bo idea literatury narodowej. Popęd dany był już przez Reformę, on za nim poszedł i wylewał długo w rymy swój zapał namiętny i silną żywotność szlachecką nie dbające o piękno i smak widoczny u humanistów. Poezya przez niego zbliżyła się do prawdy, nauczyła się czerpać w źródle uczuć głębokich i ogólnych. A choć, jak zauważa prof. Windakiewicz, dzieła jego miewały charakter okolicznościowy, jedno z nich przynajmniej ma charakter ogólny i wartość stałą. Humaniści, jak Janicyusz, tworzyli poezyę dla magnatów, poezyę pełną smaku, choć próżną i błyskotliwą; Rej pisał dla szlachty i zamiast włoskiego typu dworzanina o erudycyi encyklopedycznej i pewnej obojętności moralnej, dał typ bardziej stały i tęgi uczciwego człowieka. Brakło temu człowiekowi tylko zmysłu sztuki i kultury europejskiej. Ale moralność, to cel kalwinizmu, więc ona przeważyła w tym typie. Ustanowienie ideału człowieka zajmowało wtedy najtęższe głowy, a wabiło nawet wyobraźnię Małgorzaty z Nawarry.

Renesans rozwiązywał wszelkie węzły, odrzucał prawo moralne, sądził, że w nim prawo, podniecał instynktowy egoizm i indywidualizm, żądał sztuki i wytworności znalezionej u starożytnych. Reforma kazała wkładać nie siebie, ale swą wiarę w każdy akt literacki, wprzęgła wybujałe indywidualizmy w rydwan idei religijnych, swemi doktrynami teologicznemi wstrzymywała złe skutki szerzącego się epikureizmu i sceptycyzmu, a wzbudzała religijną gorliwość u katolików. Kto wie, czy inaczej Kochanowski zabrałby się do przekładu psalmów, gdyby nie miał za poprzedników kalwinów lub wzniósł się do nastroju niektórych pieśni lub trenów. Tę drogę wskazał mu Rej.

IV.

Poeci i tłumacze kalwińscy.

Ale w obozie kalwińskim znalazł się i poeta humanista ceniony szeroko w Polsce i znany nawet w Genewie. Człowiek to pewnie pełen dworności, bez szczególniejszego zmysłu moralnego, dowcipny i oczytany w klassykach, znający swą sztukę pod względem technicznym, ale nie oryginalny zbyt i głęboki. Jest jakaś nie-

pewność w tej duszy i ochota do zmiany miejsca, temperament niespokojny i ulegający różnym wpływom i kierunkom. Jego teologiczna erudycya musiała być niemałą w domu, w którym teologią zajmowano się z zamiłowaniem i bywały najuczeńsze umysły czasu, literacka jeszcze większą i staranną. Styl u niego, to rzecz pierwsza; poza finezyą, frazeologią, doborem słów, wirtuozyą metryczną, treści, jak u ogółu humanistów, doszukać się trudno, a odległość od Reja ogromna. Ale z charakteru, wychowania, praktyki jest Trzecieski poetą i synem uczonego, szukającym całe życie mecenasów i mówiącym po łacinie jak ojczystym językiem. On jest urodzony na poetę dworskiego, mniej na filologa i teologa, choć pod tym ostatnim względem cieszył się nawet rozgłosem. To jest literat, poeta zawodowy, humanista, jak wielu, i rozkochany w lirykach rzymskich, choć w nim ich erotyzmu i elegijnego tonu mało, albo nawet i nie ma. Był zbyt poetą okolicznościowym, a więc i mniejszego znaczenia; o swej sztuce nie ma, jak się zdaje, wysokiego wyobrażenia, utrzymuje się z aktualności i nią żyje. Po poetach łacińskich pierwszej połowy wieku, utrzymuje wraz z Kochanowskim tradycyę tej poezyi, ale czyni ją zbyt okolicznościową, zbyt narzędziem propagandy i jakoś w pamięci następnych pokoleń, w wyobrażeniu o tych czasach, odgrywa rolę mało znaczną i typową. To poeta dworski, wypadkowy, wirtuoz i choć można wydobyć z niego rzeczy ogólniejszego znaczenia, nie można go polubić i nim się zainteresować. Jego wiersz ozdobny, ale nie mówi nic, jego język wyrobiony, ale jakiś sztywny i bez bezpośredniości, wdzięku, świeżości, temperamentu. To elegancya poprawna i uczona, rzadko zaprawna ironią lub naiwnością liryczną.

Oczywiście w wieku przewrotu, w który Renesans wniósł tyle starożytnego filozofizmu, śmiałości i krańcowości wolnego badania, sceptycyzmu i ironii, pierwiastek satyryczny będzie u niego, jak u Reja, wydatny i walka da mu namiętność sekciarską, nienawiść, uniesienie nie wahające się wyśmiewać rzeczy najszanowniejszych dotąd. Duch Renesansu i Reformy zrównoważył się w nim niejako i dał mu w rękę narzędzie, ostrzejsze niż satyryków średniowiecznych lub tworzących poniekąd jeszcze w tym duchu. Za granicą przekłada się psalmy i on to czyni, za granicą rozprawia o religii i wyśmiewa papieżników i on to czyni, tem bardziej, że obraca się w kole najzagorzalszych i najświadomszych celu. W ognisku erazmianizmu, gdzie mistrz bazylejski stał niejako na wielkim ołtarzu,

nie mogła rozwinąć się inna indywidualność. Szlachecka żywość i powierzchowność, ukochanie form i dźwięcznego słowa, usposobienie nieco awanturnicze i ostrożne zarazem, niezdecydowanie pozujące czas jakiś na stanowczość, niepewność w ogóle i oportunizm, to cechy Trzecieskiego. Nieujęty on i kapryśny, zdolny i mało twórczy, nie bez werwy i złośliwości jednakże, wesoły i dowcipny w życiu codziennem, co widać też w słynnym życiorysie Reja. Erazm nauczył go nie zgłębiać nic, pisać stylem jasnym i błyskotliwym, tworzyć wiersze niby starożytne, bo łacina jest językiem Erazma i świata. Lubili go zwolennicy humanizmu i obdarzali pewnie, znali go wszyscy wybitniejsi ludzie czasu, których dzieła opatrywał wierszami, miłym i sympatycznym musiał być niepospolicie, skoro lubiano go wszędzie, gdziekolwiek się pojawił, a nie zbywało mu też na fantazyi, gdy Stankara z lipowieckiej wieży uwalniał. Był w nim erudyt jak ojciec i dla tego cenił go wysoko Kochanowski, gdy mówił, że

Concinit acceptos superis Tricesius hymnos
Linguarum praestans cognitione trium [1]).

Popierał go w młodości i ułatwił wyjazd za granicę Decyusz, skoro poeta nazwał go drugim ojcem, użyczali mu pomocy różni mecenasi, do których zwracał się w epigramatach i listach, posługując się nieustannie tymi samymi zwrotami i epitetami. Choć lubił przeważnie drobne gatunki poezyi, mistrzem w tem ograniczeniu się nie okazał; trudno jest to wszystko powiązać nicią wspólną, zwłaszcza, że i erotyzm, tak cenny u Janickiego lub Kochanowskiego, tu nie istnieje. On sili się czasem na próbę epiki, ale obrazu nie da nigdy; jego zapał nie grzeje, a podziw dla Łaskiego lub innych nie udziela się czytelnikowi. Brak mu ciepła, prostoty, prawdy, temperamentu, choć nie brak znajomości swej sztuki,

Jest przedmiotowym, jak Rej; ale inaczej, daleko mniej osobiście i wyraziście, a szata pożyczana łacińska zaciera prawie jego indywidualne rysy i utrudnia jakby ruchy i porywy. To wrażenie ogólne, a jednak nawet taki czarodziej łacińskiego wiersza, jakim był Kochanowski, chwali go z niekłamanym patosem, nazywając jego wiersze złotymi i godnymi pochwały bogatszych, niż on, tworzący tylko rzeczy poślednie:

---

[1]) *J. Kochanowskiego dzieła wszystkie.* T. III, str. 131.

Inferiora tuis quidem; neque enim anser olori
Aut par lusciniae garrula hirundo canit [1])

Pochwała tak nieoczekiwana, że zachęca do czytania. Czy mają więc jego epigramaty przymioty cechujące choćby Janickiego, czy są zwięzłe, żywe, dowcipne, niespodziewane, czy mają moc szyderstwa, zapach polemiki, smak towarzystwa, w którem kwitnie ironia wszystko niszcząca i bezwzględna? On jest może w swym żywiole, ale ten żywioł nie daje mu sposobności pokazania, co potrafi. Jedne są zbyt pedantyczne, drugie zbyt płaskie, trzecie nadto oddalone od naszego smaku i zamiłowań. Nie czytają się z przyjemnością, jak łacińskie fraszki Kochanowskiego, stanowiące objaw natury swobodnej i otwartej; są zaczepne ale mało silne i efektowne. Wszędzie widać religijność, o której świadczyły też psalmy i pieśni, zapał, z jakim bierze się do sprawy, szacunek, jaki go otacza nawet u współwyznawców litewskich. To przecież człowiek erazmowego pokroju, dworak z natury i konieczności, dobry towarzysz i fanatyk nie uporny jednak do końca. Nad wszystkiem, co pisze, unosi się aktualność, przypadek, okoliczność; to wiersze chwilowej wartości, dla zyskania zasiłku, co zgadza się zresztą z tradycyą dawnych poetów łacińskich. Umieją mówić wiele i nic nie wyrazić, dają uczuć, jak ich twórca biegle włada metrum, z jaką wprawą miesza pojęcia starożytne z nowożytnymi, jak jest obeznany z mitologią i przeskakuje od jednego przedmiotu do drugiego. Przecenił go Mecherzyński nie znający całej jego literackiej spuścizny i pomijający w nim może z umysłu stronę reformacyjną [2]), a Kochanowski był związany z nim zbyt pewnymi zamiłowaniami i cenił może jego zewnętrzne wyrobienie formy, by zganić jego konwencye. Posługiwał się i on niemi nie rzadko, ale wlewał w nie żar swej zmysłowości i młodzieńczego uczucia, których brakło Trzecieskiemu.

Musi on te epigramaty i listy rozsyłać tym, o których względy mu idzie, nim je złoży w zbiorki dość szczupłe i niepokaźne. Powstają one wśród zajęć poważniejszych jak przekład biblii, na biesiadach u przyjaciół, podczas podróży, których odbył tyle i pobytu na dworach pańskich i szlacheckich, wreszcie jako dworzanin królewski w czasie wycieczki na Litwę, gdzie zyska nowego mecenasa,

---

[1]) Tamże, T. III, str. 238.
[2]) *Ateneum* z r. 1876. T. III, str. 329—336.

Radziwiłła, którego sławi, jak niegdyś w Królewcu Alberta Pruskiego. Bywał i w poselstwach zagranicznych, marzył długo o sekretarstwie królewskiem, które zyskał podobno u Batorego, choćby kosztem udawania się o pomoc do katolickich duchownych, z Łaskim jest w stosunkach, z Kalwinem również, który stara się w r. 1555 o jego przyjaźń, zasłyszawszy od Lismanina o jego erudycyi. Zachęca go nawet do przekładu biblii i w liście do niego popisuje się greczyzną, tak ulubioną Trzecieskiemu. Jarzma Boga nie należy nigdy odrzucać i wypada zabrać się do dzieła, którego chwała Boga i oczyszczenie kultu wymagają [1]). Więc Trzecieski zapala się do zadania a jako satyryk nie cofa się nawet przed obelgami, gdy chodzi o pognębienie przeciwnika. Metra płyną mu łatwo z pod pióra, gdy tworzy hymny duchowne sławione przez Kochanowskiego lub wielbi reformatorów w rodzaju Wergeryusza, gdy wreszcie uderza w r. 1556 na Lippomana, nazywając go sykofantą, zdrajcą, potworem i pozwalając sobie na grubą napaść na dogmat transsubstancyacyi [2]). Jest tu już ironia gryząca i skupiona, o którą trudno u nas dość wtedy, energia i zwięzłość rzucająca bluźnierstwo na zimno i swobodnie. Chroni go Radziwiłł, więc woła, że kalwini nie boją się nikogo, gdy Chrystus żyje w niebie a magnat litewski broni na ziemi najprawdziwszych dogmatów słowa Bożego. Pióro swe poświęca tylko dla zwalczania papiestwa i istotnie jest najniebezpieczniejszym może satyrykiem. Ma ton ostry a jego drwiny są tem sroższe, że szerzą i sceptycyzm daleko, kąsają zjadliwie, jednając mu uznanie Genewy i rozgłos w kraju. Jeżeli tedy dyatryba na nuncyusza katolickiego idzie najdalej w szyderstwie, to hymnem tryumfalnym i traktowanym po epicku, ale chudym i bladym, będzie inny utwór, noszący miano elegii, mający więcej historycznego niż poetyckiego interesu [3]). Sławi w nim poeta Brześć, jako ognisko ruchu, w którym drukuje się biblia, układają się zasady wiary i budują się tarany na zdobycie Rzymu. Pogardził Bóg faryzejczykami, pobity jest Antychryst i światło Ewangelii rozprasza się po świecie. Z małego źródła wielki strumień wybuchł a w całym kraju wstaje odnowiona wiara, mając za bohatera Oleśnickiego w Pińczowie:

---

[1]) *Corpus Reformatorum*, T. XV, list bez daty.

[2]) *In Aloysium Lippomanum*, Pauli IV Romani Pontificis in Polonia legatum. Regiomonti 1556.

[3]) *De sacrosancti Evangelii in ditione Regis Poloniae post revelatum Antichristum origine, progressu et incremento* A. Tricesii elegia. Regiomonti 1556.

Primus ubi mitis coelestis Olesnicius heros
Aggreditur sanctae religionis opus.

Lasocki w Pełsznicy to samo czyni, także inni chronią prześladowanych i wznoszą zbory. Pełno wszędzie kalwinów, jak nigdy dotąd:

Plena est urbs Craci plena est Posnania nostris
Fratribus, et gelido proxima Vilna polo.

Po suchem wyliczeniu rodzin kalwińskich przychodzi poeta do wniosku, że im chyba Lippoman nic nie zrobi. Nieustraszone to rody i króla mają za sobą, który prawa nie złamie i okrucieństwem się nie splami. Wkrótce spadnie stare jarzmo, co unosi go tak, że chciałby widzieć Lippomana na stosie za skaranie Żydów sochaczewskich oskarżonych o świętokradztwo.

Postęp gwałtowny kalwinizmu upaja go, więc wzbiera w nim fanatyzm i wybucha, ale bez daru obrazowości Chcielibyśmy widzieć w jego satyrze więcej charakterystyki, a mniej latynizowania nazwisk, tym czasem wszystko rozlewa się w frazeologii mało mówiącej i banalnej. Forma jest bez zarzutu, uszczypliwość i ciętość nie są rzadkością, ale brak wyobraźni, daru malowania słowem, jędrności w przedstawieniu rzeczy, którą celował niekiedy nawet Janicyusz, a w wyższym stopniu Kochanowski. Serce to może gorące, ale głowa zimna, heksametrów czy dystychów nie brak mu nigdy, ale brak żywiołu epickiego, jeszcze więcej lirycznego, który styl uskrzydla i do poety pociąga. Umie być Trzecieski jednak dobrym przyjacielem, gdy apoteozuje ciągle Reja; królowi wywdzięcza się też za przyjęcie go do dworu gratulacyą, że nad takiem królestwem panuje, magnatów i szlachtę obdziela pochlebnymi epitetami, by zadowolnić ich własną miłość. Aż w uszach szumi od nazwisk i cnót, zdaje się, że cała Polska jest areopagiem męstwa, cnoty, nauki, stałości i wiary. Wszystkie jej trzy dzielnice otrzymują kadzidła w hojnej mierze, nie opuszczono nikogo, a zwłaszcza nigdy kalwinów. W tem ostatniem towarzystwie jest też wschodząca gwiazda poezyi,

amplissima terrae
Gloria, doctrinae laude Cochanovii.

Jest i Lubelczyk ceniony też przez Kalwinów jako teolog, a tu sławiony za psałterz:

Huic numero iure accedit Lubellius ille
Qui tibi carminibus Reie secundus erit.

Nie zbywa też na teologach pińczowskich i wileńskich. Zapomina się o tem po przeczytaniu, żałuje się melancholii i miękkości Janickiego lub rubaszności i tężyzny pełnej smaku i zapachu ziemi, z której wyrosły, Reja.

To samo odnosi się do epigramatów, które począł wydawać po wyjściu biblii brzeskiej. Chwali w nich współwyznawców, jak Firlej, Boner, Radziwiłł, świecący jak słońce w ciemnościach, Rej, z powodu którego rzuca mitologicznemi reminiscencyami jak fontanna wodą, a zamyka je porównaniem ojca polskich poetów do ulubionego dla moralnej czystości kalwinom Wergiliusza, a też Dantego i Petrarki. Najwięcej entuzyastyczne okrzyki dostają się oczywiście Oleśnickiemu, któremu pierwsza nagroda przypadnie w niebie za szerzenie prawdziwej wiary. Zresztą każdy otrzymuje mniej obfite i więcej banalne pochwały. Fabryka to raczej niż twórczość, fabryka ze wspomnień starożytnych i znajomości metryki, wydająca nieustannie i bez końca, przemysł płynący nie z popędu naturalnego, ale ze zwyczaju, mody, potrzeby. To dworak towarzyszący królowi na Litwę, której mgieł jego muza się nie boi w dobrem towarzystwie, ale i nie potrafi skorzystać z wrażeń, by wydobyć z siebie mniej oklepane porównanie lub wyjałowiały epitet. Zdaje się, jak gdyby świat tego człowieka nie był nader rozległy, a przecież jest on bywalcem, uczonym, umiejącym i znającym wiele. A księga druga epigramatów jest powtórzeniem pierwszej. Przesuwają się przed nami nazwiska, ale nie ludzie, słowa ale nie życie, coś, co nie jest nawet obudzeniem w sobie uczuć człowieka starożytnego i transpozycyą sentymentalną w nowego Catullusa lub Marcyalisa, gra przeważnie słów i metrów. Najlepiej wypada może charakterystyka Decyusza, który był pobożnym, wymownym, bystrym, znającym stare dzieje, powołanym do wielkich rzeczy, cnotliwym i oszczędnym, a bibliotekę miał pełną klasyków greckich i rzymskich, a też

Et quos docta satis saecula nostra ferunt.

W Woli było siedlisko Muz nazwane już przez Janicyusza kącikiem italskiej ziemi. Szczegółów do obrazu obyczajowego wydobyć jednak stąd nie można, malarzem życia Trzecieski nie był. Dwa tony górują w nim i przepełniają wszystko, a są nimi szyderstwo i panegiryzm. Możnaby tedy o jego epigramatach powtórzyć sąd prof. Ćwiklińskiego o podobnych tworach Janicyusza, że

ich autor jest epigrafikiem, ale nie epigramatykiem. Za płód oryginalny i szczęśliwy ujść one nie mogą.

Ale to nie koniec. Takich epigrafów mamy jeszcze trzy serye, choć pod innym tytułem, sylw, i być może, że niektóre, choć okolicznościowe, przechodzą zwykłe ramy i mogą być uważane za poemaciki pewnego znaczenia i wartości. Ale czy dusza poety w nich się kryje, czy bierze udział w tem, co mówi? Być może, ale czuć ją mało, choć przecież uczucie znać było w jego polskich utworach. Tu góruje panegiryczny epigram obchodzący głównie swego bohatera. Komplementy są przeważnie mdłe i zbyt rozwlekłe, a sztywne. Nie zbywa na przypomnieniach o poparcie materyalne, znajdą się i słowa podziwu dla stałości Łaskiego lub odwagi króla, wojującego szczęśliwie w Inflantach. Reminiscencye i gra słów tak ceniona wtedy, z dołączeniem niezbędnej w takich razach przesady, rażą właśnie w pochwale Łaskiego, nie pozbawionej jednak i szczerych akcentów:

> Lasce, tibi similem vix postera proferat aetas,
> O ingens patriae sidus, honosque tuae.

Wzrusza również przyjemnie radość z powodu klęsk tyrana moskiewskiego, którego zwalały okrucieństwa i ściga zemsta Boga za zbrodnie niesprawiedliwej wojny. Republikańska, szlachecka, wolna dusza poety tu przemawia; przeważa też patryotyzm znany już z pierwszego hymnu na cześć króla i kraju. Każdy wypadek, zasługa, wesele lub śmierć przyjaciół lub wybitniejszych osób, jak muzyka Wacława z Szamotuł, mają w nim swego piewcę, ale bez życia, ruchu, sztuki obrazowania, jaką okazywał w takich wypadkach Kochanowski. W drugiej seryi Muzy wynoszą Ostroroga i zawodzą wdzięczny tym razem hymn na cześć Kochanowskiego. I tu znać erudyta ceniącego formę uczoną i skomplikowaną, jest też pewien polot, entuzyazm osobisty, liryzm i uwielbienie dla tego, który słusznie mówił o sobie, że pierwszy wdarł się na skałę polskiej Kalliopy, choć dawniej ustępował miejsca Rejowi. A że satyra nie była obcą jego naturze, więc i teraz najlepiej umiał szydzić, ale nie gorzko lecz po Erazmowemu, wesoło i z podziwieniem:

> Pestem quisquis amat Gonesianum

mówi o aryanach z Piotrem z Goniądza na czele i nie szczędzi wyzwisk Stankarowi i reszcie odstępców kalwinizmu. Rej ubolewał

tylko, on radby widzieć na stosie tych heretyków i sofistów wywodzących się od spalonego w Genewie Serweta i zabierających z jego obozu najlepsze siły i talenty.

Tem większem światłem oblewa ukochany Pińczów i kierującego młodem pokoleniem Orsatiusa, dalej Radziwiłła, Dudycza, Myszkowskiego, od którego spodziewa się pewnie poparcia na sekretarstwo, a o swej poezyi nie ma pewnie wygórowanego wyobrażenia; więcej ona podobna do trawy, która po nieuprawnych wschodzi ogrodach. Ale i wśród trawy znalazł się kwiat barwniejszy i wonniejszy, a złożony na trumnie Zygmunta Augusta. Opłakiwał go szczerze i wymownie za jego poczciwość i mądrość, której zabrakło ojczyźnie zagrożonej zewsząd. Zbytek nas gubi, cnota jest uciemiężona, więc sam zmarły król raz jeszcze odzywa się do swego następcy, by rządził się roztropnością i nie słuchał pochlebstw otoczenia [1]. Czasy się zmieniały, rozpadał się małopolski kalwinizm, tylko Litwa trwała uparciej przy genewskiej wierze, a w obozie katolickim zajaśniały światła pierwszorzędne. Więc cień kładł się po twarzach tryumfatorów, znużeniem i zniechęceniem wiało w ogniskach nowej wiary. I w mieszku poety czyniło się puściej, skoro podnosił zamiłowanie cnoty i poezyi u katolickiego biskupa wileńskiego lub krakowskiego i głosił wielkość znienawidzonego przez francuskich kalwinów, Henryka Walezyusza, który już w owym wierszu na śmierć królewską nazwany był światłem i sławą narodu:

Tricesii tetricas animo depellito curas
Sume lyram...

Nawet ucieczka ostatniego znalazła w nim piewcę żalącego się boleśnie

Quae fuit illa dies, qua Craci agressus ab arce
    Ivisti ad patriae ditia regne tuae
Ille meum tali violant vulnere pectus
    Cui poterit radices nemo adhibere manus...

Widocznie zawiodło go sekretarstwo, obojętnieli hojni mecenasi i wielbiciele. Znikał punkt oparcia, więc biedny poeta starał się wzruszyć swych chlebodawców i stawał się nieznośny w swem natręctwie. Na dworze króla, który chwiał się długo, nim skończył

---

[1]) *Epicedion serenissimi principis Sigismundi Augusti.* Cracoviae 1574.

zgodą na reformę trydencką, mógł trwać jakoś, teraz przyszło szukać nowej podpory, którą dał mu ostatecznie Batory.

Już dawniej zalecał mu się wierszem, teraz wyśpiewał jego tryumf moskiewski, przypisując nieuniknionemu przeznaczeniu, że runął do kolan polskiego króla zrozpaczony wróg i, odrzuciwszy dumę dzikiej duszy, uśmierzył namiętność. Zbyt zwięźle opiewa ten tryumf niezmierny, gdyż krótkość podoba się dworowi; więc zbywa prawie bitwy, oblężenia, czyny wodzów, zajęcie Inflant, poselstwo cara:

Ansoniae primam legatum ut mittat ad urbem
  Pontificemque; petat summum sit pacis ut auctor
Inter se et Stephanum; madeat ne terra cruore
  Christiano, et Turcam vires serventur in hostem.

Cały kraj drży teraz o zdrowie króla, którego sława napełnia świat i pokojem duszy teraz ojczyznę[1]. Ale on sam wyglądał na pokonanego. O papieżu wyrażał się z uznaniem, karcił zwolenników odmiany w religii, sławił dawnego zwolennika nowinek, a teraz przejednanego Uchańskiego, zamieszczał wiersze w postylli katolickiej Białobrzeskiego i przeszłość nazywał marą i złudzeniem. Marot okazał się więcej stałym, w Trzecieskim odezwało się w starości pożądanie spokoju, tęsknota do bytowania szlacheckiego, w którem wzrośli jego przodkowie. Nie jest on lirykiem, jak Janicki lub Kochanowski, nie tworzy w natchnieniu, ale mechanicznie i naśladowczo. Zna swą sztukę, włada metrum z precyzyą, urozmaica swą formę, ale poezya jego ciekawą jest jako dokument historyczny, nie jako owoc talentu. Może wpływ dworu, na którym występował we wspaniałym stroju i nie stronił od biesiad i gry, o których tak trafnie mówi Kromer, zobojętnił go dla zagadnień religijnych, napełnił sceptycyzmem niepokonanym. Horacyuszowski epikureizm humanistów nie był mu obcym i zatonął w sybarytyzmie życia codziennego. I talent rozpraszał się na fraszki, choć sam w sobie nie był nigdy duży i wydatny. Bo i Kochanowski przekłada psalmy, by otrzymać probostwo zwoleńskie, pracuje z konieczności, ukazującej się z gwoździami belkowymi i klinem w spiżowej dłoni, jak sam opowiada, a nie z zapału religijnego. Ale jemu towarzyszyła

---

[1]) *Triumphus Moscoviticus serenissimi principis ac domini Stephani I.* Cracoviae 1582.

poezya *quid blandum spirans*, gdy Trzecieski był tylko wirtuozem, rutynistą, rzemieślnikiem. Kochanowski patrzy głębiej na rzeczy, rozumie złe skutki rozstroju, boli go niezgoda na sejmach, jest więcej intelligentnym od Trzecieskiego. Ten ostatni nie jest obojętnym, ale, jak się zdaje, grzeszy optymizmem. razi powierzchownością pojmowania życia, współczesnym imponuje pewnie erudycyą językową i gładkością wiersza. A ten wiersz nie ma nawet jednego ustępu wyrazistszego, gdy w słabszych nawet tworach Kochanowskiego, jak w *De expugnatione Polotci*, lub w *Jeździe do Moskwy*, widzimy obraz, odczuwamy wrażenie plastyczne. Filozofizm Erazmowy, który odziedziczył po swej epoce, zakończył się oportunizmem i nazwaniem marą tego, co czcił i wysławiał. Może i niszczył własne pisma, skoro nie stało potężnych patronów. Była w nim niepewność zawsze, duch niespokojny i płytki, poeta okolicznościowy i dworak, a nie człowiek o życiu indywidualnem, bogatem, obserwacyi życia i tworzący życie. Nie taki swobodny i samorodny jak Rej, nie ma jego cennej prostoty i surowości gruntu, z którego wykwitł. Nie ma w nim nic bezpośredniego. nie ma myśli głębszej. wdzięku i gestu własnego i miłego. Jakaś sztuczność mdła i bez naturalności towarzyszy mu wszędzie. Więc przeszedł w literaturze niepostrzeżony jak mara. on, który za marę uważał swą młodość i wierzenia.

Dla codziennego życia religijnego kalwinów trzeba było przecież psałterza, którego braku nie mogły zastąpić dawniejsze przekłady niezupełne i odbiegające duchem od nowej doktryny, przestarzałe i nie dające do obrazowego tekstu hebrajskiego należytych komentarzy, albo tak allegoryczne. że nie odpowiadały owianym humanizmem i szukającym dosłownego znaczenia teologom reformacyjnym, domagały się nowych opracowań i objaśnień. Już psałterz krakowski, z r. 1532, jak zauważył prof. Brückner, wskazuje na znaczną zmianę w metodzie komentowania, choć pod względem językowym jest tylko odnowieniem dawniejszych. poprawniejszem tylko i gładszem niż dotąd, choć, jak przekłady Pisma św.. nie obejmującem całości. Ruch reformacyjny nie mógł znieść podobnie rażącego braku a przykłady parafrazowania niektórych psalmów wierszem nie mogły uczynić zadość potrzebom. Prozaiczny przekład z r. 1545 może. który przypisuje się Rejowi [1]), nie odpowiadał również celowi. gdyż do śpiewu, owego zasadniczego nabożeństwa

[1]) *Psałterz Dawidów* wydał St. Ptaszycki. Petersburg, 1901.

w zborach. nie nadawał się chyba. Mieścił już pewne wyobrażenia protestanckie widoczne w prośbie, by Bóg stał się dla nas jako „namocniejsza z twirdz" i życzenie, by prócz Boga żadna inna zwierzchność ani moc postronna nad nami nie panowała, ale nie miał formy, któreby słowa Dawida mogły roznieść wśród tysięcy za przykładem zachodnim. Popęd dał jednak, a może więcej jeszcze wzór Braci Czeskich [1]) górujących swą bogatą literaturą religijną nad biednem piśmiennictwem polskiem, a wyrazem tego dążenia przyjęcie czeskiego kancyonału na synodzie w Koźminku, w r. 1555 który, jak informuje Oloff, brat czeski Walenty z Brzozowa przełożył [2]). Przekład ozdobił wierszem łacińskim podobno Trzecieski, a tłumacz uzasadnił swój krok przykazaniem św. Pawła, który zalecił „psalmy i pieśni i śpiewania duchowne śpiewając i grając w sercu swoim Panu". Uprzedzał, że pragnie, by kościół polski i „każdy człowiek jego szczyrość słowa Bożego miłujący z Pana Jezu Krysta pragnący być przez wiarę ucześnikiem, a naśladownikiem pomoc potrzebną mieć mógł ku tym chwałom Bożym a modlitwom świętym i nabożeństwu chrześcjańskiemu". Końcowa notatka zaznacza, że dokonano przekładu dla pożytku zboru i jego członków miłujących język i rodzaj polski, ale przekład był tak niedołężny, że nie mógł chyba zadowolnić wybredniejszych wymagań kalwinów, wśród których nie brakło przecież przygodnych tłumaczów niektórych psalmów. Wśród nich odznaczył się już Lubelczyk, którego nie należy utożsamiać z innym tegoż nazwiska, ale nie imienia kanonikiem lwowskim, i był z natury powołanym do dania zborowi, zachowującemu w obec Braci Czeskich pełną dumy niezależność, potrzebnego psałterza. Mieszczanin, duchowny, chronił się pod opiekę szlachecką zrazu może w Wielkopolsce, a że wiedzę teologiczną znaczną posiadał, świadczy pochlebny dla niego współudział w przekładzie biblii brzeskiej. Juszyński przypisuje mu ascetyczny traktat o Jobie [3]), lekkiem sercem nie przyjmuje on pewnie nowinek religijnych i długo niewątpliwie waha się, nim znajdzie się

---

[1]) *Historia reformationis*, str. 56, gdzie mówi Lubieniecki, że *quod vero tunc temporis liber orationum et hymnorum fuerit allatus.* Datę podaje zaś Bidlo w wymienionem dziele na str. 119.

[2]) *Cantional albo pieśni duchowne* z słowa Bożego złożone dla chwały jedynego Pana Boga w Trójcy Błogosławionej, i pożytku Kościoła Krześcyańskiego, w języku polskim zaś odnowione, objaśnione i wydrukowane R. P. 1569.

[3]) *Dykcyonarz uczonych Polaków.* Lwów 1833. T. II, str. 35.

ostatecznie w obozie Rejowym. Oloff uważa go za lutra i być może, że w obozie pińczowskim znalazł się Lubelczyk dopiero późno, gdy rozłam między luteranizmem, a kalwinizmem stał się zupełny. Niemniej, choć zasługa literacka ministra Rejowego była znaczną, rozgłos jego w obozie nie należał do większych. Pierwsze synody nie notują wcale jego nazwiska; jako duchowny katolicki krył się pewnie długo, wahał się, nim, jak wyraża się protokół synodalny, *sese ecclesiae Christi consecravit.*

Ale i on przechodzi zwolna w szeregi nowatorów i pod osłoną kierujących teraz wszystkiem magnatów małopolskich głosi, jako minister zborowy, doktrynę, którą kiedyś najostrzej zwalczał. Po kilkuletniej pracy, w czasie której puszczał w obieg tylko pojedyńcze psalmy, wydaje oczekiwany przez kalwinów i wielbiony przez Trzecieskiego *Psałterz Dawida onego Świętego Króla i Proroka teraz na nowo na piosneczki po polsku przełożony* w r. 1558, opatrzony krótkimi argumentami i komentarzami. Chodziło mu pewnie o dobrą nagrodę, spokojne miejsce przy zborze, więc dedykował go Górce, by z „niepewnego mieszkania“ przenieść się w kąt spokojniejszy i chroniony mocną ręką wojewody brzeskiego. Skupiali się już przeciwnicy nowej wiary, więc Lubelczyk woła o zgodę w obozie, by odeprzeć ich ataki. Nie ma dziś cnót, brak podniesienia ducha w rzeszy, która tworzy zbór polski, stałości, odwagi. Więc chce, jak Rej, by prostacy przyjęli jego dzieło uprzejmie i nie myśli sadzić się „na rytmy abo jakie rzeczy dworne“. Zaczyna argumentem, potem podaje melodye, wreszcie przekład archaicznym nieco językiem, ale rymowany nieźle i pełen religijnego namaszczenia i plastyki słowa. Miał przed sobą Lubelczyk tekst hebrajski, albo wierny jego przekład łaciński, a nie wulgatę mniej zgodną z pierwowzorem, w czem go, lat dwadzieścia później, naśladował Kochanowski, dzielący również swój przekład na pięć części. Nie brak tedy Lubelczykowi erudycyi, brak tylko poetyckiego polotu i sztuki władania rymem więcej wyborowym i starannym. Przykładem, pełen gorącości i pokory psalm szósty, który Lubelczyk rozwleka niepotrzebnie, dzieli całość na siedm strof pięciowierszowych, gdy Kochanowski mieści ją w dwóch dziesięciowierszowych. Zna jednak język wybornie, czytuje pewnie Reja, którego podziwia jędrność i swojskość wysłowienia i stosuje je czasem szczęśliwie i trafnie:

Spracowałem się nędzniczek w tak wielkiej żałości,
Omyłem łożniczkę moją płaczem w mej małości,
Przez całą noc oczy moje nigdy nie oschnęły.
Na pościel mą obficie me złzy wypłynęły,
Widząc ony srogie złości, co we mnie moc wzięły.

Kochanowski parafrazuje krócej, ale nie lepiej pod względem lapidarności i mocy języka:

Jużem wstał wzdychając do Ciebie mój Boże
Na każdą noc umyję łzami moje łoże.
Pościel płaczem napoję: płaczem wypłynęły
Oczy, a krzywdy ludzkie siłę mi odjęły.

Prócz czternastozgłoskowego, używa też Lubelczyk wiersza trzynastozgłoskowego, nie pomijając żadnej sposobności, by myśl Dawida nagiąć w komentarzu do celów nowej nauki i zanosić prośbę, by Bóg „wszytki nauczyciele fałszywe wykorzenił, a posłał wierne robotniki na żniwo swoje". Odrzuca przecież od siebie miano odszczepieńcy i stara się być tak dyskretnym i ostrożnym, że zdawać się czasem może, iż nie zaszło w nim nic. Zwykła to taktyka, która też w każdym tekście biblijnym widzi przepowiednie losów Reformy i nakręca go do okoliczności ówczesnych, czego dowodem może być psalm siedmnasty wyraźnie wskazujący w samym przekładzie na ważących się dziwnych wszeteczności w dostatkach wrogów kalwinizmu. Kochanowski streszcza się zawsze i unika tendencyjnych amplifikacyj, górując nadto rytmem pełnym wyrazu i charakteru, co wykazuje naprzykład psalm dwudziesty drugi.

I Lubelczyk stara się urozmaicić swą formę, używając w psalmie dwudziestym piątym tercyny jednorymowej, a więc nieco jednostajnej, przepiękny psalm trzydziesty pierwszy wykłada jednak nie gorzej od Reja i rymem lepszym. Myśl tu zawarta służy mu do uwag w duchu kalwińskim i dowodzenia, że zbawić się możemy „jedną tąż wiarą w tego Zbawiciela naszego" i wierzyć, że wszystkiem Bóg rządzi. Warto też zaznaczyć, że dawny teolog i polityk odzywa się i tu z trwogą, o niebezpieczeństwie grożącem od Turka, który się dziś „oborzył tak srodze na krew chrześcijańską". Tryumfalny psalm pięćdziesiąty, w którym Bóg odrzuca krwawe ofiary, razi znów nadzwyczajną rozwlekłością i słabością rytmiczną, a służy nadto do wykazania, że się „dziś prawdziwy Kościół zestarzał" i potrzebuje oczyszczenia. Natomiast psalm dziewięćdziesiąty pierwszy

o tym, kto się w opiekę poda Panu swemu, przedstawia się u Lubelczyka mniej obrazowo, ale wcale nie niedołężnie:

Ten, który w wspomożeniu mieszka nawyższego
A trwa zawżdy w obronie Boga niebieskiego,
Ten jest iście bezpieczen za zasłoną jego.

A już śmiele rzec może ku Panu swojemu,
Żeś Ty moc moja i nadzieja mnie człeku nędznemu,
Tobie już ufać będę Panu tak możnemu.

Ten Pan ciebie wybawi sidła łowiącego
Z zarażenia każdego słowa straszliwego,
Którymbyś miał pogorszyć człowieczeństwa swego...

Szesnaście strof Lubelczyka odpowiada dziewięciu jego następcy. Ubóstwo rymowe, mała barwność wyrażeń, rozwlekanie tekstu w słowach mało wyrazistych, rytm bez ruchu i energii, oto wady kalwińskiego tłumacza. Ale Kochanowski postępował ciągle, wyrabiał sobie zwolna język malowniczy, obserwował naturę i życie, posługiwał się najlepszymi wzorami zagranicznymi, jak Buchanan, gdy jego poprzednik ma wyobraźnię książkową, nie odczuwa całej mocy poetyckiego oryginału, nie grają mu w duszy rytmy męskie, majestatyczne, melodyjne. Chodzi mu o zapełnienie rażącego braku psałterza, ale nie o artyzm słowa. Lecz mistrz czarnoleski czyta go pewnie z zajęciem i bierze od niego nie jedno jędrne wyrażenie, nie jedno plastyczne porównanie i zdania całe, co zauważył już mimochodem Plenkiewicz [1]. Nie brak ich było wcale Lubelczykowi, by przytoczyć choćby ustęp psalmu setnego drugiego:

Bowiem dni moje jak dym tak się marnie rozchwiały,
Kości moje jak drwa suche prędko barzo zgorzały,
Zwiędło we mie serce moje jak potłoczone siano,
Zapomniałem chleba mego jeść i wieczór i rano.

Kochanowski znajdzie zwykle słowa szczęśliwsze ale czasem stoi prawie obok swego poprzednika:

Jako dym, tak lata moje uleciały
Kości, jako głownia, moje wygorzały
Na chleb nie pomyślę: a też serce moje
Uschło, jako trawa w srogie letne znoje.

Ale porzućmy zestawienia.

Lubelczyk kształci się widocznie na Reju i z humanistyczną

---

[1]) *J. Kochanowskiego Dzieła Wszystkie,* T. I, str. V i VI.

ozdobnością nie ma nic wspólnego. Ładnie mówi o znaczeniu modlitwy, z oburzeniem gromi prześladowców i niejednokrotnie, jak jego wzór, powtarza, że nie dla uczonych ani dla dworzan pisze. Lektura biblijna dostarcza mu też wątku do pieśni samodzielnych [1]); jak Trzecieski, modli się też za króla, wzbogacając lirykę patryotyczną tego czasu i podkreślając potrzebę posłuszeństwa władzy przez Boga z góry postanowionej i przejrzanej. Sam zaś nie traci nadziei, że i w jego przekładzie znajdzie się perła i życząc sobie sztuki chleba, radzi żyć innym poczciwie i miernie. Czuć Lubelczyka duchownym, a zwłaszcza ministrem kalwińskim, bez poczucia szlacheckiej niezależności Reja i swobodnej humanistycznej dworności Trzecieskiego, czuć go też mieszczaninem schylonym kornie przed wielkościami duchownemi i świeckiemi, o nastroju płaskim i powszednim. Nazwany drugim poetą po Reju, wskazuje tylko na silny wpływ jego stylu i języka. Język jego jest Rejowy, słowa i zwroty tego ostatniego powtarzają się u niego nieustannie i przypominają żywo słownik wielkiego kalwina, którego wpływ w całej literaturze kalwińskiej zaczyna silnie się uwydatniać. Braknie mu tylko ducha Rejowego, któryby ten styl napełnił życiem i dał mu swobodę i temperament. Brak mu osobistości, brak myśli nowych, brak dążności do wydoskonalenia swego przekładu. Nie dla czytania był ten psałterz, ale dla śpiewu i nabożeństwa, więc forma schodziła na plan drugi. Genewa miała już parafrazę Marota, więc i kalwini polscy mogli teraz pochwalić się swoją. Wiersz polski miał dotąd w sobie coś niepewnego, miękkiego, pierwotnego, teraz, dzięki Rejowi frazującemu żwawiej i foremniej niż dawniej, i Lubelczykowi idącemu za nim, nie staje się poezyą, ale nabiera pewności, porusza się śmielej, ma jakąś siłę wewnętrzną, ton energiczniejszy, którego dotąd mu brakowało. Dawniej stąpał jak dzieciak, teraz poszedł odważniej i chromał rzadziej. Rytm tu niedbały, rym ciągle powtarzany, ale tok zgrabniejszy, ale bogactwo słownictwa wyraźne, ale rozmaitość strof widoczna. Marot był artystą, choć nie miał namaszczenia i powagi w duszy a intuicyi w dobraniu odpowiedniego rytmu bardzo często, Lubelczyk ma przed oczyma pewnie jakiś przekład łaciński, sili się na pewną rozmaitość, choć wyniki są mało znaczące. Może znał przekład Marota, ale do zadania nie dorósł. Dokonał jednak wiele nie tylko pokonaniem trudności pierwszego przekładu całości

[1]) A. Brückner: *Mikołaj Rej*, str. 400.

wierszem, ale i przygotowaniem drogi Kochanowskiemu, który wstąpi w jego ślady jako pierwszy artysta polski w piórze, pierwsza wyobraźnia twórcza, pierwsza potęga plastyczna, wyszkolona zbyt może na wzorach obcych, ale z tej formy nieskładnej i ciężkiej wyciosująca zręcznymi poruszeniami dłuta dzieła sztuki. Że Marot mógł być mu znanym i dać pomysł urozmaicenia formy przekładu, pozwala przypuszczać fakt, że rozpoczęty wtedy pińczowski przekład biblii, zwanej brzeską, ma za współpracowników i Francuzów, jak Statorius, a sam przekład jest w związku z biblią humanisty Fèvre d' Etaples, znanym już w Europie od lat trzydziestu prawie, jak psalmy Marota od lat piętnastu. Póki trwa Pińczów i jego humanistyczna tendencya, utrzymuje się też pewien stopień artyzmu w poezyi religijnej kalwińskiej. Z chwilą jednak, gdy on gaśnie i psuje się, ministrowie kalwińscy dbają o formę chyba przypadkiem.

Fakt to znamienny i charakterystyczny, a tłumaczy się nie tylko stężeniem doktryny i ścieśnieniem horyzontu u ogółu ministrów weszłych na tor czysto sekciarski i obcy wszelkim dążnościom literackim, ale i brakiem życia w samym kalwinizmie. Odłączenie humanizmu od kalwinizmu stało się widocznem i wydało skutki mniej dodatnie. Nie miałby teraz słuszności zarzut Budnego, że w biblii brzeskiej wiecej o gładkość mowy niż o ścisłość filologiczną chodziło. Przyjdzie czas, że psalmy Kochanowskiego wejdą w skład kalwińskich kancyonałów, gdyż bardziej wybredny smak nie podobał sobie w niedołężnych parafrazach ministrów. A przecież szły one swoim ciągiem, niejako odruchowo, bez przerwy, jedne za drugiemi, i z kolei na usługi zborów ofiarowują się Kraiński, Sudrowiusz, Gębicki, Dominik Wawrzyniec, Rysiński, Rybiński, Zygrowiusz, Węgierski i inni. Cech indywidualnych w tych wysiłkach nie widać prawie zupełnie; jedna parafraza od drugiej niezgrabniejsza i bardziej zaniedbana, a naiwnie bezpretensyonalna. Jedni stwarzali je z prawdziwej pobożności, drudzy uważali je jakby za swój obowiązek, jeszcze inni, jak Rybiński, chcieli je zbliżyć do melodyj genewskich i szli ściśle za Marotem i de Bèze. Był to grunt bardziej neutralny, więc luteranizm szedł tu ręka w rękę z kalwinizmem, jak za czasów Seklucyanowej działalności, i kancyonały toruńskie i gdańskie posiadały parafrazy ministrów obu wyznań lub dawne odpowiednio zmodernizowane. Zapotrzebowanie było, więc wydania się mnożyły i rozchodziły zwłaszcza na Litwie, gdzie

ruch literacki zdaje się zwolna przenosić i ustalać. Reakcya katolicka zrywała łączność z humanizmem, którego wielki odłam sprzyjał nowemu ruchowi, sam kalwinizm, pozbawiony światlejszych głów, miał ugrząść kiedyś w miernocie i ciasnocie intellektualnej i artystycznej. Zdaje się, że na razie ogół cały klęknął przed pierwszą poetyczną parafrazą hebrajskiego liryka, która wypłynęła z pod pióra czarnoleskiego czarodzieja, bo czas jakiś nie słychać nawet o innych psałterzach i dopiero pod koniec wieku zagęszczają się wybitnie. Ale nikt nie miał duszy wieszcza pełnej gwałtownych uczuć i uniesień, ani jego świetnego pędzla. Zdziwieniem i zachwytem rozpalił się zbyt naród, by prędko zmienić tę parafrazę na inną, choć sam Kochanowski przez kalwinów, jak Trzecieski lub Węgierski, liczony był do swoich, a jego psałterz za dzieło obozu reformacyjnego. Może wydał się jednak zbyt dwornym i odstępującym od tekstu i stąd nowe parafrazy.

Nie próbuje z nim nawet rywalizować Kraiński, sławiony kaznodzieja łaszczowski. I on, jak Lubelczyk, nie uchronił się od wpływu stylu Rejowego i zdradza się często i otwarcie [1]. Bóg dał człowiekowi rozum, dowcip, baczenie i mowę, więc, że w starym kościele chrześcijańskim „różne i rozmaite były pieśni i modlitwy czasu odprawowania nabożeństwa“, zabiera się do nich i Kraiński, wezwany przez synody do ułożenia jednostajnego dla wszystkich kalwinów katechizmu i kancyonału. Aryanizm wcisnął się do zborów, więc Kraiński stara się pilnie o wierność przekładu i sam kuje z wysiłkiem pieśni na nowe lato, o umęczeniu Pańskiem, o zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu, Duchu św., Trójcy św. i inne przygodne. Nie dba nawet o rym, każdy twór swej muzy opatruje komentarzem, co pominął Kochanowski. Widać z tego komentarza gorące uwielbienie Kalwina, którego broni często przed Wujkiem i atakuje Bellarmina, że „Kalwina męża pobożnego źle udawa“, ale natchnienia, rozmaitości formy, bogactwa języka nie ma w jego parafrazie śladu. Wymownie dowodzi, że trzeba, by się wierni „bawili w kościelech psalmy, hymny i piosnkami duchownymi“, gorąco przemawia za zwalczaniem aryanizmu, ale gdy parafrazuje psalmy, styl mięknie i słabnie. Nie możliwem jest bowiem po Kochanowskim przyjąć strofy z pieśni o słowie Bożym:

---

[1]) *Katechizm z naukami i pieśniami i modlitwami* K. Kraińskiego kaznodziei. W Łaszczowie 1604.

Wzdajmyż wierni chwałę Bogu wiecznemu
Czyniąc zawżdy dzięki nieskończonemu,
Iże nas od Antykrysta oswobodził
A słowem swym jego błędy odkryć raczył...

albo przeróbkę pieśni przypisywanej Oleśnickiej, gorszej od pierwowzoru. Zdaje się, jak gdyby Kraiński całą swą werwę i dowcip wyszafował na wycieczki przeciw katolicyzmowi i papiestwu, które w zaciekłości utożsamia z Turkami i Tatarami. Nawet niebezpieczeństwa wojenne nie umieją mu wyrwać z piersi pieśni większego polotu; gdy chodzi o psalmy. przedrukowuje najczęściej Kochanowskiego, w litanii modli się nie tylko za Polskę, ale i wszystkie narody ewangelickie. oraz wybawienie wiernych z „więzienia tureckiego, tatarskiego i antykrystowego". A za nim idą inni.

Kompilatorem dawnych pieśniarzy i tłumaczów jest wileński minister Sudrowiusz, lepszy jednak jako teolog i kaznodzieja. Popularnym był więcej na Litwie niż w Małopolsce. gdzie Kraiński króluje czas długi swym kancyonałem. mającym nawet kontynuatora w osobie lubelskiego ministra Dominika Wawrzyńca. Zamieszanie w używaniu kancyonałów nie ustawało skoro w r. 1624 stwierdza przedmowa do jednego z nich, że są teraz jeszcze tacy. którzy „co dzień wiary swojej poprawują i onę odmieniają, nowinki sobie smakując" [1]. W katolicyzmie panuje jedność, więc i kalwinizm strzec się musi błędów aryańskich. od których obroni zwłaszcza jednolity kancyonał. Już w Kraińskim przeważała sekciarska zaciekłość i duch nieco kosmopolityczny. minister lubelski jest do niego dość podobny i schyla swój kark jeszcze niżej przed patronami niż dawniejsi. skoro od nich bierze pieniądze „woły i pług, za któremi chodził. przedawszy". Przedrukowując tedy tak zwany wielki katechizm Kraińskiego. godził się niejako z jego zdaniem. że ustami śpiewają tylko „rzymskiego nabożeństwa ludzie. księża. mniszy. rybałci i żacy", a kalwini duchem. Ten śpiew kalwiński ma się odbywać „nie figurując. nie fraktując, nie piszcząc i nie łamiąc językiem sztuk, przebierania na punkty, które wymyślił szatan i do Kościoła wprowadził. aby ludzi proste na śpiewaniu pięknym zawiesił, a od tego, co jest pożyteczniejszego odwiódł. Takowe śpiewanie zostawujemy syrenom morskim i ono darujemy Rzymianom". Nie o formę bowiem chodzi. ale o treść śpiewania,

[1] *Katechizm wielki i kancyonał.* W Lublinie 1624. str. 5.

które ma być krótkie, a z „tęskliwością serca i smutkiem". Tu dowód, że pieśniarstwo kalwińskie nie miało literackich tendencyi i otwarcie zrywało łączność z bardziej humanistycznie nastrojoną literaturą katolicką. Następują psalmy wyjęte z Kochanowskiego z pewnemi zmianami mało szczęśliwemi, których próbował już Krajiński, a obecnie dopuszcza się jego następca i wielbiciel.

Nie lepiej wiodło się na Kujawach dębnickiemu ministrowi Gębickiemu, którego sławi hojnie, ale bezkrytycznie Juszyński. Proza, płaskość, banalność, to cechy jego pieśni i hymnów, co nie da się powtórzyć o wielkopolskim ministrze Rybińskim [1]. Słynął jego psałterz daleko, zwłaszcza w Koronie i używali go nawet aryanie, uderzeni gładkością stylu i zręczną, a urozmaiconą formą. Rybiński jest raczej rzemieślnikiem stylowym, nie bez zręczności i rutyny, a że wierszowanie uczyniło postęp olbrzymi, widział niewątpliwie braki przekładów kalwińskich i ogarniała go zazdrość na widok psałterza genewskiego, na który złożyli się Marot i de Bèze. Podziwiał pewnie pomysłowość słowną i rytmiczną pierwszego, więc pragnął stworzyć psałterz czysto wyznaniowy i zastosowany do melodyi zachodnich. Jako bezpośredni powód podaje w wydaniu z r. 1617, że „poważność not, a melodij prawie wedle tej materiej, a do tego przykład inszych narodów, którzy się tego chwycili w kilku różnych językach sprawiły to, żem się i ja do tej prace rzucił". W całej społeczności kalwińskiej przyjęto jedne melodye od Szkocyi do Węgier, więc nie chęć rywalizowania z Kochanowskim popchnęła Rybińskiego do pracy. Ociężały wiersz czternastozgłoskowy Lubelczyka, a poważny trzynastozgłoskowy Kochanowskiego w psalmie szóstym zmienia się u niego na siedmio, a nawet sześciozgłoskowy i nieodpowiadający nastrojowi treści:

Nie maszci posilenia
    Dla rzewnego kwilenia
Ze snu oczom moim.
    Łzy me to zeznawają,
Co pościel oblewają
    Gorzkim płaczem swoim.

Lubelczyk i Kochanowski okazują znacznie wyższe poczucie plastyki języka i znajomość przyrody, gdy na przykład, w psalmie siedm-

[1] *Psalmy Dawidowe* przekładania ks. Macieja Rybińskiego w Gdańsku. Druk. An. Hünefeldt 1632.

nastym porównywają za oryginałem nieprzyjaciół duszy do głodnego lwa. Zwłaszcza majestatycznie rozwija się rytm ostatniego i pysznymi wyrazami charakteryzuje srogość zwierzęcia:

Taki więc bystrym lew zjęty jadem,
Cieka po puszczy zwierzęcym śladem;
Takie więc szczenie lwice szalonej
Czyha w jaskini nieupatrzonej.

Rybiński wyraża się ubogo i bez dosadności poprzednika:

Równie jak lew jadowity
Goniąc zwierzęta prędkonogie
Abo i jego lwięta srogie
Czyhać zwykły z jamy skrytej.

Rybiński używa śladem Marota wiersza dziesięciozgłoskowego, który jest wybitnie francuskim, także tercyn i czterowierszów w dowolnej modyfikacyi, miesza wiersz ośmiozgłoskowy z sześciozgłoskowym, dopuszcza się czystych nonsensów rytmicznych, jak Marot, posługując się wdzięcznym i tanecznym rytmem ronda, by wyrazić grozę strachu przed przyszłą karą:

Panie nie w popędliwości
Swej ostrości
Przeciwko mnie powstawaj
Ani mnie w swej pierzchliwości
Za me złości
Na karanie podawaj,

co Marot tak parafrazuje:

Las! en ta fureur aigue
Ne m'argue
De mon fait, Dieu tout puissant.
Ton ardeur un peu retire
En ton ire
Ne me punis languissant.

Czyni to wrażenie komiczne, ale gdy dla dworaka Marota było parafrazowanie rodzajem wirtuozyi, Rybiński nie odczuwa całej niestosowności przerabiania religijnej pieśni na nutę galopady.

Pewne rytmiczne zwyczaje Marota, jak półwiersz na końcu czterowiersza, wiązanie strof rymami, co jest zasadą ulubionej w średniowieczu tercyny rozmaicie modyfikowanej, lubi Rybiński, ale ułatwia sobie zadanie niejednokrotnie. Rytmy nierówne ceni w ogól-

ności za Marotem i ciągle wraca do tego rodzaju kombinacyj. Ucho wyrobił sobie czujne i uważne, ale wpadł w zasadzkę, której niebezpieczeństwa nie znał i uczynił z surowej i ponurej liryki hebrajskiej rzecz czułą, lekką, pogodną, rzewną, bez powagi i majestatu pierwowzoru. Dowodem wspaniały psałm dziewięćdziesiąty pierwszy:

Kto opieki Najwyższego
W straży Jego używa
Ten w cieniu wszechmogącego
Bezpiecznie odpoczywa.

Przetoż ja mówię Tobie
Tyś ma obrona Panie.
Tyś twierdza, tyś Bóg, ja w Tobie
Samym składam dufanie.

Bo mię on z sidła łowczego,
Którego się ja boję,
Wyrwie i z szczęśliwego
Powietrza przez moc swoję...

Namiętność, entuzyazm, wybuchy, szarpania się z sobą, wzloty zbolałej duszy Kochanowskiego rozwiały się tu bez śladu, by ustąpić miejsca kombinacyom dowcipnym i mającym wartość muzykalną, ale zdradzającym słaby instynkt rytmiczny. Język stracił siłę, dobitność, powagę, malowniczość, stał się jakiś konwencyonalny, sztuczny, banalny, bez cienia indywidualizmu. Rybiński nie ma wyobraźni, jest jakby poetą epigramatu lub fraszki, ale nie lirykiem religijnym i wzniosłym. Gdyby miał dowcip, mógłby tworzyć piosenki lekkie i ucieszne. Nie umie się wznieść, rymuje zwykle bardziej wybrednie, niż jego towarzysze, ministrowie kalwińscy, ale, jeżeli jest najwięcej urozmaiconym z psalmistów, nie można powiedzieć, by był z nich największym.

A inne rodzaje literackie? Oczywiście pierwsze miejsce wśród nich zajmować winnaby satyra, tragedya i epopeja biblijna, poezye gnomiczne i dydaktyczne, jak to było u kalwinów zachodnich, a zaczęło się przez Reja. Nie widzimy jednak rozwoju po jego zniknięciu z widowni, sam kalwinizm wsiąkał jak ogromny zrazu, a potem znikający strumień w piasek, bez znaczenia prawie w ogólnej umysłowości, a zwłaszcza literackiej twórczości narodu. Inne rodzaje podzieliły tedy los pieśniarstwa, które szło swą drogą, gdyż odpowiadało potrzebom zborów, ale nie miało żywotności i nie przed-

stawiało, z wyjątkiem Rybińskiego, pewnego artyzmu i dbałości o formę. To, co widzimy we Francyi, nie ma tu podstawy w stosunkach, które układają się raczej na korzyść nowatorów, i o deszczu pamfletów, paszkwilów, zjadliwych piosenek i allegoryi mniej lub więcej nieprzyjaznych katolicyzmowi nie ma mowy na naszym gruncie. Satyryczne wycieczki w kazaniach, traktatach teologicznych, komentarzach, katechizmach, oczywiście nie ustają, ale nie ma dzieł o tym charakterze, obrazów karykaturalnych życia, tworów w duchu i za przykładem kalwinów zachodnich. Polemika religijna przeciąga się w tym i następnym wieku, ale nie jest satyrą, potrzebującą koniecznie dowcipu, szyderstwa, ironii.

W atmosferze nieco ciężkiej i lubiącej morały trudno było o miejsce dla ludzi dowcipnych i uśmiechniętych pogodnie. Kwestye teologiczne górowały i odejmowały ochotę do innych zajęć i tworów. Niekiedy pojawi się paszkwil gruby, prozaiczny, płaski i chropawy, ale ginie zwyczajnie bez śladu, znika po krótkiem życiu przeważnie rękopiśmiennem i bez szkody dla literatury. Ze strony katolickiej padnie też czasem odpowiedź, jak owa obrzydliwa z wieku XVII *Anatomia Martynusa Lutra*, lub późniejsze jezuickie, niegardzące wyzwiskami i grubą przesadą, czasem pedantyczne i trudne do strawienia, w ogóle bez wartości, miary, obserwacyi, rozmaitości tonów, zdolności władania wierszem. Sami kalwini nie mieli już prawie ogniska, sfery, podstawy, gdzie mogłoby się swobodniej i żywiej rozwijać ich piśmiennictwo. Nietolerancya rosła po obu stronach, zajadłość widoczną była z wielu wystąpień, osoba satyryka mogła być narażoną na przykre następstwa i prześladowania. Rej, a jeszcze bardziej Kochanowski, służą za wzór nielicznym satyrykom kalwińskim, do których zaliczyć można na wstępie znanego statystę Mycielskiego, dalej wydobytego świeżo z rękopisu przez Chrzanowskiego anonima, wreszcie Wolana z przypisywanym mu poematem satyrycznym, Rybińskiego, o którym mówi Wiszniewski, i kilku drobniejszych, jak ów wymieniony przez prof. Brücknera z lat 1648 i 1649 [1]).

Kaliski ziemianin Mycielski zabiera nie tylko głos jako elektor w epoce pierwszego bezkrólewia, umie zdobyć się i na wiersze czytywane pewnie z lubością przez współwyznawców i krążące od dworu do dworu. *W Przestrodze to jest pokazaniu upadków innych*

---

[1]) *Dzieje literatury polskiej w zarysie.* T. I, str. 364.

ziem, także i korony polskiej, z obierania Pana z pojśrzodka siebie[1]) z r. 1573 wynosi najpierw żyjących w bojaźni Bożej i idących, zwyczajem Rejowym, za rozsądkiem a baczeniem. Nie czytał widać daremnie apoftegmatów szlacheckiego rymarza, przejął się zawartymi w nich radami do głębi i praktykował z zapałem. Więc rzecz swą ofiaruje tym tylko, którzy nie odkładają pobożności na szrot, następnie składa pieśni o bezkrólewiu na nutę ogólnie znanych i śpiewanych. Strachem przejmują go praktyki elekcyjne, boi się niewoli obcej, woła o stałość, porzucenie zdrad, zgodę między stanami. Bóg jest królem państwa naszego i da nam panującego wedle Bożej myśli i przykładu nauk nam danych:

Niemniej dobro Koronne wszystko opatrując,
 także Rzecz Pospolitą nawszem rozmnażając,
wsze niepożytki byłyby zgładzone
 a zabobony próżne od nas odrzucone.

Z prostaków wziął Bóg opowiadaczy nauki, co stwierdził właśnie teolog Rej, a pominął biskupów i faryzeuszów. I dziś trzeba czuwać, by nas nie oszukano, mądrze poczynać, bogactwom nie ufać i przed zbytkiem uciekać. Nie będzie bowiem dobrze w kraju, póki:

Wystawa nie ustanie w piciu i w jedzeniu
 W owych zbytnich półmiskach sobie przeciwieniu
Nuż strojami pachołki jako przewielżają
 Nad dochody swe własne prawie wyciągają
Pomnąc to, gdy więc który iż na urząd wjeżdżał
 To się jeden drugiemu wystawnie pokazał
Barziej by się ciągnęli chcąc się przypodobać
 Królowi jego krewni by i wszego stradać
 A król by skąd miał
 By się wystawiał.

Wszystko to służy do wykazania, że wybór Piasta nie byłby stosownym, czemu towarzyszą narzekania na prywatę, hipokryzyę, podstępy Giżanki i Mniszków. Nie łudzi go kandydatura wielkiego księcia moskiewskiego, który zdradliwym i wykrętnym jest panem, stan rycerski nie chce też chudziny, gdyż tajne traktaty i długi na państwie ciążą i cudzymi przygodami uczyć się wypada. Turek na granicy, jurgielta tatarskie, spiski litewskie, oto choroby kraju, na które przygodny poeta utyskuje słusznie i o zapobieżenie ich

[1]) Egzemplarz biblioteki kórnickiej.

błaga. Rymem włada nieco kulawo, ale sądzi zdrowo i trzeźwo i wyobraża wybornie stanowisko szlacheckie w obec różnorodnych kandydatur, stanowisko także różnowiercy, który czeka od króla jeszcze religijnej reformy, a na zmarłego patrzy z odrazą ze względów moralnych najpierw, a potem, że nie może mu przebaczyć jego chwiejności i odwlekania.

Anonim, to szlachcic otwarty i prosty, umiejący obserwować siebie i życie, czytający pewnie Reja i Kochanowskiego, o życiu indywidualnem, rozwiniętem i wylewającem się w wierszach naiwnych i serdecznych. Zakochał się widocznie nieszczęśliwie i tkwi w tej miłości jakby w okowach żelaznych, ale że pamięta o Rejowym rozumie z baczeniem, męczy się i trapi oczekując listu ukochanej, a też schnie i trawi się beznadziejnie prawie, czekając na chwilę, w której dręczący go ogień spali zbolałe serce lub we wzajemnym uścisku zagaśnie. W rozdrażnieniu i bólu płacze gorzko na nierówność szczęścia u ludzi, cierpi mocno, ale ustąpić nie myśli, tembardziej, że wierzy niezachwianie w zrządzenie Boga i ufa w nie stale i statecznie. Ta wiara strzeże go od zwątpienia, ta wiara skłania do lekceważenia odpustów i pielgrzymek, ta wiara musi być tak silną, że „góry znosi, a drugie buduje". Dba o zdrowie swej bogdanki, ale sam umiera prawie z męki, gdy rozmyśla o ślicznej gębce i licach. Ma literackie wychowanie, ale jest poetą z urodzenia i skłonności, umie wyrażać się szczerze, a jednocześnie gładko i wdzięcznie. Jego wiersz *Ad amicam* jest spowiedzią tak prostą, swobodną, pełną życia i bezpośredniości, że zaliczyć go trzeba do klejnotów erotyki ówczesnej. Poeta żali się wzruszająco na swą niemoc, jest głębokim i subtelnym, gdy mówi, że:

Wszytkiem niemocam lekarstwa najdują,
Jedno tej samej nigdziej go nie czują.
Te wszytki ludzie srogością morduje,
Rozum wrodzony i pamięć jem psuje.

Maluje się tu tak otwarcie, otwiera tak wymownie w dalszych lirykach zwróconych do tej samej, że czuje się człowieka serca, czuje się artystę niepospolitego, a godnego uwagi. Mówi naiwnie, mówi na pół z melancholią, na pół z uśmiechem, w którym drga niema prośba o litość, odżywa w naszych oczach prawie i rysuje tak plastycznie, że postawilibyśmy go gdzieś zaraz za Kochanowskim, przed Szarzyńskim, obok młodszego Zimorowicza. Miłość prawdziwa nie pachnie tu nigdy humanistycznym flirtem, nie igra

uczuciami i wrażeniami, ogarnęła go całego i nie uspokoi się, póki najmilsza nie stanie mu przynajmniej przed oczyma. Promyki jej oczu zniszczyły go do szczętu i gdy drugich długo mijały,

O mie się jednak nakoniec oparły,
A mimo wszytki do mnie się tak wdarły
I niecąc ogień, przed niem sobie siedzą,
A kiedy przestać — ani o tym wiedzą.

Zaniechać szczerej miłości nikt nie potrafi, bo ona wiecznie trwa i żyje, a ma moc pożaru bez miary i litości:

Rozdzielmyż ten to pożar nasz na dwoje:
Płomień mój z węglem, iskiereczki twoje;
Ten ogień potem pospołu złożemy
Albo zgorzemy, albo ugasiemy.

Czas obiecany nikogo bowiem nie minie, taran przytłukł serce poety, który ślubuje swe wierne służby, aż do śmierci danej z Pańskiej łaski.

Naturalność frazowania, subtelność stylu, pewien dowcip, nie dworski wcale lub szlachecki, ale odrębny i szlachetny bardzo, samorodność obrazowania sprawiają, że poezyę tę uważać trzeba za jedną z najlepiej natchnionych przez miłość w tym wieku. Zadziwiająca jest zwięzłość i doskonałość tego stylu, który potrafi również silnie wyrazić swą ufność w Bogu i modlić się nie gorzej od psalmistów w rodzaju Lubelczyka, a nawet z niezmiernie wydatnym artyzmem:

Serca mu nasze szczerze ofiarujmy
Za dobrodziejstwa obfite dziękujmy,
Gdyż wiara nasza jest od inych różna;
K temu modlitwa nie jest nigdy próżna..

Dusza poety czuje też głęboko wdzięczność dla przyjaciół, ma dla nich oddanie i życzliwość niekłamaną, nie wierzy w czary ani w gusła, patrzy na świat rozsądnie i poważnie. Umie płakać i śmiać się tylko z serca, umie oddawać się cało i bez podziału, pociesza choćby pamiątką od ukochanej:

Tam wżdy ulżenie w swoim smętku czuję,
Gdy co od ciebie w rękach mych piastuję:
Śliczną chusteczką łzy swoje ocieram,
Często wzdychając ledwo nie umieram.

Boi się listów, które nie zapełniają pustki, trwoży się, gdy ukochana daleko, bo może dosiąc ją wtedy choroba, lub inna przygoda. Nie ma w tem wszystkiem maniery, nie ma nieuniknionej wtedy mitologii, nie ma nic, coby przypominało kogoś, co byłoby literaturą. Zdaje się, że lektura nie zepsuła tu bezpośredniości, że bezpośredniość tłumaczyła się najprościej i najswobodniej wtedy. Zdaje się, że widzimy przed sobą tego szlachcica pobożnego i roztropnego, który ma jednak dużo wrodzonej dystynkcyi, wiele delikatności i ogłady, niezmierny instynkt i dyskrecyę uczuć i stylu, który nie razi zaniedbaniem, nie trąci rubasznością, wypowiada się jak oświecony człowiek czasu, który nie stracił jednak rodzimej prostoty i świeżości. I dlatego możnaby go nazwać lirykiem wieku, którego miłość najszczęśliwiej natchnęła.

Swawolność fraszek dowodzi w nim natury zmysłowej i lubiącej, zwyczajem czasu, tłuste anegdoty w męskiem gronie przy kielichach krążące, ale forma ich znamionuje wyrobienie językowe tego rodzaju, że data postawiona przez wydawcę wydaje się nieco za wczesną[1]). Umieściłbym je po figlikach Rejowych w ósmym dziesiątku wieku, obok fraszek Kochanowskiego, wytworniejszych może formą i głębszych treścią zapewne, ale nie więcej świeżych i dowcipnych. Możnaby zarzucić im pewną rozwlekłość, gadatliwość, miękkość stylu, możnaby wywieść je od Rejowych figlików, z ich ducha, poziomu, intencyi ćwiczenia języka polskiego i ostrzeżenia młodych ludzkiemi przygodami, a także rozśmieszania; zastanawia w nich jednak zmysł moralny, zakazujący matkom brać córki na biesiady, które cnotę gubią i poczciwość gładzą. Uderza w nich nadzieja, że nowa wiara zwycięży starą i jej sługi,

Gdyż ich tak wielkie a nieznośne błędy,
Dobrze są znane i wiadome wszędy.

I jego, jak Mycielskiego, strachem przejmuje rozbawienie i gonitwa za uciechami, w chwili, gdy nawała tatarska pustoszy kresy. A tu każdy dba o siebie i lekceważy złe dalekie, a groźne, gdyż

Z sąsiedzkiej ściany gdy płomień wynidzie,
Masz się przecz lękać, bo o cię gra idzie.

Nie brak docinków na dojutrkostwo króla, nie brak animuszu

[1]) *Anonima-protestanta XVI wieku erotyki, fraszki, obrazki, epigramaty.* Z rękopisu wydał J. Chrzanowski Kraków 1903, str. 3

wojennego w tym synu rycerzy, który lubi biesiady, dobrego towarzysza, śpiewy i muzykę, śliskie wierszyki przy winie i łuczywie, ale nie zapomina o chwale Bożej i nauce najpotrzebniejszej z wszystkiego. Wielbi mistrzów polskiej poezyi, idzie z naiwnością za pierwszym i prosi jak tamten, by przyjęto jego próby

za wdzięczne, jako od prostego
Poety z wierszów nie niećwiczonego.

Pociągająca skromność i bezpretensyonalność.

Poeta to bliski sferze i otoczeniu Reja z lat ostatnich, bywalec i znający może kilka języków, o czem świadczyłaby owa swawolna pieśń o Gilmecie „z francuskiego przełożona", dusza pogodna i jasna niepospolicie. Zdolność wrodzona pozwala mu tworzyć rzeczy całkiem przyzwoite, bez klassycznej ozdobności i pozy, proste i wyrosłe z gruntu powszedniego. To satyryk amator, robiący wiersze pewnie całe życie, swobodny i bez zarozumienia o sobie skoro swych wierszy nie wydał. Nastrój jego prozaiczny, ale gdy pisze erotyki, czytuje niewątpliwie Owidyusza z uwagą, a pewnie i łacińskie elegie Kochanowskiego. Erotyzm różni go zaś od Reja i innych kalwinów. Musi pisać szybko, śmiać się szeroko i rubasznie, nie wiedzieć, co szyderstwo i złośliwość. Jego humor dobroduszny i żartobliwy ma wdzięk naturalny i nie uczony, nie sztuczny A w dowcipach humanistycznych czuć było zawsze robotę, u Reja i u niego jest surowość brutalna nieco, ale świeża. Mówi o sobie bez ostentacyi i patosu, nie obleka wynurzeń w żadną formę wyszukaną. Szczery, gdy płacze, tłusty, gdy się śmieje, polemicznego nastroju i ironii Trzecieskiego nie ma, ma ton naiwności przedrzeźniającej i mocnej przypominającej nie rzadko Marota. Gdyby nie odziedziczył po Reju rozwlekłości i plątania się niepotrzebnego w szczegółach, dosięgnąłby czasem wysokości poety francuskiego. Jest rubaszny, wesoły, miły i z szkoły Reja niewątpliwie najświeższy i typowy. Daleko wyraźniej uwydatnia się naśladowanie, a przykro razi brak świeżości pomysłu w *Proteusie abo odmieńcu* z r. 1564 Wolana. Erudyt, teolog i polityk litewski nie był obcy życiu współczesnemu, ale oryginalności jako poeta, nie okazał, a jego Proteus, to nie wyrazista i komiczna postać Kochanowskiego, ale abstrakcya bez charakteru i gadająca tylko jak mechanizm słowa, które jej Wolan wkłada w usta.

Kalwin litewski ma przecież rozsądek żywy i pewny, więc

rozumie zły stan kraju i tylko dobitności słowa, satyrycznego zacięcia, mocnej ironii brak mu zupełnie. To kazanie moralisty raczej niż satyra, parafraza świetnego wzoru blada i wymęczona. Ale wykształcenie i smak nabyty nie pozwoliły mu na płaskość i rubaszność, utwór jest przyzwoity, choć bez talentu poetyckiego. Boli go rozstrój w kraju i walka szlachty z senatem, ubolewa nad słabym skutkiem rad Reja i Kochanowskiego, chciałby mieć swe społeczeństwo poważniejszem i mniej żądnem lekkiej lektury, za którą uważał fraszki, bardziej poświęcającem się i wojowniczem, niż pogrążonem w zbytku i merkantylizmie. Giniemy, ale nikt o tem nie myśli, w nas samych jest nieszczęście, a nie za granicami kraju. Pogański Proteus umie tedy wznieść się wysoko nad opinie współczesne, widzieć złe wszędzie, stwierdzić nawet, że polskie głowy chore i że wierni mało co mędrsi od kaznodziejów, że nauka nawet razi ciemnych i mało myślących. Każdy dysputuje przecież, każdy chce być dyktatorem, a wiara, zachwiana dziś przez aryaństwo, to przecież dar Boży i wymaga posłuszeństwa Bogu, jako głównego obowiązku:

Boga znam i miłuję, o jego istności
Nic nie piszą (mem zdaniem) rybitwowie prości
A wiem to, że z proroki we wszem się zgadzają
Wszyscy mistrza jednego z nami wspólnie mają.

Wolan nie lubi tedy subtelności teologicznych, chciałby wierzyć i widzieć innych wierzących po prostu i z duszą wpatrzoną w Pismo św. Rozerwanie grozi nam wewnątrz, niebezpieczeństwo z zewnątrz, za nic mamy sejmowe uchwały, a gdy chodzi o sprawę w trybunale, sypiemy groszem, a gdy chodzi o łaski pańskie, ciśniemy się do dworu. Wolan, choć nie szlachcic, czuje gorąco po polsku, wytyka surowo ucisk ludu, a w poezyi chyli głowę, jak ów anonim przed Rejem, który przyrodzonym dowcipem przewyższył wszystkich i

Wodza żadnego nie miał a trafił do skały,
Z której płyną strumienie nieskończonej chwały.

Ma ten Rej koło siebie Trzecieskiego o języku słodszym nad cukier, a żyjącego w złych czasach dla poetów, oraz sławniejszego nad wszystkich Kochanowskiego. To humanista, który sądzi ze smakiem różnicę obu kierunków i człowiek religijny głęboko, jak ogół kalwinów.

Namnożyło się z laty Proteuszów w literaturze, ale żaden już nie dorównał Wolanowemu. Nie wiodło się satyrze kalwińskiej i odzywała się tylko rzadko, naśladując to Kochanowskiego, to Reja, a tymczasem pojawiły się próbki epiki religijnej, o której myślał jeszcze Trzecieski i przekład poematu Du Bartasa. Mają te próbki charakter ściśle religijny i moralny, formę ciężką i wymuszoną, a pisane są dla uzyskania tego lub owego od wszechmocnych patronów. Za jej przedstawiciela możnaby uważać Kołakowskiego, którego Wiszniewski nazywa jednym z lepszych wierszopisów [1]). Czy jest on jednak na prawdę kalwinem? Mówi wprawdzie niekiedy o przeznaczeniu i czerpie swe natchnienie z Pisma św., poświęca swe płody kalwinom, jak krajczy litewski Wojna, Wodińscy i inni litewscy patroni, a że w tym czasie ruch literacki środkuje się w Birżach i w ogóle na Litwie, więc wiele przemawia za tem. Układa w wiersze maksymy Teognisa z Megary, a jego *Wiek ludzki* z r. 1584 przypomina twory Reja i opisuje żywot człowieka w różnych jego epokach i zmianach. Przedewszystkiem kładzie nacisk na wychowanie w cnocie i naukę, na poparcie czego przytacza Petrarkę i starożytnych. Lubi wieś i zna ją zapewne dobrze, sławiąc powaby gospodarowania, kiedy to

Miło wyniść a lasy brzmią rozkosznym pieniem
    Niebo się śmieje chmury rozgarniając cieniem
Łąki się też rumienią farbą purpurową
    Także pola zielone i brunatną ową...

Nie brak też cytacyi z Cycerona, co dowodzi znacznej erudycyi literackiej. W poemacie *O prawdziwej szczęśliwości* z r. 1593 sławi dworzanina Batorego, Bekiesza, i z góry zastrzega się, że śpiewa tylko dla „prostych i pobożnych ludzi". Nie wszyscy wiedzą, co jest najwyższe dobro i drwią sobie z tych, którzy im mówią o przyszłem życiu. Nie jest jednak życie cieniem marnym i trzeba spełniać przykazania; inaczej czeka nas kara i piekło, którem grożą Pismo św., Ojcowie Kościoła, poeci chrześcjańscy. Rejowym zwrotem, do czytelnika, zamyka się całość nie pozbawiona silnej religijności, choć pod względem poetyckim przypominająca swój wzór. *Zegar Achasów* z r. 1612, choć znacznie dłuższy, stanowi wytwór

---

[1]) *Historya literatury polskiej.* T. VII. Kraków 1845, str. 130.

pedanta pocącego się pracowicie nad rymami, by wykazać, że dwanaście godzin dnia oznacza dwanaście artykułów wiary. Wyrób tego rodzaju zapowiada wiele późniejszych, które widzimy w czasie rozwielmożnienia się tak zwanej literatury dyletanckiej, obejmującej półtora wieku. Naiwności, świeżości, poezyi nie ma tu śladu, rymy stają się gorsze niż poprzednio, liche zupełnie. *Wieża Dawidowa ze wszelaką armaturą* ogłoszoną jest zapewne w r. 1620, gdyż z powodu wojny tureckiej podnosi znów wartość wiary ożywiającej Polaków w walce z poganinem i poleca żarliwość religijną i dzielność w stanowczej rozprawie. Wszystko, czego potrzeba do obrony, znajduje się w wieży Dawidowej. Nie o dzisiejszą zbroję wołał prorok hebrajski do Boga, ale o obronę

Naprzód przeciw pokusom Żydowskim zdradliwym
I przeciw świata tego obłudom fałszywym
Przeciw pożądliwościom cielesnym i owym
Naukom obłędliwym Antichristusowym.

Przyłbica oznacza opiekę Chrystusa, bez której nie można nic dobrego dokonać, tarcza wiarę broniącą od jadowitych postrzałów, miecz słowo Boże, kopia ufność, pancerz sprawiedliwość, szabla, łuk, strzelba, koń, mają też swe znaczenie w tej interpretacyi. Nie brak tu pewnego rycerskiego animuszu, znać, że poczyna się epoka wojen i przewrotów, w której epika wojenna stanie się rodzajem pierwszorzędnym, ale jest też rymowanie banalne, brak natchnienia epickiego i języka barwnego i plastycznego, którym celował Rej i który cechować będzie ów czas. Że jest to utwór kalwina, świadczy wiele szczegółów natury religijnej. Rzemiosło poetyckie nie było jednak przeznaczeniem Kołakowskiego i gdyby Wiszniewski znał go istotnie, spostrzegłby w nim nie zdolnego, ale nudnego i drewnianego wierszopisa, który z werwą Twardowskiego lub jędrnością Potockiego nie będzie miał nic wspólnego.

Daleko bardziej żywym i dobitnym stylem odznacza się tłumacz du Bartasa, wojewoda Leszczyński. Wielki pan, obznajomiony z językami i literaturami, podróżnik i bywalec, nie mógł nie zwrócić uwagi na sławnego w świecie kalwińskim poetę, choć sam rozpoczynał niejako niezliczony zastęp magnatów i szlachty rymującej dla zapełnienia wczasów i przetwarzającej humanistyczną literaturę poetów z powołania na twórczość pełną czasem dobrych chęci, ale mniej niż średniego artyzmu. Ale on sam, to jeszcze jakby przed-

stawiciel dawnego prądu, który nie stronił od wiedzy i ćwiczenia i nie bawił się, jak późniejsi, belletrystyką i bazgraniem w silvach rerum. Nie starły się w jego przekładzie rysy oryginału, nie zmniejszył zapał religijny, przekład nie zaleca się soczystością i malowniczością języka, gdyż ich nie miał pierwowzór. Jest więc wysiłek i sadzenie się na wyszukane przenośnie, jest retoryka bujna i wymowna, jest napuszystość wspaniała i uroczysta. Cenić trzeba zasługę, że dzieło niepospolite, choć niższe artyzmem od Ronsarda, przyswojonem zostało naszemu piśmiennictwu. Więc *Judith* z r. 1629 każe żałować, że nie dochował się istniejący podobno niegdyś przekład drugiego poematu poprzednika Miltona. Poświęcona kasztelanowej Ostrorogowej, skraca znacznie tekst francuski, rymując nie najgorzej poważny wiersz czternastozgłoskowy na chwałę Boga i pożytek ludzi. Wielka tedy trwoga pada na Żydów, gdyż wróg i posucha zasiały wśród nich grozę i przerażenie. Jedynie arcykapłan Joachim nie stracił głowy, bo wierzył, że Bóg wszystko może i trzeba spełniać jedynie swe obowiązki. Wódz nieprzyjacielski Holofernes sądzi oczywiście, że naciśnięci poddadzą się zaraz, ale gdy stało się inaczej, każe iść do szturmu Betulii wojsku, co

Jako morze kiedy wiatr ode słońca wschodu
 Abo kiedy powiewać pocznie od zachodu
Zrazu małe wydawa znaki przyszłej burze
 Potym coraz to więcej wspina się ku górze
Aż nakoniec pod samo niebo toczy wały
 I srogą nawałnością swą wywraca skały.

Oblężenie stawało się nie do zniesienia, odcięto wodę miastu i mimo uspokajania starszych, trwoga padła na obrońców. Wtedy Judyta, czytająca jak kalwini Pismo św., znalazła w niem otuchę do czynu i, poszedłszy do obozu, zyskała względy niezgrabnie oświadczającego się i obiecującego dary Wenerze Holofernesa. Obrazowym opisem wtargnięcia Żydów do obozu wroga, zamyka się czwarta księga poematu, który w oryginale obejmuje ksiąg sześć skróconych odpowiednio, bo z wyrzuceniem długich dyssertacyi moralnych, pachnących kazaniem. Odpowiadał poemat swym nastrojem poważnym i surowym tłumaczowi, który, należąc do Braci Czeskich połączonych z kalwinami, utrzymywał w ten sposób łączność między naszą literaturą a francuską. Uderzały go pewno piękne myśli, styl podniosły i natężony, w szacie polskiej nie straciła jego para-

fraza nic, a zyskała na skróceniu. Tłumacz, znany z hymnów duchownych nie bez polotu i stylu, wnosił do nas zamiłowanie epopei religijnej, którą widzimy później u Potockiego, Kochanowskiego, Grotkowskiego i innych. Zbliżyły się czasy, gdy ludzi wykształconych i utrzymujących związek z zachodnimi prądami szukać trzeba było w obozie kalwińskim lub aryańskim.

Ruch literacki zogniskował się teraz na dobre na Litwie około Radziwiłłów birżańskich i kiejdańskich, gdzie wyższe szkoły utrzymywały pewną kulturę humanistyczną i związki z Genewą. Poezyi wiodło się tu nie najgorzej, bo Rysiński przekładał psalmy i tworzył hymny religijne bez wyższej jednak wartości, pisali Naborowski i Szlichtyng. Jakaś resztka kultury przeszłowiecznej, w której królował Erazm i zachwycał wszystkich swą wszechstronnością, przechowała się w tych stronach. Nie chodziło już o naśladowanie jego pysznej łaciny, o hellenizm przez niego propagowany, ale o to co było istotnie cennem w dobytku narodowym, o zbiór przysłów polskich za wzorem jego adagiów. Erazm dał foliał mądrości starożytnej i okrasił rzecz swą pierwiastkiem satyrycznym w licznych opowiadaniach przeplatających przysłowia. Rysiński był skromniejszy, bo wziął wiele zdań z Erazma, sam ułożył wiele zdań moralnych, zanotował niektóre wyrażenia poetyckie, wreszcie przysłowia ludowe polskie, dając zbiorkowi tytuł *Przypowieści polskich* z r. 1618. Podzielił je na centurye i wyliczył porządkiem abecadłowym, dołączając obok tekstu polskiego odpowiedni łaciński i autora, z którego wzięty, jeżeli przysłowie nie było pochodzenia rodzimego, czasem odpowiedniki łacińskich. I powodzenie było nadzwyczajne, a przykład wydał naśladowców ciągnących się odtąd szeregiem [1]). A wprawdzie nie on pierwszy zdobył się na ten pomysł, skoro, jak dowiódł prof. Brückner, korzystał już z przysłów zebranych przez Biernata z Lublina, jednak przykładu Biernata nie naśladował nikt, a Rysiński, idący śladem Erazmowym, obudził na tem polu ruch cenny i długi. Było to lepsze niż pisanie epigrafów łacińskich szumnych i bezdusznych, pożyteczniejsze niż poezye łacińskie, bez krzty oryginalności, które uprawiała wśród Braci Czeskich w Lesznie Anna Memorata; tu na Litwie bytowała jeszcze stara tradycya powagi Erazmowej, przenikały też wpływy francuskie i podtrzymywały zainteresowanie dla nowszej literatury zachodniej.

---

[1]) *Salomon Rysiński* przez W. Korotyńskiego Wilno 1868.

Słusznie tedy witał ów zbiorek Rysińskiego [1]) dworzanin Radziwiłłowski i znany już szeroko w kołach litewskich kalwinów Naborowski wierszem pochwalnym i wyrażał radość,

Że i w to nasz sarmacki język nieubogi.

Choć kształcony w akademii genewskiej i lekarz z zawodu nie zatracił Naborowski silnego przywiązania do kraju, a liczne podróże po Europie z Radziwiłłami rozszerzyły tylko jego lekturę niepospolitą z pewnością. Pisał od serca, rzucał wiersze przyjaciołom, był dyletantem, ale uzdolnionym i przeciągającym tradycyę poetycką kalwińską najdłużej wraz z Szlichtyngiem [2]). Ale nie drukował nic, zaczęto go sobie tedy przypominać dopiero w czwartym dziesiątku ubiegłego wieku, ale na prawdę nie zna się go jeszcze dziś. I jemu, jak Trzecieskiemu, zaszkodziła okolicznościowość, która panowała nad tym talentem do końca, talentem niepospolitym i wyrzucającym nieustannie poetyckie listy, fraszki, madrygały. I on, jak ów anonim, z poezyą francuską tego rodzaju, a także włoską zostawał w związku silnym i tłumaczył misternie, a zręcznie. Umysł trzeźwy, dowcip nie robiony, skłonność do żartu i ironii, znajomość ludzi przynosiły przyjacielowi Rysińskiego w zamian łaski książęce, które posiadał również jako znawca sztuki zbliżającej go do życia i przyrody. To jest człowiek wytworny, mający smak, umiejący dać sobie radę w wyborze słów i rytmów, naturalniejszy i subtelniejszy niekiedy od mistrzów poezyi tego czasu. On dotknął już literatury zachodniej, w której znikły naturalność i swoboda tonu widoczna za humanizmu, a zapanowały sztuczność, wyrafinowanie, kugiarstwo. Rozwój życia towarzyskiego, wytworzenie literatury dla elity, idealizm chimeryczny i lubujący się w ozdobach, oto cechy, które zauważył młody lekarz czy we Francyi, czy w Anglii, gdzie galanterya, czułość, wynaturzenie eufuizmu nie mogły go nie uderzyć i nie pociągnąć. Język się zepsuł, myśl nie była w harmonii z formą,

---

[1]) Dr. Celichowski przypisuje jeszcze Rysińskiemu wydane z rękopisu biblioteki kórnickiej *Stanu wdowiego, teskliwego, pobożne zabawy i pociechy* o charakterze moralnym i treści natchnionej lekturą biblijną. Że poemat wyszedł prawdopodobnie z pod pióra jakiegoś kalwina litewskiego, jest możliwem: o autorstwie Rysińskiego świadczyć może jedynie notatka na rękopisie, nie będąca jednak dodowodem nie do odparcia. *Odbitka z rocznika Towarzystwa Przyjaciół Nauk Poznańskiego*, tomu XVIII, zeszytu II. Poznań 1891.

[2]) Z kopii udzielonych łaskawie przez p. Ignacego Chrzanowskiego.

igrano słowami, tworzono figury geometryczne, wysilano się na labirynty wyrażeń efektownych i naciągniętych, piruety metryczne, cyrkowe, wyszukane. To zwyrodnienie humanistycznej dystynkcyi, to upadek myśli i uczuć na korzyść formy, obniżenie także uczuć lubujących się w szyderstwie i igraszce bez końca i miary. Ta literatura podobała się jednak warstwie najoświeceńszej, sferze o obyczajach najwięcej dwornych; lubowali się w niej arystokraci wszelkich krajów i ją popierali. Tak jest gdzieindziej, tak będzie i u nas, gdzie romanse pasterskie czytuje nawet Sobieski. Ale w konceptach kutych na wzór zachodni czuć u Naborowskiego naturę zdrową, uczucia szczere; dla niego to tylko zabawka, a nie życie, dusza nastrój, kierunek. Była w nim powaga, etyka, spokój, stałość mimo przerabiania i naśladowania poetów obcych bez pozy, pretensyi, chorowania na poetę. Chwyta formy, łowi frazesy, wybucha w konceptach, ale w nim się nie burzy, nie dzieje nic, nie goreje nigdy.

Jego kalwińska moralność wstrzymuje w nim rozpętanie indywidualizmu i z eufuistów angielskich najbliższy mu może Sydney lubiący wyszukane formy, ale w gruncie prosty i prawdziwy, jak rzadko kto wtedy. Zaczynało się w owym czasie to, o czem prof. Porębowicz mówi w studyum o Morsztynie, przybierającym żartobliwy ton w chwili, gdy z miłości w popiół się rozpadał. Nie było modą przedstawiać życie w jego zwykłej i poważnej postaci w sposób zwykły i poważny, a że zwyczaj ten panuje od r. 1580 w Anglii, a od początku wieku następnego we Francyi, więc i liryka Naborowskiego musi być podobną do włoskiej, francuskiej, angielskiej, hiszpańskiej i mieć ten odcień *préciosité* właśnie się poczynającej, tę konwenansowość dystynkcyi, ten konceptualizm lubiący sztuczności, hiperbole, antytezy, metafory, wyrafinowanie w mówieniu przynajmniej, jeżeli nie uczuciu, i *pointe'y* odpowiadające włoskim *concetti*, a hiszpańskim *agudezas*. Ale to tylko igraszka krótka, która się rozszerzy u nas później, ale nie tytuł do nazwania go poprzednikiem baroku i sarmackim Racanem lub Voiturem. On miał dar widzenia rzeczy łatwiej i lepiej niż inni i wygadywał, co mu leżało na sercu, gadał też, by nic nie powiedzieć, zawsze lekko i po prostu. Jego patronem jest Radziwiłł, z którym odbył podróż po Europie i do niego zwraca swą poezyę rzucaną na papier naprędce, jak gdyby od niechcenia. On sam uważa ją za

niedoszłego żniwa rożne snopy.
Znam, żem nie był na skale ślicznej Kalliopy
I nie wiem, kędy płyną Kastalijskie zdroje.

Przekład *Na oczy Królewnej Angielskiej* jest właśnie arcydziełem francuskiej *pointe'y*, odtworzonym z oryginału z finezyą i wprawą. *Pointe'y* mamy w wierszykach do Aleksandry, *pointe'y* na imieniny; wprost pyszną i pełną czaru wiejskiego życia jest parafraza ody Horacyuszowej, dowcipnym poemat na cześć cienia, poważnym i mądrym o żywocie ludzkim, krótkości żywota, mierności sławy, ćwiczeniu dziatek lub statecznym umyśle. Nie obejdzie się bez wycieczek przeciw zakonom, ale nie bywają one już gwałtowne i ostre. A jako wyraz podniosłego, moralnego nastroju, widocznego w całej poezyi kalwińskiej, może służyć *Cnota grunt wszystkiemu*, będący jakoby odpowiedzią na rozpaczliwą fraszkę Kochanowskiego o żywocie ludzkim. W tamtej streścił się renesansowy sceptycyzm humanisty, który porównał nas do łątek wtykanych w mieszek, tu wyraziły się niezmożona i stateczna wiara i stałość, dające do myślenia bardzo wiele.

Miłość wywołała mu krwawy uraz na sercu i na jej ołtarz niesie krew, zdrowie, stateczność, cnotę. Sprawiła większe rany, niż wojna, pali gorzej niż ogniem, którym jest wzrok kochanki. Warownym koszem położyła się w sercu i nie opuściła go prędko. A on tak cenił spokój i wczasy, szlacheckie bytowanie na wsi, niezależność i poczciwość pracy rolnej. Na wsi szeleszczą drzewa, szczebiocą ptaki, kwiaty ziemię odziewają, a

Na skroni żeńców z kłosia wieniec wity
Lato przynosi, dar prace sowity
Odrosłe traw, za kosą padają
W dojrzałe zboża sierpem zarzynają.

Więc wszystko w obec tego bytu fraszką się zdaje. Przychodzi mu koncept opiewać cień, towarzyszący wszystkim i ochraniający swem skrzydłem wiele złego i nieszczęsnego. Wszędzie jest, do wszystkiego się miesza, po nas zostanie, wszystko w sobie pogrąży. A przecież pamięć o tem nie zniechęca poety, wielbi naukę i znajomość świata, męstwo i rozum, układając czwórki przymiotów i wad w strofach czterowierszowych. To na dół, to do góry rzuca nas morze życia, obowiązek jednak pełnić należy, choć wszystko się zmienia koło nas i lotny czas kołem niehamowanem się toczy, a

leci snadnie,
Więcej się tam nie wraca, kto z regestru spadnie.

Nic nie ma naszego, wszystko jest nagie i biedne i umysł niezwyciężony trzeba mieć w uciskach każdemu,

Póki go matka wielka do łona wielkiego
Za dań swą nie zagarnie, wziąwszy to co swego

W dzieciństwie należy zważać na charakter i opatrznym być w jego prowadzeniu, bo lepszy mistrz domowy, niż dzisiejsze szkoły bez cnoty i nauki. Lubi Naborowski swe strony litewskie i Gedyminowe mury Wilna, igra nazwą miejscowości Werki, znaczącą po litewsku łzy, nie cierpi zamkniętego życia zakonnego, bo zdaniem jego

Żyć trzeba świątobliwie pospolitej rzeszy
A zawsze, ile krewkość znosi, mieć na pieczy,
Aby człowiek nie grzeszył...

Fraszką są przeciwności, bo przedwieczna Opatrzność kieruje wszystkiem, więc nie skracać sobie bytu pracą i kłopotami, ale żyć wesoło i pamiętać, że

Sama cnota i sława, która z cnoty płynie
Nadewszystko ta wiecznie trwa i wiecznie słynie
Tę, kto ma dosyć, choć nie ma niczego,
A bez tej kto umiera, już nic ze wszystkiego.

Z fantazyą opiewa kura na chrzcinach małego Radziwiłła, znaczną pomysłowość rozwija też w wierszykach przypisanych różnym członkom domu, którego jest lekarzem.

Z biegiem lat starzał się i myślał o własnym kącie, dając swym patronom wiersze zbyt czasem przepełnione mitologią i rozwlekłe. Nie gardził nawet przestawianiem liter dających odmienne znaczenie, choć moralizował stale i gromił pochlebstwo i uniżoność. Marzenie o własnym domu spełnił istotnie Radziwiłł i uszczęśliwił zupełnie postarzałego liryka. Ubolewał nad opłakanymi czasami rokoszów, malował pod allegorycznemi nazwami zwady panów, ale zwolna dawał mu się uczuć wiek na dół schylony i cieszyły tylko pochwały przyjaciół. Cudze kąty opuścił z radością i, podchmieliwszy sobie pod własnym dachem lub w gościnie, zdobywał się jeszcze na dowcip wcale nie trywialny i staropolski. Objawia się on zwłaszcza we fraszkach, podobnych do Rejowych, choć rękopisy mieszają

często jego fraszki ze Smolikowymi. Bywają one zwykle dość śliskie i rubaszne. Ale że Naborowski obraca się ciągle w sferze dwornych obyczajów, więc zachowuje pewną miarę i prostackim nie bywa. Nie bywa też gadatliwym i salwy śmiechu wśród książęcych biesiadników musi budzić swawolna fraszka *Na kucharkę,* albo złośliwa na Jezuitę, czasem wprost możliwa tylko w męskiem towarzystwie, jak *Droga z Litwy do Prus* lub *Odpowiedź Baby.* A jednak, choć zmysłowa jego natura podoba sobie w rzeczach dwuznacznych, budzi się w nim i wstręt czasem i wyraża bez fałszywego moralizowania i obłudy. Dostaje się i trybunałom przy tej sposobności, złym żonom, gorszym od powietrza i powodzi, choć w tych żartach jest pewna miara, w tem błaznowaniu statek, w anegdotach powaga wolna od pospolitości, tak częstej w tym wieku i tak widocznej nawet u największych. I tu zauważyć musimy, gdyż kalwinizm polski traktujemy w związku z zachodnim, że Naborowski pierwszy u nas idzie za tym prądem literackim, który nieco spóźniony ukaże się u nas za Morsztyna.

Jeszcze ten prąd u swego źródła się nie wyczerpał i nie wysilił, gdy poeta kalwiński w zaraniu wieku XVII mu hołduje. Barokowym on nie jest, bo prądu tego tylko dotknął i nie jest on rdzeniem jego twórczości tem bardziej, że konceptualizm w pomysłach i ozdoby stylu istniały w zarodzie już za humanizmu. Ozdobny, metaforyczny, nienaturalny styl miał Trzecieski, teraz pojawia się on na dobre, pod wpływem obcych i wyraża pewną delikatnością tonu, nagromadzeniem obrazów, kontrastów, alluzyi, metafor, ale nigdy ciężko i pedantycznie. Klassycznym przykładem tej maniery jest cytowany przez prof. Brücknera *Palinurus abo styrnik*, porównywanie oczu do pochodni, gwiazd, słońca, nieba, co można jednak złożyć na karb oryginału; w poemacie o róży, w pieśni o malinie ta maniera rysuje się wydatnie. Ale nie system to jeszcze, nie efekt stały, nie fontanna metafor Morsztynowych. Naborowski nie jest poetą zawodowym, bawi się tylko, a nie lubuje w podobnych błyskotkach. Zwiastuje tylko przyszły zwrot i dziwaczność pomysłów drugiej połowy wieku, sam przypomina raczej Reja i humanistycznych poetów. Antytezy i kontrasty wprowadza szczególnie w poemacie o cieniu, ale kontrastowe igraszki znajdują się też we fraszkach. Wskazuje to na zależność od wzorów; obojętne mu są jednak sonety, oktawy, sestyny, ronda, madrygały i, jeżeli kiedy użyje ostatniej formy, to chyba wyjątkowo. Zresztą

lubi swobodę i nie trzyma się żadnej formy, żadnego przymusu, żadnego szablonu.

A Szlichtyng? Umysł to mniej poważny i bardziej wirtuoz, niż pierwszy. Przepada za winami i piwem polskiem, a piorunuje na tabakę zakurzającą świat cały, nie wyjmując Olimpu, sławi, jak jego towarzysz, szlachecką kondycyę nie bez realistycznego zacięcia, które w poezyi ówczesnej rysowało się wyraźnie. Widać to w jego willaneskach, gdzie sielankowość zabarwiona jest mocno pierwiastkiem zmysłowym, widać w pieśniach pełnych naiwnego artyzmu płynącego bujnie i wypowiadającego się kolorowo i śpiewnie. Niewymówiony bije wdzięk z tych pieśni, wdzięk młodości niezużytej i wrzącej. Odsłania się ona z swemi żądzami nieokiełzanemi, spowiada po prostu i bez konwencyi w modlitwie do bożka miłości:

Ciebie proszę kupidynku, co z łuczkiem chodzisz,
Co z miłości szybką strzałą w serce me godzisz,
Ulecz ten ból między nami, niedręcz nas więcej strzałami,
Co z niemi chodzisz,

albo wynurza swą tęsknotę za ukochaną i niecierpliwe oczekiwanie:

A przy tym akcie będę się gotował,
Jakbym cię w gębkę różaną całował
I usta barwą koralu podobne
Bardzo nadobne.

. . . .

A z tej przechadzki do sadu przydziewa
Pod lipą drzewem rozkosznym siądziewa,
Wychłodzonego wina dadzą flaszę
Dadzą i czaszę.

Z tamtąd na pokój wesoły pójdziemy,
Wdzięcznych rozkoszy i tam zażyjemy,
Nad którą rozkosz już większej nie trzeba,
Chybaby nieba.

Dowcipne i lubieżne są jego *Lekcye Kupidynowe*, będące jakby ustępem życia poety, chcącego zrazu uderzyć w surmę bojową i śpiewać wojenne czyny,

Ale mi drogi Wenus zabieżała
I sposób inszych rymów mi podała.

Więc porzucił poezyę wymagającą głosu i rymu bardziej tubalnego i pożeglował do Cypru, gdzie pijąc wodę źródlaną połknął

i jad płomienny, przyczynę bólu i łez ciekących, jak śnieg słońcem rozgrzany. Przywiedziono go na dwór Wenery, na którym ocucił się z omdlenia i pozostał na zawsze, a odtąd struny jego lutni

Białą płeć rymy gładkiemi śpiewają
I wieczną sławę tym sobie jednają.

Nigdy jednak nie ma pokoju, głodne serce żąda miłości, o niej mówi bez zmęczenia język niećwiczony.

Ogień go wyjada, gdy pomyśli o kochance niedostępnej bardzo, ale powolnej, jak wszystkie białogłowy, rozumowi i jedwabnym słowom. Czyż bowiem najtwardsza forteca nie ustąpiła ludzkiemu dowcipowi? W tej miłości nie chce końca, choć ona zawodna i rzecz wiadoma, że

pisz na wietrze słowa,
Kiedy co komu rzecze białogłowa.

Kochanki zmieniają się jednak jak chmury na niebie, choć każdą zapewnia, że

Ja też na świecie znam nadobnych siła
Przecie mię żadna tak niezniewoliła

Nic dziwnego, że gdy chodzi o wdzięki choćby najtajniejsze, poeta zdobywa się na barwy najjaskrawsze:

Z wdzięcznego oka równy słońcu bije
Promień, z okrągłej blask wynika szyje,
Włos zaś przechodzi w złoto, a rumiane
Usta jakoby w purpurze maczane.

Krew z mlekiem zdobi czarowne jagody, z rąk tryska jasność wszystko rozświetlająca, oczka błyszczą jak gwiazdy niebieskie, a jednej z kochanek nie brak nawet, rzecz olśniewająca, rozumu z cnotą. Czy może za wiele ozdób? Wierzymy poecie na słowo i godzimy się na jego uwagę, że

Wiele wierz mi, ten przywilejów nosi,
Który choć milczy, a wszystko uprosi.

To finał erotyków Szlichtyngowych.

Są one dowodem wczesnego naszego zamiłowania w barokowej poezyi. To poezya humanistyczna niby, ale bez prostoty i czystości linij tamtej, błyskotliwa, konceptyczna, metaforyczna i efekciarska, ale w miarę i dyskretnie. Erotyczny jej kierunek tłumaczy się też

przewagą erotyzmu za granicą, nieco wyuzdany nawet tą samą zmysłowością poezyi zachodniej, zmysłowością kryjącą pod wyszukanemi metaforami, jak na przykład Szlichtyngowa o szkarłatnej gwieździe w ciemnej chmurze, najbardziej drastyczne szczegóły i epizody. Znać wpływ tej poezyi na nim głęboko, a panowanie Mariniego poczyna się teraz na dobre rozszerzać w naszej poezyi. I dziś jednak wydają się te błyskotki niepoślednimi mimo mitologii, zapożyczeń, sztuczności. Upadał wzniosły nastrój religijny kalwińskiej poezyi, która w swym skarbcu ma mało klejnotów, ale której czystość ducha zastanawiała. Naborowski wydaje się jeszcze człowiekiem dawnego typu, Szlichtyng jest już duszą lekką i bez powagi. Wszystko w nim rwie się do towarzystwa, miłości, użycia, rozkoszy, wczasów, wrażeń. Gdyby zażądać od niego jego ideału życiowego, byłaby nim rozkosz cielesna i nic więcej. Naborowski zna naturę, miłość, śmierć i mówi o nich z spokojem i poważnie. Szlichtyng jest dla życia, tamten ma cele inne, wyższe, bliższe Rejowym. A Brunetière mówi słusznie, że wartość poety poznaje się po sposobie, jakim mówi o naturze, miłości i śmierci. Dla Schlichtynga brak tylko większego dworu, by jego liryka, jak kiedyś Morsztynowa, rozkwitła i spłomieniała pełnie i w całej swawolnej, a stylizowanej na kształt poezyi Mariniego postaci i formie.

Nadchodziły inne czasy, moralny ideał Rejowy zdawał się przygasać i blednąć coraz bardziej. Zapał dla religijnych zagadnień, który interesował się bardziej teologicznemi traktatami takiego de Bèze, niż jego dziełami literackimi, który masę energii wyszafował na rozwiązanie rzeczy ciemnych i trudnych, który stworzył bogatą literaturę polemiczną, przedzierzgał się teraz w kult zewnętrznej formy, w napuszoność i kwiecistość stylową, w źle pojętą dystynkcyę, która z rubaszną prostotą Reja, albo artystyczną Kochanowskiego, nie miała żadnego związku. Po poezyi kalwińskiej, która od tej kwiecistości i ozdobności stroniła długo, pozostał urok bardziej moralny niż artystyczny, czar prawdy życiowej, wspomnienie myśli nowych, które wniosła, ale których uskrzydlić należycie nie umiała tem bardziej, że straciła prędko grunt, że znikło społeczeństwo, które ją podtrzymać mogło i krótko podtrzymywało. Na jej czoło wyszedł Rej nieprześcigniony treścią, ale nie formą, i on też będzie górował w kalwińskiem kaznodziejstwie.

V.

Stężenie kalwinizmu. Jego teologowie i mowcy religijni.

Kalwinizm był już tedy zreorganizowany i pod nadzorem Genewy zbroił się żwawo przeciw zachwianemu na duchu katolicyzmowi. Synod secemiński ze Stycznia 1556 r., odbyty pod dachem kasztelana Szafrańca, zgromadził ministrów i szlachtę w większej, niż dotąd, liczbie, a tę ostatnią przedstawiali Rej, Myszkowski, Lasocki, Filipowski, Gnojeński, Trzecieski. Ministrom przewodzili Cruciger jako superintendent i pastor secemiński, dalej Sarnicki, Vitrelinus i inni. Wyznanie wiary odczytał Trzecieski i po urządzeniu synodu, pod kierunkiem Filipowskiego, potępiono poglądy wysłanego z listami od Radziwiłła Piotra z Goniędza, który wystąpił przed zgromadzonymi z wyznaniem wiary, wzorowanem na herezyi aryańskiej spalonego w Genewie Serweta. Protokół streszcza z oburzeniem ten epizod, poczem synodujący odesłali go po odpowiedź do Melanchtona i zanieśli modły, by Bóg zbór od tak ohydnych doktryn ochronił i heretyka do upamiętania przywrócił. Pomyślano też o Lismaninie, dla którego schronienie przeznaczono w Balicach u Bonara, co się tyczy narodowego soboru, o którym mówił ostatni sejm, na jego prezydenta chciano mieć króla, na sędziów pobożnych chrześcjańskich obcych panujących, biskupów wykluczono całkiem od sądu i rozstrzygania. Postanowiono powołać do rady Kalwina, Melanchtona, Łaskiego, ułożyć wyznanie wiary, czytać pilnie Pismo św. dla zebrania dowodów, a Trzecieski podjął się napisania odpowiedniej odezwy do teologów. Ministrowie mają pilnie przestrzegać doktryny i obyczajów, z litewskimi zawrzeć jedność i przymierze. W nabożeństwie miało być kazanie głównym momentem, w przyjęciu katechumenów decydować dobre ich poznanie. Obok superintendenta mieli seniorowie wybrani z ministrów czuwać nad zborami i ochroną ministrów na wypadek starć z patronami. W najważniejszej i dzielącej wtedy świat protestancki kwestyi transubstancyacyi miano przyjąć wykład w duchu oczywiście genewskim [1]).

Największej wagi jest tu nazwisko Kalwina wymienione na czele reformatorów, znamiennym udział Reja, na którego jako na poetę patrzy już cały kraj, by ujrzeć w nim wnet teologa zawziętszego od ministrów. Agitacya zaś ze strony Genewy nie ustaje.

[1]) *Lasciana* str. 401 - 409.

Rozgłos Kalwina w Polsce dochodzi do szczytu, co stwierdza choćby list Radziwiłła nazywającego go w r. 1555 najwyższym u Helwetów religii Chrystusa nauczycielem i swym przyjacielem najdroższym a szanownym. Na jego stronę skłaniać się nie zdaje tylko mający przybyć do Polski biskup apostata Wergeryusz, do niego zwraca się Spytek z Melsztyna i inni senatorowie małopolscy. Lismanin posiada jeszcze całe zaufanie reformatora, choć dawno już, a zwłaszcza po wielkiej podróży po Włoszech i Francyi, na nie nie zasługiwał. Ale król wahał się i wywołał przykre zdziwienie u Kalwina wyznającego poufnie Łaskiemu, że trzeba go chyba ponawianemi zachętami nieustannie pobudzać. I Bullingera przypuszczono odtąd do rady, najwięcej nadziei położono w Radziwile mającym wpływ na króla i w senatorach, jak ów Spytek zwracający się do reformatora z zapałem i odbierający od niego zachętę do pracy. Wie ten ostatni, jak niepewne są jeszcze stosunki, ale radzi stałość i wierność zdobiące tych, których nie z licznego tłumu, ale z pierwszych wśród garstki wybrał Bóg i na których oczy wszystkich są zwrócone. Tu będzie sposobność działania i środek na upór króla łatwiejszy od tego, na który zwolennicy Genewy w sąsiedniej Francyi się zdobywają, to jest od śmierci męczeńskiej. Ten pyszny zwrot świadczył o dumie Kalwina, chełpiącego się z bohaterstwa francuskich wyznawców swoich, świadczył o jego zdolności dyplomatycznej, która pochlebiała mogącym wszystko w Polsce [1]). Na usługi Kalwina idzie całkiem Łaski mianujący go teraz najświętszym i chciałby pójść do Polski, jeżeli kościół fryzyjski mu pozwoli. O królu wie, że pragnie prawdziwej religii, o szlachcie, że chodzi koło sprawy nieporządnie i niesystematycznie. Bez szlachty nic się zaś nie uczyni, bez króla również, więc Łaski zwraca się do króla z nietajonym wyrzutem, że więcej mówi, niż robi i że działania potrzeba. Tej sprawie poświęca cały traktat datowany z Frankfurtu i mający być podstawą dobrze urządzonych zborów: czas nadszedł, by okazać, że faryzeusze mniej warci, niż reformatorowie i że nowa wiara mimo przeszkód rośnie i krzewi się. W ten sposób król od przewagi duchowieństwa się uwolni i sam wszystkiem pokieruje.

Pokusa była tedy nadzwyczajną, a tymczasem Lismanin zabiegał, by i inni senatorowie weszli w stosunek z Genewą, a zwłaszcza Tarnowski, nazwany pierwszym po królu i ojcem ojczyzny

---

[1]) *Corpus Reformatorum*. Tomus XV, str. 762—767.

przez lud szlachecki. Wielkie zamieszanie pojęć rodziło się w tym ludzie, bo równocześnie krążyły już po głowach poglądy Serweta, a także teologów niemieckich, jak Ossiander, więc trzeba było koniecznie umocnienia, dla którego niektórzy słali już, jak Dłuska z Iwanowic, synów do Szwajcaryi. Nie wiedzą ludzie, czego się trzymać na prawdę, więc na najwpływowszych senatorów, jak Zborowski, oddziaływać trzeba listownie, do czego przyczyni się przełożony i kilku członków zakonu Franciszkanów, gdzie zarzewie kalwinizmu tkwiło widocznie od czasów Lismanina. Wyróżniało się tu dwóch uczonych w teologii Włochów, także Polak Szoldra, wyznający jawnie nowe pojęcia na przekór duchownym, którzy złe już za ugaszone uważali. Więc Kalwin przypuszcza nowy szturm najpierw do króla, któremu przypomina ostatni sejm piotrkowski i zaznacza obawę, by trud cały nie był próżny. Nie przystoi dłużej zwlekać, posłuszeństwo należy się świętym napomnieniom Chrystusa, a teraz ten, którego Bóg przepowiadaczem Swej wiary i sługą Swego kościoła ustanowił, w imieniu Boga do króla się odzywa, by wspierał usiłowania pobożnych ludzi.

Smutny i nędzny był stan dotychczasowy, królowi zaś świecić przykładem narodowi wypada. Szlachta skłania się do odmiany, pomoże do dzieła, od którego pochlebstwami szatan odrywa i nie dopuszcza, by czyn heroicznej cnoty doszedł do skutku. Podobną zachętę otrzymali Bonar z Balic, o którego cnotach opowiadał Kalwinowi pośrednik Lismanin, Trzecieski znany z pobożności i nauki, Karmiński z Aleksandrowic, mający jakiś udział w porozumieniu z Braćmi Czeskimi, Dłuska z Iwanowic, wychowująca syna u Bullingera w Zurychu i za wzór mężczyznom podawana, Lasocki mianowany szlachetnym żołnierzem Chrystusa, Myszkowski, zachęcony gorąco do ćwiczenia się w teologii. Nie ominięto Radziwiłła, któremu zwierza się Kalwin, że króla widzi bardzo chętnym Reformie i w tym celu Lismanina jako wyraz swych dążeń posyła. Tarnowskiego, Trzecieskiego, Spytka. Po szeregu pochwał dla dzielności i pobożności Tarnowskiego, stara się go reformator przekonać tekstami biblijnymi, że trzeba pozbyć się jarzma papieskiego i zostać patronem odradzającego się kościoła. Innym polecono walkę do ostateczności i opiekę nad ministrami i nową wiarą.

Pod takimi auspicyami schodził się synod pińczowski w r. 1556. Przybyli na niego Bracia Czescy, którym rozsławiony właśnie swem wyznaniem wiary Lutomirski dziękował od kalwinów za przybycie,

choć sam świeżo oświadczał się przeciw przybyszom [1]). Uchwalono z wielką uciechą powołać Łaskiego, a nie brakło i opozycyi przeciw Braciom Czeskim, opozycyi wywołanej chęcią wyodrębnienia się i niezależności. Karmiński przedstawił dwóch nowych Franciszkanów na ministrów; co się tyczy soboru narodowego, miano teraz wezwać na niego Kalwina, de Bèze i de Quesnoy, co wskazuje na przewagę kalwinizmu w małopolskim obozie. Omawiano też kwestye teologiczne, obyczajowe i organizacyjne, a kandydatów na ministrów zgodzono się wysyłać nie do Niemiec, ale do Szwajcaryi, *ubi purior professio doctrinae Christi celebratur*. Wyznanie wiary miał przejrzeć osobiście Lismanin, przekład psałterza powierzono Orsatiusowi. Od Braci Czeskich otrzymano dużo rad tyczących się organizacyi, w której szlachta miała otrzymać znaczącą przewagę; zakazano też tańców, a mistrz szkoły pińczowskiej Orsatius prosił szlachty o pilną o nią opiekę. Na posłanie biskupa Zebrzydowskiego odpowiedziano, że jest nieprzyjacielem prawdy i sługą Antychrysta, i mową Crucigera zamknięto ostatecznie synod.

Dzieło było więc dopełnionem i kierunek kalwiński zarysował się w pełni. Kalwin zrozumiał bowiem, że bez szlachty nie dokona się nic, więc kalwinizm miał być czysto arystokratycznym i pańskim, choć król nie był i nie mógł być usuniętym. Szlachtą trzymał króla w szachu, szlachta zyskiwała w kalwinizmie narzędzie przeciw duchowieństwu, a więc i przeciw senatowi, z którym walczyła. Siła Genewy była i jej słabością, bo ten pierwiastek nieuchwytny i rozpasany wolnością nie dawał się łatwo ująć w karby doktryny. Szlachta miała panować w jego kościele, szlachta miała rządzić nim, a nie ministrowie, których była patronką. Nie mógł tu spełnić się ideał jego organizacyi, bo w takich stosunkach karność nie mogła być surową i ścisłą. Tu nie było już teokracyi, wielkiego klasztoru, poddania świeckiej władzy duchownej, które pragnął reformator rozszerzyć wszędzie, ale była szlachta kalwińska, mająca w rękach wiarę i jej sługi.

By utrwalić swe dzieło, umiał Kalwin przemówić mistrzowsko do każdego, nie podrażnić niczyjego instynktu wolności, niczyjej ambicyi, ale owszem rozbudzić je i użyć stosownie. Czy nie pochlebiała zresztą szlachcie rola patronów i seniorów nowej wiary, rola niebezpieczna dla niej samej, ale powabna? Reforma polska zaryso-

[1]) *Lasciana*, str. 409—426.

wała się po okresie wahania w formie nie najbardziej jeszcze ostrej, bo nią będzie aryanizm, ale systematyczniejszej i więcej określonej, niż dawniej. Duch francuski trzeźwy, jasny, refleksyjny wcielił się na nowo w głowach polskich, ale zmieniony nieco i inny. Szlachta i kalwinizm, to rzecz dziś nawet trudna do zrozumienia. Odrzucono w każdym razie katolicyzm, gdyż uważano go za zbyt ludzki; stworzono religię szlachty, położono ufność w samych sobie. Ale czy na prawdę, z pełnem zrozumieniem rzeczy, z całkowitą odpowiedzialnością? Lud był obojętny na to, wyodrębnienie z wielkiej katolickiej większości stawało się pełne, istnienie wyznania jako herezyi nielegalne. To mogło wystarczyć na czas pewien, nim uciszyły się namiętności, ale wyodrębnienie trwać wieki nie mogło. I upadło po walce w własnem łonie i z tem, co je otaczało, a łączyło się na pozór niewidzialnymi węzłami z większością katolicką.

Można było powiedzieć o tej szlachcie to, co Kromer w r. 1551 o dworzaninie, że było w całym ruchu więcej zwyczajnego ludziom naśladownictwa, niż gruntownego zrozumienia nowej wiary, skoro dworzanin cofa się już po pierwszej rozmowie z człowiekiem uczonym i obeznanym z Pismem św. [1]. Oglądano się na króla, stosowano się do magnatów, srożono się groźnie, spoglądając z góry na masę obcych ministrów, napływających do kraju. Na razie mogli oni olśnić wiedzą i wymową, ale zależąc całkiem od szlachty, bezdomni i ubodzy, wisieli niejako w powietrzu, nie oparci na niczem i nie opierający się na masach. Zjechali się teraz do Iwanowic, by porozumieć się w kwestyach katechizmu, obrzędów i całej służby religijnej mającej być opartą na Piśmie św.; postanowili przypuścić szlachtę do grona seniorów, kształcić nowicyuszów pod opieką starszych z grona, jak Silwiusz, Grzegorz Paweł, Krowicki, a sąd o nich oddać Lismaninowi, który zjawia się na ponownym zjeździe u Dłuskiej, gdzie widzimy też innych ministrów, jak Gilowski. Donioślejszym był zjazd w r. 1557 w Balicach u Bonara, dokąd udali się ministrowie na powitanie Łaskiego. Dowodzi on, że ster rządów objął odtąd ten ostatni i bez jego wiedzy i woli nic się lat kilka dziać nie będzie. Sytuacya była zaś niezwykle poważną i rozgrywały się chyba teraz losy wyznania, które mogło i spodziewało się stać religią państwa. Więc następny zjazd w Chrzęcicach nic nie

[1] *O wierze i nauce luterskiej*. Rozmowa dworzanina z mnichem. W Krakowie 1551, fol. H_2 i następne.

postanawia bez Łaskiego, choć Lismanin właśnie powrócił, ale z powodu ożenienia się w Genewie i banicyi z kraju ukrywać się musiał. Nie inaczej wygląda też zebranie w Pełsznicy u Lasockiego, choć Lismanin już się na niem nie znajduje. Lismanin przywożący z Genewy Statoriusa, ucznia de Bèze, który szkołę pińczowską zaraz organizuje, nadając jej wybitny humanistyczny charakter. Od Pińczowa wiał tedy prąd genewski, od niego poszedł wniosek, by niemoralnych karano odpowiednio, na co jednak szlachecka odrębność uczestników synodu odparła, że ta sprawa należy do sądów krajowych. Genewski klasztor był więc na polskim gruncie niemożliwym do urzeczywistnienia w pełni, brakło kalwińskiej hierarchii, pomocy świeckiego ramienia, którem byli katolicki król i jego urzędnicy.

Ale Pińczów za polską Genewę uchodzić chciał i to nie tylko pod względem teologicznym i moralnym. Humanizm nie dał się dotąd zbyt czuć w kalwinizmie, szkoła krakowska odżegnywała go od siebie z obawą, więc obrał Pińczów kalwiński i Oleśnickiego za patrona. Oczywiście główny atak wymierzono przeciw średniowiecznej scholastyce, szkoła i jej nauka miała być przepojoną starożytnością i studyum biblijnem, łączyć kult starożytnych filozofów i artystów z zamiłowaniem teologii. Czasy wahania minęły, w poglądach na wychowanie zaszły zmiany duże, górował kult wiedzy, humanizmu, rozumu, do których Genewa dorzuciła jeszcze surową moralność. Studyum starożytności napełniło pedagogię nową krwią i zmysłem zrozumienia głębokiego sensu myśli i czaru formy starożytnej; ludzi ogarnął szał erudycyi filozofującej swobodnie, szał okiełzany genewską wiarą i moralnością. Filologiem był de Béze, filologiem Statorius; hellenizm obejmował i spajał wszystkich, a imponował też oświeceńszej szlachcie. Jeżeli kalwinizm pragnął myśleć, jak św. Paweł lub św. Augustyn, chciał też pisać, jak Plato lub Cicero. To stan duszy takiego Budé, to też marzenie de Bèze lub Statoriusa; pogodzić kult starożytności z religią było ich celem, gdy Renesans kopał głębiej, szukał nie tylko frazeologii, ale i filozofii, religii nowej. Stąd niechęć Zwinglego do Erazma, podobnież Lutra i Kalwina. Czas, którego wspólną myślą był zwrot do źródeł, szukał w biblii dogmatu i moralności, u starożytnych również moralności; sprzeczności między rozumem, który apoteozował, a absolutyzmem religijnym genewskim, nie znał i nie widział. Entuzyazmował się dla starożytnych mimo ciągłych walk i sporów, i ten

entuzyazm, który człowieka bez znajomości hebrajskiego, greczyzny, łaciny, nazywał ignorantem, widać też w bohaterskim okresie polskiego kalwinizmu, zwłaszcza w szkole pińczowskiej. Wszak statut jej nakreślił lozański słuchacz humanisty de Bèze, uczeń tego, który kierował później akademią genewską. Znaczenie Pińczowa musiało być mniejsze, bo tamta miała przygotować ministrów i urzędników małego państewka o roli jednak międzynarodowej; tu chodziło tylko o wychowanie religijne i humanistyczne. W Genewie korpus profesorski dobrany był przez ministrów, a nie rząd, jak w Bernie; rektor de Bèze nauczał greczyzny i począł swe wykłady w r. 1559 od myśli, że każda wiedza oddalająca od cnoty i sprawiedliwości nie jest mądrością [1]). Prawa i medycyny tu jeszcze nie było, a biblia stanowiła podstawę nauczania nie wykluczającego jednak starożytnych. Z wzrostem Pińczowa, który posiada tylko kollegium o charakterze jeszcze bardziej religijnym i moralnym, wznosi się i kultura polskich kalwinów, jak z jego prędkim upadkiem przestaje promieniować jeszcze prędzej. Smugę światła na tę szkołę rzuca zaś *Gymnasii Pinczoviensis Institutio* z r. 1556 [2]) może, gdyż o jej twórcy Statoriuszu raz pierwszy mówi wtedy protokół synodalny.

I on, jak de Bèze, zaczyna od słów Platona, że tylko mądrzy winni rządzić republiką i zdobi wstęp wytwornym wierszem, streszczającym cele szkoły:

Hic pietas, Numen qua complectare, docetur.
Hic patria, et patres, ut venerare, vides

a także religia i myśl o państwie potrzebującem dobrej rady. Dedykacya Zygmuntowi Augustowi sławi króla, że

Pervigili manu
Augusti pietas comprimet impios
Conatus, duce et hoc livor edax cadet
Ardet quippe sacris Rex sacer ignibus.

Pod jego ochroną świeci szkoła niebojąca się żadnych ukąszeń, ani intryg i wierząca mocno w swe fata. A nie tylko strzeże od herezyi i uczy dogmatów, ale też w niej wychowanków

puri latices fontis Olympii
Mentes aethereos leniter irrigant.

---

[1]) *La théocratie à Génève au temps de Calvin* par Eugène Choisy. Génève 1895, str. 212.

[2]) Własność biblioteki cesarskiej w Petersburgu.

Największą sławą jest dziś uprawiać kult Muz i one panują wszędzie bez różnicy. Następuje przedmowa do szlachty, sławiąca odkrywców ukrytych rzeczy czyli humanistów, którzy za wynalazców dobrych sztuk i nauk wynalazców ogólnie są uważani. Bóg jest tych nauk przecież źródłem, a nie bogowie, ten sam Bóg, który natchnął twórców Pisma św., więc nie godzi się zaniedbywać ani starożytnych, ani teologii, jak mówił niegdyś Budé. W Pińczowie jest ostoja tych nauk, w nich trzeba nam współzawodniczyć z Francyą i Niemcami, nie dać się ubiedz i u nas zgromadzić wszystkich dobrych sztuk, a zwłaszcza chrześcjańskiej filozofii kandydatów. Może i krakowska akademia pomoże w tem rozproszeniu barbarzyństwa i stworzeniu studyów, które otwierają wrota prawdziwej wiary, a między Sarmatami tak mało mają uznania. Czy Polska nie zrodziła już jednak filozofów, lekarzy, mowców, poetów, historyków? Kto zna lepiej teologię niż Łaski? Gdzieindziej w każdem mieście jest ognisko humanizmu, u nas trzeba je dopiero stworzyć i dlatego Statorius przybył z Francyi, z nad brzegów Sekwany, nie z zuchwalstwa i lekkości, ale powołany przez męża, którego imię wszędzie jest wielbione, to jest Kalwina. Zreformował szkołę za zgodą poprzednika Orsatiusa i tej reformy główne linie podaje.

Zaczyna od klasy najwyższej, gdzie wstęp mają ci, którzy ukończyli gramatykę, retorykę, dyalektykę, wzięte wprawdzie z wieków poprzednich, ale bez scholastycznych szkodliwych i niepożytecznych subtelności. Jako autorowie, figurują z łacińskich Cicero, mistrz retoryki, etyki i pisania listów, Vergilius, artysta metrum a w treści i w słowach niepokalany, choć nie wolny od godnych odrzucenia zabobonów. Owidyusz i Horacyusz podawani w wyjątkach ze względu na moralność, historye Justyna i Troga Pompejusza dla prawdy, języka i sentencyi. A, że bez greczyzny nikt nie wejdzie do świątyni wiedzy, więc dla jej opanowania poleca Statorius podręczniki francuskie, a z autorów Ksenofonta, Luciana, Demostenesa, Isokratesa, oraz dzieła hellenisty Etienne'a. Gramatyka, komentowanie, przekłady, stylistyka, ułatwią poznanie zwłaszcza łaciny, której podstawą w klasie niższej będą Terencyusz, katechizm Kalwina, listy Cicerona, w jeszcze niższej Cato, dyalogi Castaliona i inne ćwiczenia, w najniższej początki i katechizm genewski po polsku. Czytanie Pisma św., kazania odgrywają oczywiście rolę znaczną, karność i posłuszeństwo są wymagane surowo.

Największą pogardą otoczona jest ignorancya, celem nauki jest pobożność i zrozumienie wyższych rzeczy. Dość zaś porównać ten program z genewskim, by widzieć ich tożsamość. Duch Kalwina, każącego wszczepiać dzieciom miłość Boga a nienawiść występków, tu panuje, kultura literacka uważana jest za pomoc przy kształceniu charakterów. Szkoła chce wydać widocznie ludzi znających rzeczy duchowne i świeckie, zdolnych pisać i dysputować w prozie i wierszem, po łacinie i po polsku. Wszystko zmierza w niej do tego, by uczynić z Pińczowa fortecę kalwinizmu i dlatego plan jej naśladowany z genewskiego, a zwłaszcza znajomość listów św. Pawła podkreślona z naciskiem. Łukaszewicz, skądinąd zbyt entuzyastyczny w swym sądzie o kalwinach, zdawał się nie rozumieć charakteru szkoły i jej związku z humanizmem, nie znał z pewnością owych całości statutów Statoriusa, a zwłaszcza ich przedmowy.

Znać, że umiano się jeszcze entuzyazmować dla starożytności, czego nie widać później. A sam Statorius? Zdaje się, że był to człowiek uczony niepoślednio, sceptyk nieco i zbliżony do humanistów, jak Etienne, nie pozbawiony jednak religijności i szukający prawdy w chaosie pojęć ówczesnych. Głosząc potrzebę studyum starożytności, nie odnosił się z pogardą do języka polskiego; owszem, studyował go pilnie i systematycznie. Polecał nawet komentowanie kazań polskich, których dotąd właściwie nie było; miał sam namiętność zgłębiania wszystkiego i wrażliwość na prądy najrozmaitsze, co z jednej strony pchnie go kiedyś do aryanizmu, ale i nie pozwoli zaniedbać języka polskiego, którego pisze pierwszą gramatykę. Za jego programem poszły inne szkoły małopolskie i litewskie, z których bełżycka, wileńska, słucka, kiejdańska cieszyły się pewną sławą. Ale nigdzie nie było już tego zapału dla starożytności, sekciarski duch przeważa stale, a z rzadkimi wyjątkami poziom nauczycieli przeważnie obcego pochodzenia obniża się statecznie. Wyjątek stanowili Bracia Czescy, z których wyszedł Komeniusz, kalwińskie szkoły nie wydały podobnego choćby nieco człowieka i talentu. Nim zdobyto się na akademię, nie mającą zresztą szerszej podstawy, jak w Edynburgu lub Debreczynie, upadały kollegia niszczone często wojnami, udawano się do Genewy, lub do Niemiec. Wznosił się teraz Pińczów jak wyspa wśród napierających na nią wałów, które wzruszył przybywający do Polski Lippoman. Rzym protestował przez niego przeciw wszelkiemu narodowemu soborowi, o którym marzyli kalwini, przeciwstawiał ich

nacyonalizacyi religii jej powszechność, żądał poskromienia ruchu. Pińczów zaś wierzył w swą gwiazdę i snuł najśmielsze plany i zamysły.

Były one prawdopodobniejsze tem bardziej, że biskupi zachowywali wcale dyskretną neutralność. Może zwątpili o skuteczności oporu, bo Lippoman na nich głównie zwrócił uwagę i od nich pragnął rozpocząć poprawę. Nie łatwo było zaś porozumieć się z królem. Kalwini nim zasłaniali się zwykle, on pozwalał sobie dedykować ich pisma i czytał je ciekawie. A oni powoływali się zwykle na Pismo św. i uznawali jedynie władzę królewską. Czy wrażliwy, uczuciowy, namiętny, chwiejny i nie bez pewnego literackiego talentu i znajomości klassyków król nie czuł się pociągnięty w stronę Pińczowa? Jeżeli tak było, musiało to być przelotnem, a jego bystre oko i daleko przewidujący umysł spostrzegały pewnie słabość ruchu, nieuchodzącą też uwagi podróżującego po kraju Lippomana. Kalwini pomawiali ostatniego o machiawellistyczne zamiary i rady. Trzecieski obrzucał jadem swej satyry, nawet luter Wergeryusz, mający nie tyle nadzieję wzmocnić polski luteranizm, jak sądzi prof. Lubowicz, ile odegrać rolę Łaskiego, wystąpił przeciw niemu. Nie oszczędził Lippomana Radziwiłł, do którego się zwrócił, dobił go Wergeryusz ogłoszeniem pisma, które zabiło nuncyusza w opinii ogółu, drżącego z oburzenia na myśl, że kogoś ma się ścigać za wyobrażenia religijne. Wystąpienie Radziwiłła przeciw Lippomanowi rozżarzyło zapał i dążność emancypacyjną, a król w swem posłaniu do nowego papieża i żądaniu soboru wskazywał, że i w nim myśl jakiejś reformy świtała na prawdę. Ale, gdy on chciał jej w porozumieniu z papieżem, kalwini żądali wezwania samego reformatora i odrzucali dotychczasową hierarchię. Ten ostatni musiał otrzymać od króla list życzliwy i dający wiele do myślenia, skoro donosi o nim z radością towarzysz Łaskiego Utenhove, w liście do Bullingera z r. 1556 [1]. Łaski nosił się wtedy z zamiarami ugody między protestantami, które wkrótce jednak porzucił; położenie rozumiał przecież najlepiej Lismanin, skoro donosił Genewie, że ze strony króla nie można oczekiwać stanowczego kroku.

A i Kalwin nie wierzył w ugodowe plany Łaskiego i wraz z Bullingerem życzył mu roztropności. Nadzieje zwycięstwa były jeszcze wielkie, a tymczasem spór na tle kwestyi transubstancyacyi

---

[1]) *Corpus Reformatorum.* Tomus XV, list z 9 Marca.

rozwgniał się stale w zachodnim protestantyzmie i znany był u nas dużej liczbie więcej oświeconych i niezupełnie zjednanych. Stąd wahania się Łaskiego, stąd chwiejność i chęć załagodzenia go jakimkolwiek kosztem; egoizm intellektualny nie cechował w takich razach ani jego, ani zbliżonego do niego drugiego głośnego teologa, bardziej niż polityka, Fryeza. Z Pińczowa nadeszło jednak do Genewy pismo, pełne najgłębszego uznania dla reformatora i podziękowania za memoryał wręczony przez Lismanina i dotyczący organizacyi wewnętrznej. Wiadomo też Kalwinowi o przeszkodach stawianych przez Lippomana, dla których obecność reformatora w Polsce jest niezbędną. Akt ten spisano przed przybyciem jeszcze Łaskiego, a podpisali go ze szlachty Bonar, Oleśnicki, Filipowski i inni. Podobnież odezwano się i do senatu genewskiego, któremu zaręczono całość osoby zaproszonego, co poparł też jakiś nieznany przyjaciel Bullingera z Krakowa i Bonar wychwalający talent oratorski Kalwina. Ten ostatni miał już mniej złudzeń i gorzko skarżył się Łaskiemu na królewską miękkość i zwlekanie. Nie podobał mu się współudział Wergeryusza, w którym widział człowieka próżnego i podejrzanego, obiecał przybycie, gdy zawezwie go król z sejmem, ale nie spodziewał się pomyślnych skutków z dwuznacznej polityki odkładania. Łaskiemu radził jechać bez wezwania, w Statoriuszu upatrywał dzielną pomoc dla Lismanina i innych. A jednak król dawał przecież dużo do myślenia, skoro nawet przenikliwy Wergeryusz pełen był otuchy i patrzył różowo w przyszłość. Kto zresztą tak nie myślał wtedy, kto nie spoglądał nieżyczliwie na Lippomana, w czyjej duszy nie świtały myśli nowatorskie? Wszak i Tarnowski chciał jakiejś zmiany i podpisywał się przyjacielem Kalwina, byle tylko nie wynikło stąd niebezpieczeństwo dla państwa, jakiś inny szlachcic błagał go o pomoc przeciw Lippomanowi, bratem nazywała go Dłuska. Nie brakło i przeciwników ruchu, gdyż prócz Kromera wystąpił teraz do walki i Orzechowski, a wśród ministrów od talentów polemicznych nie przelewało się zbytecznie. Do Genewy dochodziły zaś wieści o pojednawczości Łaskiego i dlatego może Kalwin w liście do szlachty z r. 1557 zaznacza, że Łaski jest jego przedstawicielem i w jego sprawie działa, a sam przybędzie w chwili, gdy sprawa dojrzeje. Łaski zastąpi go tymczasem, także Lismanin, to znaczy, że obaj wystąpią przeciw możliwym luterskim wpływom Werge-

rusza. A i Łaski miał przy swym boku Utenhovego[1]), zawziętego zwolennika Genewy, który wnet doniósł o wymijającej odpowiedzi Łaskiemu w Wilnie. Urzędowo oświadczał król, że od wiary nie odstąpi, a prywatnie, że pomyśli o reformie po wojnie inflanckiej, a tymczasem przyrzeka Łaskiemu wolność i tolerancyą. Czy można być więcej dwulicowym, śliskim? O jednej i drugiej odezwie królewskiej dowiedzieli się przecież wszyscy, nie omieszkali też komentować podobnego postępowania, które nie podwyższało uroku władzy i zaufania w jej szczerość i stanowczość. I tu tkwiły już początki owej niechęci do włoskiej polityki, nieszczerości i dwuznaczności, która przeżyje nawet króla i otoczy jego pamięć na długo, zanim wyjdą na jaw i jasne strony tej ostrożności i odkładania.

Musiała na Kalwina podziałać przygnębiająco odpowiedź królewska, skoro ton nowej odezwy jego do szlachty trąci mniej wyniosłością i nutą tryumfu, a pochwały Łaskiego i ostrzeżenia przed popieranym z Prus luteranizmem wypełniają ją całą. Łagodnie tłumaczy im różnicę obu wyznań, do Utenhovego zwraca się z ubolewaniem z powodu królewskiej chwiejności i potępienia Lismanina, którego przecież lubił, a teraz z kraju chciał usunąć. Cieszy się, że Łaski ma jeszcze uznanie, że prywatnie na króla oddziała, że da się utrzymać przynajmniej stan posiadania, choć polityka królewska wiele zaszkodziła sprawie. Bo i papież usiłował teraz zmniejszyć skutek pism Kalwina i oba jego brewe nie minęły teraz bez wrażenia, choć na razie wpływ ich naprzykład na Tarnowskim nie był widoczny. Starał się osłabić ich wrażenie Wergeryusz swymi komentarzami, o których mówi prof. Lubowicz, ale przyszłość okazała, że wpływ ich był większy, niż się spodziewano, przynajmniej na niektóre jednostki. Więc na sejmie warszawskim z r. 1557, mimo wyzwisk na Lippomana, prawdziwej opozycyi nie ma. Jest skłonność do kompromisu nieszczera, choćby z jednej strony. Wergeryusz mimo zasług dla protestantyzmu pozostaje bez wpływu. Kto ratuje położenie, kto usuwa kompromis, kto stawia sprawę na stanowisku odpowiedniem dotychczasowemu biegowi rzeczy, który skierował się dawno w stronę pojęć szwajcarskich i Genewy? Nie zanotował tego faktu suchy i płytki Węgierski, ale aryanin Lubie-

[1]) *Jan Utenhove.* Zijn Leven und zijne Werken door F. Pijper. Leiden 1883, str. 155.

niecki, opierający się na nieznanej niestety kronice Budzińskiego. A szczegół to niezwykle charakterystyczny dla tego, który kaznodziejstwo kalwińskie miał wzbogacić dziełem pierwszorzędnem i nie powinien był ujść uwagi kalwińskiego dziejopisa. Nie teatralne wystąpienie Lutomirskiego z biblią w ręku, ale Reja wsparło chwiejnych i naprawiło stan sprawy może lepiej, niż listy genewskie. Gdy biskupi bowiem zaproponowali, rzecz trudna do wiary, by ministrowie byli utwierdzani wszędzie przez nich samych, pośredniczył w drażliwej sytuacyi Rej *vir natalibus, prudentia, facundia et virtute clarissimus* i żądał wyjaśnienia od biskupów, by myśl swą lepiej wytłumaczyli, nie tylko w kwestyi potwierdzenia ministrów, ale i zgody czterech Ojców Kościoła Augustyna, Hieronima, Chryzostoma i Ambrożego z Pismem św., którą podkreślają właśnie biskupi [1]). Odrzucono ze strony szlachty myśl rozstrzygnięcia sprawy przez Rzym, usiłowanie wskrzeszenia sądownictwa duchownego, ingerencyę duchowieństwa w sprawy reformacyjne i pozostawiono mu tylko zadowolenie z potępienia Lutomirskiego i Krowickiego. Król myślał tylko o zgodzie i spokoju, wedle słów Lubienieckiego. Więc edykt jego zakazał tylko przemiany dalszych kościołów na zbory, zjazdów i gwałtów, co wykonanem oczywiście nie zostało. Zbyt potężni byli patronowie kalwinizmu, zbyt słaby król i rząd, więc dla Lippomana pole do działania było ciasne i kalwinizm zdawał się być groźnym na prawdę. Nie udało się wprawdzie marzone przez Łaskiego pojednanie z luteranizmem, ale małopolski zbór wzmacniał się dzięki Łaskiemu i odpierał zaczepki w kraju i za granicą. Kierunek wyjaśnił się ostatecznie i oddzielił nie tylko od luteranizmu niosącego idee niemieckie i niemieckich ministrów i pedagogów, ale i zyskał niezależność w obec Braci Czeskich, przeciw którym występowali Kalwin i Bullinger. Daleka terytoryalnie i słaba liczebnie Genewa dozwoliła tem łatwiej unarodowieniu się kalwinizmu i wystąpieniu przewagi pierwiastków miejscowych.

Tę pracę wewnętrzną nad ustaleniem kierunku i doktryny widać w postanowieniach synodów wodzisławskiego i pińczowskiego odbywanych kilkakrotnie w latach 1557 i 1558 pod dozorem i przemożnym wpływem Łaskiego. Zaznacza się tu raz pierwszy dbałość o rozwój religijnego piśmiennictwa kalwińskiego, które chromało niepospolicie w porównaniu z luterskiem i Braci Czeskich. Więc

---

[1]) U Lubienieckiego, str. 194

uchwalono wydać przekład biblii, której koszta miała obmyśleć osobna komisya, odpierać ataki, czem zająć się mieli Lutomirski i Grzegorz Paweł, założyć drukarnię. Synody miesięczne miały rozstrzygać bieżące zagadnienia teologiczne, w obec Braci Czeskich zajęto stanowisko przyjazne, ale niezależne, w czem widać wpływ Łaskiego i Genewy. Mniejszy i większy katechizm ułożono teraz ostatecznie, a w sierpniu, obok Łaskiego i Utenhovego, zebrał się znów ogół ministrów w sprawach zwłaszcza organizacyi. Była i szlachta, która zażądała wyznania wiary i narzuciła się obradującym w charakterze doradców. Napływali nowi zwolennicy, sam Łaski zakazał surowo uczestniczyć kalwinom w katolickich nabożeństwach. Próby zjednoczenia z Braćmi Czeskimi odbywały się jednak i teraz. Najruchliwszymi w agitacyi okazali się Lutomirski i Krowicki, więc szlachta przybywała tłumem, jak na sejmik, i dała się utrzymać w karbach jedynie powagą i sławą nazwiska Łaskiego. Polszczał kalwinizm, stawał się zaczepny, spodziewał się wysłać przeważnie posłów z swego obozu na sejm najbliższy, jak zaznacza prof. Wierzbowski, i poruszyć znów sprawy religijne, których starał się unikać król. A mocno podejrzany w Rzymie przyszły prymas Uchański marzył już, by zwołać, jeżeli nie sobór narodowy, to „synod, nie tylko księży, ale wszem stanom wolny" oczywiście za podszeptem i radą Frycza. Nie był tedy ten ostatni bez wpływu, oglądali się na niego kalwini, porozumiewał się z nim król i, jeżeli jego poglądy polityczne nie znajdowały echa, nie przemijały bez śladu w umysłach wskazania religijne i żądanie soboru narodowego, które jest na ustach wielu długo jeszcze wtedy i później.

Wśród atmosfery tak dusznej i przesyconej polemicznym nastrojem poczęły się zjawiać pierwsze pisma religijne, jako wyraz oczywistej potrzeby i poczucia braku podobnych dzieł. Czas był ostatni, by nie dać ubiedz się Seklucyanowi i lutrom, ustalić wyobrażenia religijne wśród zwolenników nowej wiary w trzech dzielnicach Polski, gdyż schadzki uprawiane po zborach i ustne wyjaśnienia i napomnienia ministrów wystarczyć nie mogły. Obcy ministrowie nie władający biegle polszczyzną zdobyć się na nie łatwo nie mogli, więc inicyatywa należała do żywiołów krajowych. Nie można było dać coś ciężkiego, oderwanego, zawikłanego, na wzór Melanchtona, Zwinglego, Farela; wypadało być żywym, wyrazistym, popularnym jak Luter, tak ulubiony w Niemczech z powodu swej postylli, a opierającym wszystko na Piśmie św. i jasnym, jak Kal-

win lub Bullinger. Odkąd szwajcarskie teorye dostały się do nas i rozszerzyły rodzaj racyonalizmu religijnego już w końcu trzeciego dziesiątka wieku, niosły z sobą komentarze Pisma św., Zwinglego i Bullingera, z których ostatni głównie zdobył sobie uznanie spokojem, pobożnością, ciepłem, jasnością przedstawienia nie bez pewnej rozwlekłości i gadatliwości. Należało dać coś zwięźlejszego dla nieznających łaciny, coś, co byłoby czerpanem jedynie z Pisma św., natury, faktów, doświadczenia, życia codziennego, znajomości człowieka i stosunków miejscowych. Kalwin był za rozumny i głęboki. Bullingera znano wcześniej i rozchwytywano ogromne jego foliały, trawiąc łatwo te komentarze przystępne i zbliżone do pojęć mas. Optymista pogodny, mało indywidualny, nie ozdobny i subtelny, trafiał do pojęć zdrowym rozsądkiem i znajomością świata, przemawiał zwłaszcza do tego, który prozę kalwińską miał rozwinąć do nieznanej doskonałości i śmiało iść o lepsze z nieco bladym i wymęczonym językiem Kromerowych dyalogów lub jednostajną i bez polotu gwarą Bielskiego. Wyprzedzili go na tem polu jedynie Szymon z Proszowic, ów pieśniarz i poeta łaciński, mianujący się Zacyuszem, i Lutomirski, który od luteranizmu przez kalwinizm przeszedł zwolna do zwolenników potępionego dopiero Piotra z Goniędza i jemu podobnych. Ale czy zmniejszyła się z tego względu zasługa Reja, który przez ćwierć blisko wieku będzie bez współzawodnika na tem polu w swym obozie, a o całą głowę przeniesie nudnego i bez życia Białobrzeskiego, oraz bez prawdziwej swady i obrazowości wyrażającego się Wujka? Jego twórczość kaznodziejska, to znak przewagi szlachty w kalwinizmie, to świadectwo zarystokratyzowania się nowej wiary, w której ministrowie w obec potężnych patronów odegrają rolę komparsów. Szlachecki kościoł, w którym na miesięcznych synodach wolno było każdemu dyskutować o dogmatach, jak o zagadnieniach najnowszej polityki na sejmikach, nie mógł nie żądać soboru narodowego, nie mógł nie mieć szlachcica jako teologa, gdy teologowie katoliccy, którzy występują już do walki z groźnym przeciwnikiem i opierają się na masach drobnej zwłaszcza mazowieckiej szlachty, są synami mieszczańskimi lub drobnoszlacheckimi jak Hozyusz, Kromer, Białobrzeski, Laterna, Wujek, Skarga i nie mają, dochodząc karyerą duchowną do znaczenia, republikańskich i anarchicznych tradycyi warstwy rządzącej.

Surowszy pogląd na zadanie kalwinizmu żyje głównie na Li-

twie, gdzie synody dopiero się zacząć mają, i gdzie ministrowie, sprowadzeni z Małopolski za dobre jurgielty Radziwiłła, utrzymują jedność doktryny mniej chwiejnej niż gdzieindziej i starającej się przez wysyłanych do Genewy teologów utrzymać związek ze swem źródłem pierwotnem. Najpoważniejszym jest tu na razie ów Zacyusz, o którym *Akta to jest sprawy zboru krześcjańskiego wileńskiego* z r. 1559 [1]) mówią wiele i wymownie. Zacyusz, to człowiek roztropny i przezorny, więc lęka się z powodu rozdwojenia zbór podkopującego i uderza wcześnie na „nowokrzczeńce, libertyny, entuzyasty, swenckfeldiusze, serwety i goniądze, nowe aryany, że tym ich głośnem piskaniem zasmuca się duch wielu cnotliwych, a pobożnych krześcjańskich ludzi“. Kieruje tak zwanymi schadzkami, sławiąc Radziwiłła i uczęszczającego na nie wtedy Trzecieskiego. I on zastrzega się przeciw dworności i ozdobności stylu, bo kto cienko struga, może przestrugać, i pisze jedynie ku zbudowaniu powierzonych sobie wiernych. Zaczęły się te schadzki przed dwoma laty, a, prócz Zacyusza, kierowali niemi Zaremba i Budny. Położono tu nacisk na potrzebę jedności, omawiano gruntownie najzawilsze zagadnienia dzielące luteranizm od kalwinizmu, zwalczano Stankara i wpajano osobliwie młodemu pokoleniu katechizm genewski, bacząc, by wiara pobudzona i skropiona „jędrzniała a ożywiała, używając wieczerzy pańskiej jako zadatku pewnego dobrodziejstw Bożych“. Interesu literackiego te schadzki jednak nie budzą, język zdaje się dopiero wyłamywać z pierwszych trudności składniowych i stylistycznych, czego nie widać od lat szeregu w Małopolsce.

Inaczej wygląda *Confesio to jest wyznanie wiary chrześcjańskiej* z r. 1556 Lutomirskiego [2]), które, choć luterskie i godzące nawet w kalwinów, za dzieło ich obozu uważanem być może, ze względu na prędkie przejście autora do Pińczowian i wpływowe wśród nich stanowisko. Dowodzi ono wzmożenia, zainteresowania się dla spraw religijnych wśród szlachty do najwyższej napiętości, wzmożenia datującego się od czasu sejmu piotrkowskiego i objawionego podaniem wyznania wiary królowi. Lutomirski był wtedy, jak dowiódł prof. Finkel, bliższym lutrów niż kalwinów, choć z pierwszymi się nie zgadzał [3]). On miał to wyznanie sejmowe nakreślić i wyrazić cały

[1]) Własność biblioteki ks. Czartoryskich.

[2]) Tamże.

[3]) *Konfesya podana przez posłów na sejmie piotrkowskim w r. 1555.* We Lwowie 1896.

poryw ówczesnego ruchu w formie istotnie namiętnej i gorącej. Naprężenie było istotnie wielkie, talent pisarski nieposledni, choć wyczerpujący się prędko i bez wytrwałości. Ruch budził w duszach ówczesnych wrzenie niepamiętne, otwierał je przed naszymi oczyma, więc Lutomirski spowiada się szczerze w przedmowie, skąd „rozruch wielki w bolesnym sumieniu moim urósł, który mu wesołym być nigdy nie dopuści“. Wyznanie szanowne i pociągające. On żyje uczciwie, gardzi światem, zna swe niedostatki i nie ufa sobie, a prosi o pobłażliwość „abych przed Majestatem Boskim i przed Waszym Miłościam jawne, swobodne, a jasne wyznanie wiary mojej chrześcjańskiej, uczynił“. W szeregu artykułów podaje nam tedy główne jego zarysy. Więc podnosi ważność Pisma św., wyższego nad uczonych i sobory, bo podanego przez Chrystusa i popartego cudami i męczeństwem, marność ludzkich sądów i świeckiej nauki; nie zna hierarchii ani miejsca, do których byłoby przywiązane wyznanie, „bo dzierżawa jego jest koniec świata“. Którzy inaczej wierzą, są jako mumie a słupy przymaszkarzone; słudzy Boży mają być mądrzy i roztropni i naśladować Chrystusa. Prof. Finkel utrzymuje, że, idąc za Stankarem, odrzucał Lutomirski Trójcę św., ale artykuł siódmy mówi przecież o niej bez sceptycyzmu. On uderza głównie na brak stałości, blask, zmysłowość ogólną, a sławi moc wiary, która odradza i usprawiedliwia, wznosi się nad hardość mędrców, odsuwa zasługi ludzkie i obrzędy. A co się tyczy kalwinów, to w sprawie transsubstancyacyi nie chce trzymać z tymi nowymi „wywrotnymi warchołami sakramentarzmi“. Czemu jednak przeszedł do nich? Ciągnęły go pewnie, jak Reja, ich swobodny nastrój republikański, przewaga żywiołu szlacheckiego, spolszczenie wyznania, gdy luteranizm zawsze zawierał dużo pierwiastku mieszczańskiego i niemieckiego. Nie rozumie wiary bez uczynków i chce tylko życia uczciwego, które „grzeszny ścierw, jako dzikiego kiernoza“, w pęta pląłcze. Zwalczając ostro kult obrazów, powołuje się nawet na Erazma, a w sprawie zwierzchności świeckiej zastrzega się, że cześć i poczciwość wszelką wyrządzać i posłusznym być przełożonym naszym należy. A choć apostata, chce jedności, równości duchownych, jednolitości ksiąg, której nie ma dotąd. Twierdzi stale, że jego wyznanie nie urosło „z żadnej bujności, a żadnej wszeteczności, nie z pychy, nie z próżnej chwały, nie z okazania rozumków cielesnych, ale z wiary, która z krokodylich łez przełożonych natrząsa się i dworuje“.

Przypomina się Orzechowski zapalny i nie rachujący się z wyrażeniami, szumny często i patetyczny. Tu nie ma jego cycerońskiej łaciny, nie ma zwodniczej illuzyi romanizmu, jest temperament obcy Łaskiemu, którego Lutomirski ma zostać niebawem zięciem, jest żar i polot nie uczony, ale prosty, rubaszny, jędrny, wrący życiem i siłą. W społeczeństwie otwarł się taki rozłam, wystąpiło takie zmącenie, objawił się taki konflikt dwóch sprzecznych poglądów, że dzieło Lutomirskiego, mające już zalety literackie, tego wahania się i rozdwojenia ślady mieć musi. Nowy powiew płynął już szeroko i, pod jego dotknięciem, Lutomirski ciekawy, wrażliwy, otwarty, buńczuczny i żądny zmiany, jak każdy szlachcic ówczesny, burzy się i rzuca do ksiąg heretyckich, bo w kraju dzieł teologicznych katolickich nie ma, brak nawet agend i mszałów, nie ma nic, co mogłoby utwierdzić oświeceńszych w wierze, a ignorancya kleru, jak stwierdza synod łowicki z r. 1556, przeszła wszelkie granice. Na takie umysły, pozbawione wiedzy teologicznej, a wierzące mocno, nowe idee podziałały elektryzująco. „Albowiem on każdy człowiek — mówi Lutomirski — który swe plugastwo poznał i stał się znajomością Syna Bożego sprawiedliwym przed Panem Bogiem, stał się przez wiarę Synem Bożym kościołem Bożym, a członkiem Pana Chrystusowym i przybytkiem Ducha Świętego, taki mówię człowiek strzeże tego czule zawżdy, aby Ducha Świętego nie smucił, a życiem niezbożnym od siebie nie odganiał. Pamięta tedy dobrze na to, iż od dobrotliwego niebieskiego Pana swego ma ciało, duszę, słuch, wzrok, mowę, członki, żywioły i wszystkie potrzeby temu doczesnemu mizernemu żywotowi służące. A nadewszystko wdzięczen jest niewysłowionej wiecznej łaski jego, którą mu nieomylnym Boskim słowem i krwią własną swą zapieczętował". Kto tak pisze, musi być bardzo wierzącym, wymownym i znajomością swego języka niepospolitym, co daje Lutomirskiemu miejsce gdzieś bliżej teologa Reja, choć zasługa literacka ostatniego wyższa nieskończenie. Obóz katolicki zyskał już wtedy rzecz świetną w dyalogach Kromerowych, zwiastujących polemistę pierwszorzędnego, ale taki był spokój, stałość, dyskrecya stylu przyszłego biskupa warmińskiego, że w tym czasie, potrzebującym ostrego tonu i uderzeń silnych a brutalnych, dyalogi owe nie miały tego uznania, na jakie zasługiwały. Satyrycznej żyłki w nich brak, dowcipu, ironii, plastyki; była myśl i rozumowanie głębokie, ale nie oble-

czone w tę dosadność wyrażeń i zwroty polemisty, który nie waha się przeciągnąć struny dla celu, do którego mierzy.

Aż wreszcie zjawiło się dzieło będące koroną kalwińskiego kaznodziejstwa, nieprześcignioną odtąd przez nikogo, choć Grzegorz z Żarnowca lub Kraiński nie byli talentami godnymi lekceważenia. Autorem jego nie minister, teolog, humanista, ale dyletant i prostak, który, jak opowiada pięknie Trzecieski, z chwilą ogłoszenia w Polsce prawdy ewangelicznej „pisał Postyllę polskim językiem, bo acz nie był uczony, ale z czytania, a ze zwyczaju, tedy mu to już snadnie przychodziło, w której niczym nie allegował dla lepszej jawności, jedno starym, a nowym zakonem“. Pierwszy raz na gruncie polskim, bo lutrzy Seklucyan i Trepka opierali się dość niewolniczo na wzorach niemieckich, powstawało dzieło tak niezwykle oryginalne, tak bogate treścią, tak wyjątkową prozą szerzące szwajcarskie poglądy. Zdumieć się trzeba, czemu Kromer, tak rozumnie i z powagą broniący katolicyzmu, czemu inni teologowie nie zdobyli się na to, co jest dziełem może robionem na spółkę, może przy pomocy przyjaciół równie gorliwych, jakim mógł być na przykład Lubelczyk, ale dziełem zadziwiającem swą oryginalnością, układem, doborem, jasnością, popularnością, wdziękiem i prostotą niewymówioną i niepsutą lichym wierszem rymowanym. To najmniej znane dzieło nie jest wzorowane ani na tak zwanych *Enarrationes evangelicae* Lutra czyli postylli, ani na komentarzach Zwinglego lub Bullingera, jak wykazuje porównanie. Nie idzie za wątkiem żadnego z nich, choć Bullingera przypomina przystępnością i swobodą tonu, ale nie treścią, uwagami, spostrzeżeniami. Treść całości oparta oczywiście na zrębie myśli reformacyjnej z stanowczem przechyleniem się ku odłamowi szwajcarskiemu, ale duża odległość dzieli tego wioskowego szlachcica od książkowych teologów, odległość umysłu, doświadczeń, rasy, stopnia kultury, zamiłowań, życia. Luter, to mistyk i erudyt teologiczny nie bez poetyckiego polotu i uniesień w opowiadaniach, Zwingli oderwany rezoner i kazuista, Bullinger też daleki od życia i jego różnolitości, mniejszy znawca ludzi i rzeczy, więcej badacz tekstów, nie przeładowany jednak i ciężki. Oni wszyscy teologowie i umysły spekulacyjne. Rej, nie goniąc za uczonością ani za efektem, ciepło i poprostu, często rubasznie i bez dystynkcyi, pociąga prawdziwą wiarą i religijnością godną Skargi. Przedziwne to dzieło i, gdyby nie jego treść sekciarska, mogłoby być szczytem prozy wieku, arcydziełem obserwacyi obyczajowej

przeplatającej wątek dogmatyczny, na które on, skromny szlachcic, zdobyć się potrafił. Gdyby nie wycieczki polemiczne i poglądy szwajcarskie, byłoby to i dziś czytaniem domowem, godnem stanąć obok Skargi i równem mu pobożnością, wzniosłością rad moralnych, świetnością wielu ustępów.

Świętych słów a spraw pańskich, które tu sprawował Pan, a Zbawiciel nasz... Kroynika albo Postilla z r. 1556 pojawia się tedy na gruncie krakowskim, skąd wyszedł kalwinizm. Zaczyna, na wzór Lutra, od Adwentu i idzie porządkiem Niedziel i Świąt śmiało naprzód do końca. Rycina, argument, tekst i komentarz, to części składowe każdego kazania i wszystkie cztery mają wpajać w głowę czytelnika myśli, które obracały się w głowie szlachcica rolnika, mającego w tych właśnie latach nieskończone procesy z duchownymi i świeckimi o sumy pieniężne, ryby, gonty, granice, trzymającego ciągle adwokata Szaszowskiego przy swym boku i zajmującego sobą roki sądowe, zajętego nawet sprawami powiatowemi. Niesłychana żywotność i wielostronność tej natury, to rzecz tak wyjątkowa, że uwierzyć trudno w jej istnienie. Czy można tedy streścić jego dzieło? Niewątpliwie, mimo rozmiarów całości i biblijnej erudycyi wstęga myśli Rejowej wysnuć się da i może. Prawymi dziedzicami i dworzanami Chrystusa byli tedy, wedle Reja, tylko apostołowie, lud prosty i dziatki, których naśladować jest naszym obowiązkiem. Nie pomogą skarby i zacności do zrównania się z nimi, więc, gdy dziś zaćmiła się prawda, biada wszystkim wyniosłym i dumnym, bo dzień Pański jako złodziej skrada się i zaskoczy. Pokornych Pan kocha, lekceważy powagi, pożytki, urządzenia ludzkie, bo „więtsza jest moc zakryta Bóstwa jego niżli wszytki marności świata tego". Czart jest świata poborcą, pełno wilków wśród trzody, stróża Pańska przecież nad wiernymi czuwa, a serce ochędożne i skruszone znaczy najwięcej. Płatniejsze ono, niż kadzidło i złoto, jeżeli słucha i naśladuje Pana, korzy się przed władzą i rodzicami. Najlepszym na świecie jest stan małżeński, nad które nie ma lepszego stanu, bo nic wznioślejszego nad społeczną miłość i nadzieję i dziatki z ich zabawami i skokami, albo „gdy w podrastaniu ich ukaże się w nich jaki rozum, jaka godność albo jaka nauka", albo gdy Pan „żywot twój błędny, a płynący jako woda obróci ku czci sobie, a uczyni je wdzięcznem winem kochania swego, a wspomoże i ubogaci ji i wypełni nad nimi wszytki błogosławieństwa swoje, jeśli będziesz chodził według woli świętej jego w tym wdzię-

cznym stanie jemu". Wszystko zależy od Pana, który przewodzi ludowi i sieje dobry owoc, więc na ołtarzu Jego duszę nam położyć, a nie „gromniczkę ani błażejka". Krótko tu pracujemy i wtedy owoc zbierzemy, gdy czujność nasza ustrzeże duszę od fałszywych proroków, świeckich spraw zbytniej miłości, wiary w rozum omylny i słaby. Wszystko mogą człowieka pokora i wiara, a nie gusła i czary, gdyż Pan o nas myśli i nam swe słowo objawia, w które wielu nie wierzy, gdyż Pan jest wszędzie i przejrzał wszystkich naprzód na zbawienie lub potępienie.

Ten Pan „ma jedny ludzi, co je zowie naczyniem gniewu swego i na to już je chowa, i na to je obrócił, aby ukazował nad nimi możność Bóstwa swojego, a dobrzy i przebrani jego, aby się ich przygodami karali. Drugie też zasie ma, które zowie naczyniem łaski, a przebranemi swemi. Jako o nich pisze Paweł św. nadobnie, iż które przejrzał k łasce swej, tych do niej wezwał, a wezwawszy i ubłogosławił i poświęcił. Jako też tamże mało dalej pisze tenże Paweł św. wywodząc to, aby się temu nikt nie dziwował, iż mu to tak wolno czynić mówiąc tymi słowy: I jako ma rzec naczynie zdunowi, mistrzowi swemu, czemuś mię tak ulepił, gdyż jedno będzie uczynione na sprawy chędożne, a drugie na sprawy plugawe? Jżali to nie jest na woli obrócić on kawalec gliny, który dzierży w ręku swoich na co chce? Jżali takież Pan nasz nie może uczynić? Jżali nie może sobie stworzyć naczynia, jakiego chce wedle woli swojej? Nacz czasem długo chowa naczynie złe, a długo mu cirpi, a to dlatego, aby potym ukazał moc możności Bóstwa swego naczyniu przebranemu swemu...". Nazywa to Rej przejrzeniem Pańskiem. Jakie źródło tej ponurej nauki, czy nie dla pokonania religijnego indyferentyzmu straszył nią może? Wiadomo, że Luter wystąpił z nią w walce z Erazmem i jego renesansowym sceptycyzmem. Urodziła się z wiary, że Bóg wszystko może, że człowiek jest zależny, bezsilny, niewolny; więc Luter, Zwingli i Kalwin widzieli w tem rozwiązanie zagadki ich dręczącej i bynajmniej nie rozpaczali z tego powodu, powołując się nawet na starożytne fata. Na przekór im Renesans twierdził coś przeciwnego i sławił przez usta Mirandoli człowieka, wolnego twórcę i budowniczego siebie samego. Kalwin, najbardziej krańcowy w wypowiedzeniu tego, co tkwiło w protestantyzmie, uznał nawet, że doskonałość Boga musi iść w parze z predestynacyą; fatalizm jest naturalny i naturalnym wydaje się Rejowi. Bóg, to fatalizm, to obręcz ściskająca człowieka i nieubła-

gana, a niezgłębiona, jak nieskończoność. Więc Kalwin, gdy mówi o predestynacyi, powołuje się na Lutra, popiera swój dogmat tekstami Pisma św. i Ojców Kościoła, Rej przestaje na tekście św. Pawła, uważając go za najwymowniejszy. Nie polemizuje z nikim, nie broni swego dogmatu od zarzutów, wiara w niego jest tak silna, jak wiara w Boga. Czy przypuszcza możliwość ratunku dla predestynowanego? Być może, skoro mówi, że wiara wprowadza człowieka w stan łaski, ale w ogóle Bóg dla niego jest taką nieskończonością, taką potęgą, takim sędzią czujnym i przewidującym, że nie przypomina niczem Reja, ale wyraża duszę Kalwina. On jest spokojny, choć ten jego Bóg jest chłodny i nieprzejednany, skłania się przed predestynacyą jak przed tajemnicą, której rozum nie zgłębi i nie rozwiąże. Nie widać nawet, by ustęp o predestynacyi tyle ważny skądinąd, zależny był w swym toku od Kalwina lub jemu podobnych. Ten ostatni, nim do kwestyi przystąpi, obstawia się argumentami jak działami, tu rozumowanie jest raczej dogmatyczne, rzecz uważa się za czysto naturalną i w tym razie słusznie mówi Trzecieski, że Rej głównie Pismem św. swe dogmaty popiera.

W kwestyi transsubstancyacyi sprzeciwia się pojęciu luterskiemu i stara się objaśnić rzecz z „zezwolenia uczonych ludzi dla tych, którzy o tym Sakramencie różno czasem się rozmawiają, albo rozumieją". Czyżby uczynił to w porozumieniu z Łaskim albo własnym ministrem, którym był, jak stwierdzają protokoły synodów, Lubelczyk? Prawdopodobnie, skoro Lutomirski mógł w tym razie wprowadzić w błąd wielu. Przedstawienie rzeczy jest u niego ściśle popularne, obfituje w porównania do zjawisk natury, do objawów codziennego życia, streszcza się w dogmacie genewskim, że „łączymy się z Panem za sprawą Ducha św. przez wiarę duchownym, a niewidomem obyczajem". Między różnorodnemi sektami luterskiemi nie rozróżnia dokładnie, słyszał o nich widocznie, może tłumaczył mu ich różnicę Trzecieski lub Lubelczyk, więc pod jeden błąd podciąga to, co mówią w tej kwestyi „nowokrzczeńcy, libertinowie, szwenkfeldowie". Umysł jego nie chwyta pojęć subtelnych, odrzuca od siebie to, co mistyczne i nieokreślone, chce rozumowań prostych i przemawiających do jego zmysłowej i pierwotnej duszy. Tok jego myśli tu wypowiedzianych zgadza się zupełnie z tem, co wyrzekł w tej sprawie Łaski, którego pewnie czytuje z zajęciem od lat szeregu i na nim opiera swe wywody. A że ten ostatni uwa-

żany był teraz niejako za głowę wyznania, więc on tylko chyba może być uważanym za owego uczonego człowieka, na którego powołuje się szlachecki teolog. Stanowisko jego nie odbiega też od tego, co mówi Kalwin w siedmnastym rozdziale czwartej księgi swego dzieła i głównie przedstawienie rzeczy jest tak odrębne pogodne, swobodne, choć chodzi o sprawę najpoważniejszą wtedy, że lepszego popularyzatora genewskich idei trudno było znaleść. Poznaje się tu Reja satyryka, facecyonistę, moralistę, a także apostoła, który należy do swego obozu z przekonania, zadziwia zawziętością, gniewem, dumą. To człowiek podwójny, jak d'Aubigné w którym widać przecież wysiłek, by udać twardość i nieprzejednanie, z którego kaznodziejskiej surowości stylu przegląda nieustannie wesołość, wdzięk, dowcip, trudne do utajenia i widoczne. On się nie urodził na purytanina, ma żywość, gadatliwość, rubaszność dobrego towarzysza, ale sprawa, której się poświęcił, uczyniła go innym, choć nie zabiła w nim wrodzonych skłonności. Jeżeli zaś fatalizm był niezrozumiały w tym człowieku dobrym i serdecznym, bez egoizmu i próżności, wierzącym i pełnym optymizmu, to jego miłość i nadzieja łagodziły doktrynę obcą tej naturze najwybitniej chyba polskiej i słowiańskiej, gdy sławił piękność psalmów z takim zapałem wtedy przekładanych. „A tu dopirko słuchaj — mówi z rozrzewnieniem — gdy Pan przypomina Dawida psalmy jego, tam też nic inszego nie najdziesz jedno wszytki stany wielmożności niezmiernego Bóstwa jego. Tam najdziesz wszytki obrony na czarta sprzeciwnika jego i na każde niebezpieczeństwa swoje. Tam najdziesz jako wierny nigdy nie był opuszczon, ktokolwiek mocno kładzie nadzieję swoję w opiece a w obronie Pana swego". Nie był Rej stworzony na wodza wyznania, myśliciela, artystę, ale jako popularyzator, jako uczciwy człowiek obozu, jako znawca życia, jako mistrz języka o wyjątkowej soczystości i prostocie, nie miał sobie równych wtedy, a mało wyższych potem.

On ma jakąś namiętność w zajmowaniu się zawiłemi kwestyami teologicznemi i uważa za rozkosz i pociechę „parać się słowem Pańskim, uczyć się go, dopytywać się o nim, a pilnie je rozważać, a rozmyślać". Ono daje człowiekowi niezależność, spokój, swobodę, choć czart i świat nas od Boga odwodzą. Nie rozumie sprzeczności między słowem a postępowaniem, radby widzieć każdego obeznanym z Pismem św. i gotowym w wątpliwościach do uciekania się do niego. Lepsza, niż uciechy i zabawy, jest miłość

bliźniego, dbałość o zgodę wśród walki jednych z drugimi, o rozszerzenie słowa Pańskiego. Z braku tego słowa upada polska Jeruzalem i jeżeli się nie upamięta, pewnie „się takież stanie jako twym nędznym przodkom twoim, aż do srogiego a haniebnego zginienia twego tak, iż żadnego znaku nie zostanie mieszkania twego". Chwilami też wznosi się ta wymowa istotnie wysoko, dochodzi do szczytu patetyczności, choć spada równie prędko, zbliża się do najpyszniejszych tyrad Orzechowskiego lub Skargi. Złamanem ździebłkiem jesteśmy w obec Boga, który dba o wszystkich, a więc pilnie mamy przypatrywać się Jego słowu i gardzić próżnymi obrzędami i gusłami, do których zalicza też opiewaną później przez Kochanowskiego sobótkę. Nie ma w nas szacunku dla władzy, poczucia obowiązku, zamiłowania karności, przeciw którym występuje wielu i zyskuje uznanie i pochwałę, że „czysty kaznodzieja a teraz tem prawie w cel ugodził". Ale nawet posłuszeństwo królowi nie może nas odciągnąć od posłuszeństwa Bogu, gdyż każdy człowiek jest panem swej duszy i władza nie ma tu ingerencyi. To już pogląd Kalwina, to zasada rozszerzona odtąd daleko i stająca się hasłem obozu. Źle było dotąd, ale teraz poznano słowo Pańskie i zbliża się dzień ostateczny. Czy żyjemy jednak wedle tego słowa, czy unikamy zbytku i rozpusty? Grzeszą dziś zwłaszcza kobiety i kuszą słabych, a zamiast unikać, szukają tylko zaczepki. Więc chodzić winny szybko, nic „się nie obzirając, a nie strojąc postawek to tam to sam na każdą stronę, nic się patrząc, aby ukazywała trzewiczek, a iżby nie umiliła kroku swego, nic się nie skubąc po głowie, poprawując forbotków, biczyków albo wianeczków". Skoczka oszukała Heroda, nas świat tańcujący w około i, gdy nie uciekniemy do Pana, sobory i uczeni nie uratują nas od zguby. Prostak może opowiadać słowo Pańskie, na prostaków Bóg patrzy i im karać poleca, a nie upatrzył na apostoła „ani bogacza, ani prokuratora, ani hetmana, ani sędziego, ani mytnika, ani żadnego wymyślacza". Wzajemne pouczania się, schadzki, śpiewy pobożne, oto cele zboru i zaprzeczenie, że Polak stroni od nauk i ćwiczenia.

Niepospolite dzieło, wyjątkowy talent, zadziwiający zapał religijny, oto wrażenie ogólne, jakie pozostawia postylla. Żaden z późniejszych kaznodziei obozu nie prześcignął jej, wszyscy szli jej śladem, wzorowali się na jej stylu i układzie, nie wyjmując dworującego z niej Wujka. Ten ostatni zaznacza, że dziś wolą książki w języku przyrodzonym czytać, niż iść do kościoła, a każdy pisze

wedle główki swojej, albo tego chce i innych uczyć, czego się jeszcze sam nie douczył. Ma słuszność, ale ta sama słuszność każe wyznać, że właśnie owo zamiłowanie do czytania polskich książek stworzył Rej dziełami, którym brak teologicznej erudycyi, ale nie brak uczucia, pobożności, czystości moralnej, temperamentu, wzniosłości ducha cennej i nie mniejszej niż u kaznodziei idących jego śladem. Tej znajomości życia i stylu nie posiadał już żaden z kaznodziei kalwińskich, ani Wujek miękki, jednostajny, bez życia i werwy. To dzieło klassyczne naszej wymowy religijnej, a nie tylko książka, która dla dworności i gładkości języka prym otrzymała. Czytali ją duchowni katoliccy, bo lat siedmnaście czekać było jeszcze trzeba na Wujkową, kształciła się na niej elita narodu i uczyła własnego języka. I Wujek nie mówi o niej z lekceważeniem, choć polemizuje z nią niejednokrotnie. Czemu nie napisał lepszej ów Jan z Woźnik, który obrzucał Reja obelgami, a pozwalał kalwinom czekać na nową całe ćwierć wieku? Lat tyle właśnie trwał jej rozgłos nieprzerwany we własnym obozie, dłużej nawet, skoro wydano ją po raz piąty w końcu wieku, później wydała się może za mało uczoną, a zepsuty smak pokoleń nie smakował w tej ujmującej prostocie i czystości stylu, który nie ma równego aż do Skargi. To bezwzględna i czysta prostota, naiwność, rzewność, czułość, namaszczenie, niekiedy rubaszność, ale nie płaska i trywialna, ale uszlachetniona i miła. On nie opisuje nic, czego nie widzi, to co widzi, pełnem jest wagi i znaczenia. Osobistość twórcy kryje się tu mało, skłonności indywidualne występują wyraźnie i otwarcie. Nie rzadko powtarza się, wraca do tych samych zagadnień, kołuje, ale i w tem jest poniekąd zaleta, bo brak wszelki wysiłku, sztuki, szablonu, konwencyi, efektów retorycznych. Jego ideał nie unosi się w chmurach, nie kryje za kratą lub w pustelni, jest ludzki i ziemski. Umie mówić w jego obronie, być natchnionym niejednokrotnie, opłakiwać szczerze i patetycznie los polskiego Jeruzalem, przemawiać z duszy do duszy. Na sam szczyt nie wdziera się, bo brakło mu wyszkolenia, wzorów, techniki, artyzmu. Podobny jest w swej jednostajności i naturalności do tej ziemi pagórkowatej, zielonej, bramowanej wstęgami borów i niémi rzeczułek, a dalekiej od wspaniałości wyżyn górskich i czaru krajobrazów stepowych. Tak wygląda jego kraj nad Nidą i Śrzeniawą, który widział jego apostolską działalność i który oglądał codziennie on, miłośnik swojskiej przyrody i obyczajów.

Ton polemiczny wzbierał odtąd w Reju nieustannie. Gdy Trzecieski zwalczał wierszem Lippomana i nie gardził pomocą przygodnych królewieckich poetów, Rej brał udział w krucyacie przynajmniej pośrednio, przekładając, jak utrzymuje prof. Brückner, słynne listy wymienione między nuncyuszem a wodzem kalwinizmu, Radziwiłłem [1]). Wydał je w oryginalnym tekście Wergeryusz, działający wprawdzie z Królewca w duchu luterskim, ale idący razem z kalwinami, gdy chodziło o zwalczanie katolicyzmu [2]). Wznieciły one ożywione rozprawy i poruszyły namiętności nawet szlachty katolickiej, która poczęła upatrywać w Lippomanie nieprzyjaciela wolności szlacheckiej. Na wstępie Wergeryusz oskarżał papiestwo, że walczy krzywdą i obmową, wychwalał naukę i powagę Radziwiłła, którego śmiał dotknąć nuncyusz. Następował list Lippomana, wyrzucający litewskiemu możnowładcy, że jest wodzem heretyków, że kaznodziejów koło siebie chowa i książki ich drukuje, że nawet dalej, niż Luter, poszedł i Kalwina, Łaskiego, Lismanina do kraju ściągnąć zamyśla, że gdy dalej tak poczynać będzie, karę Boga na siebie sprowadzi. Z kolei Wergeryusz oburzał się znów na śmiałość Lippomanową, poczem sam Radziwiłł piórem dworzanina Łęskiego odpowiadał, że wprawdzie sprawy dworskie i rycerskie zwykły go zajmować, ale i słowo Boże poznać pragnie. Wymysły i zabobony potępia, nie boi się nagany złego, obchodzi go mocno to, co piszą ludzie zacni i poważni; z Rzymem zerwał, a uczciwych ludzi chowa, i książki częścią polskie, częścią przełożone z łaciny i niemieckiego drukuje.

Odrzuca pogan i maszkarników, potępionych przez Lippomana teologów ceni, więcej Pisma św., niż ludzi słucha. Po Kalwina posłał, bo go za „tego wieku naszego człowieka i mocno nauczonego i prawie chwalebnego“ uważa, także Melanchtona i Brentiusa przybycia pożąda. Bogu jedynie ufa, sykofantami gardzi i wie, że król nie pójdzie za krwiożerczemi radami nuncyusza. Dołączali się do listu Trepka, jeden z najczynniejszych działaczy luteranizmu u nas, narzekający na zuchwałość Lippomana i wzywający do walki, superintendent Aurifaber, wskazujący na skuteczność przykładu da-

---

[1]) J. Ljubowicz: *Istoria reformacii w Polszie*, str. 174.

[2]) *Duae Epistolae Altera Al. Lippomani Ven., Ep. Vev. Rom. Pont. in Polonia Legati, ad Ill. Principem D. N. Radivilum Pal. Viln. etc, Altera vera eiusdem Ill. D. Radivili ad Episcopum et Legatum illum.* Regiomonti Borussiae exc. Jo. Daubmannus 1556.

nego przez Radziwiłła, zamykały całość znane wiersze Trzecieskiego i jego królewieckich adherentów. Tłumacz usunął pierwszą przedmowę Wergeryusza, odezwę Trepki, elegie i epigramata łacińskie, a poprzedził przekład dedykacyą Szafrańcowi, ostrzegając go, że „na nas Pan głośno woła, abychmy się pytali o prawdzie jego, gdyż też on żadnych inych owieczek nie chce, jedno ty, które słuchają głosu Jego“ [1]). Zamykał całość wierszem polskim, którym wypierał niejako łacińskie i ostrzegał Lippomana przed niechybną zgubą:

Cóżci potym miły Lippomanie,
 Iż ta prawda tak u ciebie tanie.
Ale wierz mi iż tu upaść musisz,
 Widzisz iż się o nierówne kusisz [2]).

Ton dedykacyi dobrego towarzysza, piękność języka wskazują na pióro Rejowe, choć mógł być jego współpracownikiem w tym razie Trepka.

Wszak wtedy właśnie ceniono go jako tłumacza katechizmu Brentiusa, słynnej postylli Corvinusa, pism Wergeryusza [3]); sam Trepka przekładał wtedy Ochina i mógł być pomocnym Rejowi w jego przekładzie, skoro nawet w przedmowie do Ochinowej tragedyi o zwierzchności papieskiej zaznaczał swój podziw dla listu Radziwiłła, i zapewniał go, że „Epistoła W. M. w krótkim czasie z Polaki ich własnym językiem rozmawiać będzie“ [4]). Jako szlachcic zbliżony do Górki i Ostrorogów, nie zależny od tych ostatnich, bo subwencyonowany przez Albrechta Pruskiego, mógł kaznodzieja poznański przemawiać swobodnie do Szafrańca i dedykować mu stylem Rejowym swą pracę. Cenili go mocno kalwini od Pińczowa do Wilna, a Trzecieski sławił go ciepło i z zapałem:

Trepca meus, nitido nobis eloquio
 Promovet hic, patrio scriptis sermone libellis,
Egregie fidei dogmata pura sacrae [5]).

---

[1]) *Dwa listy na Polski Język właśnie wyłożone.* W Brześciu litewskiem 1559 fol. A_2.

[2]) Tamże, fol. T_3.

[3]) *Zeitschrift der historischen Gesellschaft für die Provinz Posen.* Posen 1903, str. 87—144.

[4]) *Bernardina Okina z Seni Męża barzo uczonego i zacnego o Zwierzchności papieskiej nad wszystkim światem Krześcjańskim.* Tragedya krotochwilna nauki krześciańskiej barzo potrzebnej papieskie fałsze okazującej i burzącej pełna. W Szamotułach 1553. Egzemplarz biblioteki Krasińskich.

[5]) *De Sacrosancti Evangelii,* fol. C.

Wpływ Rejowego języka widocznym był jeszcze bardziej u Lubelczyka. Jak poprzednio Rej napisać mógł tylko dedykacyą i wiersz końcowy, tak i w równocześnie wyszłej przeróbce komentarza Lutrowego, pióra Veita Dietricha, wziął udział nie bez znaczenia. Lwią część pracy objął, jak udowodnił przekonywająco prof. Brückner, wytrawny teolog Lubelczyk, dodatki i wiersze nakreślił nieznużony kaznodzieja Rej. Wiersz na herb Radziwiłła pochlebiał książęcemu orłowi, że może apostolskiemu dorównać: dedykacya wynosiła znaczenie przykładu danego przez księcia, który podnosił już zięć Trepki Aurifaber, ale taiła nazwisko autora, któremu „chudoba stanu jego snadź nie dopuszcza, aby się tu jaśnie przed oczyma W. K. M. oznajmić miał“. Datował ją Lubelczyk z Pińczowa, przezwanego nową Wittenbergą; następnie, jak się zdaje, Rej podkreślał potrzebę zbawienia przez wiarę i znajomości Pisma św., którego nie znają bałwochwalcy i parafrazował wiersz mistrza szkoły norymberskiej Hellera:

Nie cieszcie się tym szczęściem w którym dziś bujacie,
Bo iściéć się nie mylę nie długo go macie.
Dacieli się uwodzić tym rzymskim zwodnikom,
Pewnie się wam też stanie co owym nędznikom.

To, co dalej następuje, ma zaspokoić ów głód słowa Bożego, które plotką wydaje się katolikom, ale nie Rejowi.

Przedmowa zaznacza, że w prorokach hebrajskich znajduje się wiele nauk na czasy dzisiejsze. „A tak tych dzisiejszych zamieszanych czasów, które są z przegrażaniem już obiecane nie tylko wszytkiej Rzeczypospolitej Krześćjańskiej, ale już snadź i wszytkiemu Kościołowi, ty przestrogi a kazania prorockie ku wielkiemu pożytkowi mają być przekładane a opowiadane, nie tylko dlatego, aby się jedno wierni nimi jako podobieństwem pierwszych przypadków cieszyli. Ale więcej dlatego, aby tym głębiej wpoili w myśli swe zacne klenoty królestwa Krystusowego, które widzą od proroków świętych tak zacnie sobie zalecane i obiecane. Bo acz ich oni sobie podanych nie widzieli, jako my je dziś na oku widzimy, a wszakoż jedną tylko iż tak wierzyli, że po wielu czasów miały być ty tak zacne skarby a bogactwa światu oddane, przez przyście Krystusa Pana naszego“ [1]). Trzeba unikać bałwochwalstwa, nie

---

[1]) *Komentarz, albo wykład na proroctwo Hozeasza proroka, którego pisma ku dzisiejszym czasom ostatecznym właśnie się przydać a przytrafić mogą.* Teraz nowo po polsku uczyniony. W Brześciu litewskim 1554, fol. A_2. Egzemplarz biblioteki Czartoryskich.

sprzeciwiać się Pismu św., co potwierdzał i właściwy komentarz, pióra już zapewne Lubelczyka. Krótko szczęście świeci bałwochwalcom, cierpliwość Boga ma swe granice, więc zwłaszcza kaznodzieje słowa Bożego mają żyć poczciwie, by życie nie przeczyło zasadom. Świat ich nienawidzi, odłącza się od prawdziwej wiary, w czem przodują mu biskupi, mający na swych usługach teologów w rodzaju Hozyusza, ale rzeczą panującego jest naprawić ten stan. Jeśli tego nie uczyni, bez wątpienia „gniewu Pańskiego popędliwość nie prześpi im tego, co rychleć się rozszerzy, a pręciuchno przed nim grzesznicy zaginą“ [1]. Przez wiarę Boga jesteśmy synami, Chrystus nam panuje i dopuszcza na wiernych utrapienie, co widzimy dziś na zajętych przez Turków Węgrzech. Nie straszny jest wiernym sąd Pański, gorszą bywa złość ludzka, która rodzi się z nieznajomości Boga. Zepsucie szerzy się straszliwie, krnąbrność nas gubi, zeświecczenie duchowieństwa dopełnia miary złego. Dlatego Turek nam grozi, dlatego wali się wszystko, skoro nieuhamowane pożądliwości wzięły górę, a epikurejczycy śmierć za nieszczęście uważają. A przecież nie jest to prawdą, przecież wiara, miłość bliźniego, nabożeństwa i uczynki dobre są stopniami do życia nowego.

Nie był komentarz, jak postylla, dziełem oryginalnem, wyszedł jednak niewątpliwie z jej natchnienia i danego przez nią popędu. Mniej jednolity w treści, mniej powabny pod względem formy, mówił jednak językiem prostym, poważnym, bez rozpędu i polotu. Znać, że wyszedł z ręki bardziej wyszkolonej, z głowy mniej naiwnej, oględnym był jednak już mniej, bo też fanatyzm sekciarski wzmagał się bez przerwy, bo przykład takiego Ochina i innych działał zaraźliwie. Ostrzejszy ton był, ale i od popularnych zwrotów i porównań roiło się tu, choć nie było ich tyle, co dawniej. Nawiązywanie do stosunków polskich przypominało żywo zwyczaje Rejowe, pewna rubaszność i poufałość tonu, te same myśli i przestrogi, znaczna obrazowość wyrażeń wskazywały, że związek między obu pisarzami był wielki i że drugie dzieło było następstwem pierwszego. Ale wczytać się w nie, zapalić się niem, jak postyllą, trudno. Uznajemy wysoki moralny jego nastrój; tak swojskiem, prostem, rzewnem, jak tamto, ono nie jest i być nie może. Pozostajemy prawie obojętni, przebiegamy spory tom bez rozkoszy, którą daje swobodna, barwna, miła, osobna, namaszczona swada Rejowa.

---

[1] Tamże, fol. C_5.

Są jednak obrazki rodzajowe, są przysłowia, ale całości brak tego wdzięku, który każe zapominać o innych niedostatkach, brak tej prostoty, która się naśladować nie da, brak ciepła, które tam bije żywo, a tu wydobywa się ledwo i nie przenika w tym stopniu i tak jednolicie ogromnej całości.

Czy *Apokalipsa to jest dziwna sprawa skrytych tajemnic Pańskich* z r. 1565 jest lepszą od postylli, wątpię; że jest zwięźlejszą i bardziej skupioną, rzecz pewna. Dawniej zastrzegał się Rej, że nie dla sławy ani dla pamiątki pisze, teraz przyznawał się, że chce zostawić taką pamiątkę i otwarcie zapowiadał, że, choć nikt nie ogarnie majestatu Boga, winien przypatrywać się Jego sprawom. Ostrze dzieła zwracał przeciw Rzymowi, który porównywał do bestyi apokaliptycznej, zasiadał do pracy, aby „wołał o tej dziwnej wielmożności Jego, aby też ta ojczyzna moja, a zwłaszcza w tych zazięblych krajoch, a w ludziach mało dbałych przypatrywała się tym ukrytym tajemnicam Pańskim, a temu Bóstwu żadnym rozumem nieogarnionemu“. Zasługę jego wielbił Trzecieski w osobnym wierszu i z zachwytem opiewał,

Tantum Sauromata tibi Rey clarissime debet
Officii memores, Rex populusque tui.

Wedle Reja, który idzie w swem dziele za komentarzem Bullingera, Reforma była przewidziana przez św. Jana i dziś zsyła Bóg ludzi święte a pobożne a oddawa im Ducha swego świętego. Mimochodem zaczepia o aryan, w ogóle powtarza jednak rzeczy dawniejsze. W tonie namiętniejszym niż dawniej polemizuje z katolicyzmem, przemawia z pewną powagą i pewnością siebie teologa, którego czytają już może tysiące. Sam uważa siebie pewnie za następcę reformatorów i nie opuszcza żadnej sposobności, by dociąć przeciwnikowi; kilkakrotnie nawet ubolewa nad skutkami „kacerstwa Ariuszowego przez Serweta, Gentilisa i ine wartogłowy wznowionego“. Sam nie uważa się za kacerza, którym jest dla niego najpierw katolik, a potem aryanin. Bóg zwalczy za swych sług wszelkie przeszkody i wymaga tylko pilności w mądrem i pobożnem poznawaniu Jego słowa. Treść dzieła nie jest więc nową, polemiczny pierwiastek przeważa w nim nad moralnym, ale płynność, wyrobienie, swoboda prozy rośnie tu nadzwyczajnie i wskazuje na osiągnięcie pewnego rodzaju mistrzostwa. Sięgały teraz myśli Reja w dalekie strony litewskie, czytano go od Dźwiny do Wisły i wchła-

niano to, co mówił w szeregu ośmdziesięciu czterech rozpraw dzieła o pożytku lektury biblijnej, o bóstwie Chrystusa, o znaczeniu objawień na Patmos, o wielkości majestatu Pańskiego, o stateczności w wierze, o złączeniu wiary z miłością, o potrzebie pokory i czystości ducha, o tajemnicy Trójcy św. i fałszowaniu nauki, o sztukach papieżników i zeświecczeniu hierarchii, o upadku Babilonii i o nowej Jeruzalem, a kończył rymowanem ostrzeżeniem, że

Jednoby się trzeba pilnie pytać,
  Mądrze pływać, a brzegu się chwytać
A pilnować swojej pobożności
  Widząc takie dziwne omylności.

Zbladł przy nim spokojny i wypracowany Kromer, przewyższyć miał go dopiero Skarga. Komentarz Bullingera, z którego pochodzą objaśnienia poszczególnych ustępów, rozlał się w tym potoku wymowy żywej, obrazowej, lapidarnej, popularnej i stroniącej od uczoności i subtelności starannie, a wykładającej najzawikłańsze zagadnienia po prostu i z lekceważeniem uczonych terminów i określeń. Mimo oburzenia, wybuchów, oskarżeń, które piętrzą się jedne za drugimi, nie znać było, że apostoł kalwiński zapominał o swem powołaniu poety; wiersze przeplatają tekst prozaiczny, biegnący jednak bardziej żywiołowo, wyrazistszy i wymowniejszy niż rymy. W pojęciu życia przebijał się zawsze ziemianin, pojmujący życie trzeźwo i roztropnie, posługujący się ideami reformatorskiemi w zamiarze głównie moralnym, gdy małomieszczanin Skarga jest ascetą pełnym wzniosłości i anielskości duszy, ale mającym się do Reja, jak święty do człowieka powszedniego i świeckiego. Inni ludzie, inne dążenia, inny kierunek życiowy; po stronie Skargi głębsza myśl i zrozumienie złego w budowie państwa, zrozumienie niezupełne, ale szacowne, z dodatkiem artyzmu świadomego i wysokiego, choć bez pompy i frazeologii; u Reja instynkty poczciwe, wymowa samorodna, patos przejmujący i bez krzty sztuczności, język cudny energiczny i niezrównany w swej pierwotnej naiwności, tonach miękkich i rzewnych, to znów męskich i pierwotnych, a poufałych i nieudanych swem ciepłem i serdecznością bezprzykładną. Artyzm Rejowy jest artyzmem ludowym, pięknym w szczegółach, nie obmyślanym w całości, nie szukającym najlepszej formy dla myśli wartko się cisnących i mnogich. To ornamentyka raczej niż sztuka skończona, kaznodziejstwo ludowe niepowszednie i jedyne w swoim rodzaju.

Stanowczą niższość talentu widać u Rejowego następcy Grzegorza z Żarnowca. Sławiony i przedrukowywany z końcem wieku, nie jest minister włoszczowski takim artystą słowa, nie ma tej znajomości życia i tej rozmaitości nastrojów od tkliwości do patetyczności, która cechuje kazania Rejowe. Niewątpliwie kształcił się na poprzedniku, pisze jędrnie, czysto, energicznie, ale bez ciepła i oryginalności poprzednika. Od tego ostatniego wypłynął, jak ze źródła, szereg strumieni, z których jednym jest właśnie Żarnowczyk. Od Reja bierze układ, wyrażenia, żywość, siłę, powagę, ton wysoki i szczery. Przewyższył go tylko erudycyą, którą w szkole krakowskiej, potem we własnych studyach nad pismami reformatorów zaczerpnął i rozwinął. Tą erudycyą zdobył sobie imię we własnym obozie, jej używał, by przeprowadzić zgodę między wyznaniami reformowanymi, co tylko w małej części się udało, i marzył nawet o porozumieniu z cerkwią wschodnią, co graniczyło poniekąd z krainą złudzeń. Jedynie erudycya mogła ocalić pogarszające się położenie zboru i naprawiać szkody zadane przez przeciwników; wzmogła się tedy zapalczywość polemiczna kaznodziei, sypnęły się z pod jego pióra wyzwiska nie zawsze w dobrym smaku, którymi celował Rej, ale nigdy w sposób tak systematyczny i nie licujący z powagą kazania i zboru. Ludzie mieli jednak wtedy silne dłonie i mocne języki: posługiwali się nimi chętnie, gdy argumentów nie stało. Polemiczny ton kazań podnosiły, jak u Reja, ryciny, które od czasów Holbeinowych illustracyj do satyr i rozmów Erazma, uzupełniały niejako tekst, działały na najprostszych i najwięcej nieprzystępnych argumentom. Ani ryciny, ani tekst nie odznaczają się finezyą i lekkością dowcipu; nie szło bowiem o to, ale o gwałtowność tonu, dokuczenie, uderzenia tępe, ale stałe. To kaznodziejstwo wojujące, nie gardzące karykaturą i używające jej do syta, więcej, niż znieść mogłyby nerwy dzisiejsze i wytworzone bądź co bądź tolerancyą poszanowania przeciwnika przez polemistę, który chce uchodzić za poważnego. Polemistą był istotnie Żarnowczyk doskonałym i w walce argumentów biegłym; miał ich pod ręką bez miary, co jednało mu wziętość, utrzymywało w jedności zmniejszające się stadko, musiało oddziaływać pobudzająco na przeciwnika mocą przekonania i gorącością ducha ożywiającego wywody. I Rejowa postylla traciła wiele, bo nie dawała się użyć w walce na ostre, nie miała ciężkiego aparatu teologicznego, była za tępą i ogólni-

kową w swem rozumowaniu, omijała kwestye trudniejsze, prześlizgiwała się po spornych lekko i pobieżnie.

Postyllę albo wykłady Ewangelii Niedzielnych z r. 1581 poprzedza więc dedykacya królowi i przemowa kładąca nacisk na potrzebę znajomości Boga, zmąconej długo przez obóz katolicki. Jak Rej, utrzymuje tedy Żarnowczyk, że Bóg posyła, dla rozproszenia ciemności, swe sługi, których toleruje szanujący swobodę sumień król, a popierają zbory i patronowie. Od stworzenia do Boga się zwrócono, w zamięszaniu pojęć Pismo św. za przewodnika uznano, wznowiono naukę, która nie jest Lutrowa ani Kalwinowa, ale odwieczna. Gromi kaznodzieja pompę, ozdobność, blask ceremonii rzymskich, nawoływa do okiełzania żądz cielesnych, żąda wiary szczerej i nieograniczonej, odsuwa od siebie i ministrów zarzut czynienia rozruchu w chrześcijaństwie. Pan wszystko przejrzał naprzód, przewidział i herezye, dla których Żarnowczyk nie ma słów oburzenia. Obrazowym i wymownym staje się zwłaszcza, gdy tryumfuje nad zwyciężonym szatanem, gdy z szyderstwem cierpkiem i mocnem piorunuje na życie zakonne, gdy gromko karci wychowanie pilnujące tańców i ukłonów, a nie nauki; pięknie mówi o rządzie Chrystusa zborem i z goryczą wybucha przeciw insynuacyom, jakoby „Kalwin, Luter i Melanchton Boga przyczyną grzechu czynić i to Jemu przypisować mieli, żeby grzechy wszytki, których się ludzie dopuszczają własną, a szczyrą sprawą Bożą być miały“. Jak Erazm, sądzi i on, że na heretyków mieczem jest tylko słowo, jak tamten, jest też przeciwnikiem scholastyki i protestuje przeciw stosowaniu filozofii pogańskiej Arystotelesa do teologii. Nie z jedności poznaje się chrześcjan, sprawiedliwością dowodzi się wiary, miłością Chrystusa zdobywa się zrozumienie swego obowiązku. „Bo obacz proszę, obacz krześcjaninie miły! — mówi z zapałem w czasie nabożeństwa wielkopiątkowego. — I cóż inszego ony żałosne słowa z świętych ust Jego wytrąciło? Cóż inszego ony krwawe kropie krwawego potu z niego wycisnęło? Jedno srogość grzechu, dla którego widział na przeciwko sobie Ojca gniewliwego i czuł w naświętszym umyśle swoim wykonaną sprawiedliwość Jego, czuł i odnosił na duszy naświętszej swojej boleści ony piekielne, któreśmy za grzechy nasze odnosić mieli... Jeśli się to dzieje na zielonym drzewie, cóż się z tobą dziać będzie suchym drzewem do ognia nagotowanym“. Świat nas jednak mami i oszałamia, jak kaci wiodący czarownice na stos.

Nie jest Żarnowczyk prawie nigdy rzewnym i ujmującym. Obmyślał pewnie długo swój tekst, czego dowodzą niezliczone cytacye z Ojców Kościoła, zgromadzone przemyślnie i wytrawnie. Chce przerazić i upokorzyć, a duch biblijny przenika go nawskróś, duch nie ewangeliczny raczej, ale proroków hebrajskich. Umie przyswoić sobie ich język, przemawia zwykle surowo, ostro, namiętnie, bez poufałości i akcentów miękkich i słodkich. Plastyka jego słowa rośnie niekiedy znacznie, nie dosięga jednak nigdy pełności porównań Rejowych, choć przewyższa ją nastrojem stale wysokim i gorącym. Było z nim więcej do twarzy ministrowi, ale jednostajny ton polemiczny i natężony nuży przy dłuższem czytaniu. Wolelibyśmy mniej polemiki, a więcej religijnych uniesień i wzlotów, więcej też napominań moralnych i doświadczeń życiowych. Nie ma ich prawie, roi się zaś od drwinek i przedrzeźniań dość trywialnych. Poziom jego słuchaczy musiał być średni, rozstrój w obozie wielki, ataki oblegających mocne, skoro taka ostrość i opryskliwość tonu przepełniała tę wymowę i zastępowała rozpamiętywanie tajemnic biblijnych i wydobywanie z nich wskazań życiowych. Nie wnosił tu Żarnowczyk żadnej teoryi politycznej, był teologiem i kosmopolitą religijnym poniekąd, a i czasy były bezpieczniejsze od późniejszych. Polemika religijna wrzała na całej przestrzeni kraju i ogniskowała się zwłaszcza w obu stolicach. Bytowanie polskie nie przebija tu wcale; czasem tylko ubolewa kaznodzieja nad zmysłowością współczesnych, nad przekładaniem mądrości świeckiej nad boską, nad ciemnotą wierzącą w ukazywanie się duchów i czary. Zapowiadał, że nie pojadą kalwini do Trydentu, bo znany im los Hussa, a zgodzą się tylko na sobór narodowy, co było żądaniem spóźnionem, gdyż szlachta od myśli tej odstąpiła wtedy zupełnie.

W drugiej części postylli radzi wystrzegać się fałszywych ministrów i zajmuje się odparciem świeżej herezyi aryańskiej. Dostaje się znów Rzymowi za jego zeświecczenie. Hozyusz otrzymuje też miano heretyka, pochlebny natomiast jest sąd o Reju, którego nawet Jezuici szacują. Część trzecią wydał już towarzysz Żarnowczyka, Gilowski, który dodał własne sejmowe kazania. Dotyczą one świętych, których życiem nie zajmuje się prawie wcale, lekceważąc legendy i tradycye, ale korzysta z każdej sposobności, by zwalczać przeciwników i sarkać na ich urządzenia. Nie znosi więc kultu obrazów, protestuje nawet przeciw umieszczanym po domach kalwińskich obrazom reformatorów, co uważa za resztki znienawidzonego

kultu, informując nas jednocześnie, jak wielkiem uznaniem cieszył się w owym czasie Erazm, skoro jego podobiznę umieszczano między Melanchtonową i Lutrową. A że obóz kalwiński ześrodkował się głównie na Litwie, więc i kontynuator postylli Gilowski poświęca ją patronom litewskim i objaśnia w dalszym ciągu listy apostolskie, mniej polemizując, a więcej zwracając uwagę na moralne wychowanie słuchaczy. Boli go epikureizm współczesnych, razi pyszałkostwo i brak tolerancyi, chciałby odsunąć wiernych od występnego towarzystwa i wyjazdów za granicę, które do niczego nie służą i tylko obyczaje psują. Sam gardzi syrenimi głosami lekkich piosenek, pisze dla prostaków i smakowi dwornych ludzi dogadzać nie myśli, uczonych do ksiąg mądrzejszych ludzi odsyła. Wygląda ta odezwa na to, jakby w obozie byli przeważnie prostacy, a ministrom brakło głębszej kultury i ambicyi do ubiegania się o lepsze z Łaskim, Rejem i obcymi reformatorami. Polemika tymczasem nie ustawała i Żarnowczyk zmuszony był wydać obronę swej postylli, opatrzoną wierszem poety Radwana, który zapewniał, że dzieło przeżyje piramidy i oprze się jezuickim atakom[1]).

Wszystko, co twierdzą przeciwnicy, nazwane jest bajędą i wymysłem, Ojcowie Kościoła są tylko poprzednikami Reformy, a jezuita Powodowski sam „nie tylko Kalwina, ale i doktorów tych, a nakoniec i Pisma św. słuchać nie chce, czasem przez bok Kalwinów i Zwingliuszów doktory dawne sztychuje“. Świątobliwie Genewa wiarę wyjaśnia i wpływa też swymi argumentami na inne pismo Żarnowczyka, które zwraca się wyłącznie przeciw aryanom. Mniej tu talentu oratorskiego, a więcej erudycyi suchej i ciężkiej, która zmierza do wniosku, że Chrystus był Bogiem „własnym z natury prawdziwym“. To samo powtarzają ostatnie, jak się zdaje, traktaty niestrudzonego ministra, poświęcone długoletnim patronom obozu, Naruszewiczowi i Krezie[2]). I tu nie brak jeszcze wycieczek przeciw aryanom i „tej sprosnej i obrzydłej ich opinii, którą przed ośmnaścią laty Ochinus, a po nim Socynus, z otchłani piekielnej wywiódł i wyciągnął“[3]). Czasy były bowiem burzliwe i nastrój polemiczny dobiegł szczytu. Brakło Żarnowczykowi i Gilowskiemu spokoju, by wyhodować

---

[1]) *Obrona postylle Ewanielickiej* ks. Grzegorza z Żarnowca. W Wilnie 1591.

[2]) *Clypeus albo tarcza duchowna.* Wilno 1598.

[3]) *Apomaxis albo zniesienie niesłusznej skazy Jana Liciniusza* ministra nowokrzczeńskiego Catalisim nazwanej, którą zetrzeć usiłował prawdę Tarczej duchownej ks. Grzegorza z Żarnowca. Wilno, 1600.

swą myśl bardziej pogodnie i beznamiętnie, brakło im też swojskiego, narodowego, politycznego pierwiastku, który jest ozdobą Reja, Skargi, Birkowskiego. Góruje w nich duch ściśle dogmatyczny, duch wyłączności zborowej, sekciarstwo zawzięte i ciasne. Pewną szorstkość i nieokrzesanie możnaby im przebaczyć łatwo, nawet nieskończone cytaty i niedbałość o formę, która przecież przechowuje w sobie dzieła odległych epok, jak bursztyn owady. Wszystko, co trąci pięknem i ozdobą, jest dla nich głosem syrenim i pogańskością; wszystko, co jest legendą i nadzmysłowością, potępionem jest bezwzględnie i nazwanem wymysłem szatańskim. Żywym, mocnym, dzielnym, twardym jest duch Żarnowczyka, czystym i wolnym od naleciałości jego język, ale ani tak ujmującym, jak Rejowy, ani takiej mocy i wdzięku, jak Skargi. Obrazowości mu brak, wszystko w nim czcze i płaskie, a wycieczki polemiczne psują wszelkie wrażenie, przerywają tok najbardziej wzniosły, mącą nastrój najwięcej rzewny i rozpościerają męty przykre i trudne do strawienia. Obojętną jest dziś dla nas ta polemika, ale nie obojętnymi sposób pisania, nawyczki językowe, obrazy obyczajowe, wyrażenia potoczne i codzienne, których tu brak dotkliwy. Rejowy język został tu niejako przesiany i wybrakowany przez uczonego teologa, który więcej badał książki, niż widział, słyszał, odczuwał. Zdania budowane są przeważnie poprawnie, frazowanie rozwija się swobodnie, przewaga żywiołu polemicznego i dogmatycznego nie pozwala jednak wczytać się w ten styl energiczny, ale mało barwny i bez rozmaitości.

VI.

Rozłam w obozie kalwińskim. Teologowie i mowcy religijni.

Niepewność i rozstrój stanowiły niejako cechę stosunków religijnych w kraju, w którym król nie przechylał się stanowczo na żadną stronę, w którym przyszły prymas Uchański, marzył o soborze narodowym, w którym najoświeceńsze umysły skłaniały się do kalwinizmu, albo tonęły w sceptycyzmie i obojętności na przebieg wypadków epokowego bądź co bądź znaczenia. Już nie tylko kalwinizm, ale i poglądy Ochina przesiąkały od lat szeregu nawet w najwyższe sfery, skoro poseł cesarski Lang, donosi, że Bona, dość obojętna dla wiary, czytuje książki reformatora jeszcze w r. 1551 [1].

[1] *Jagiellonki polskie w XVI wieku.* T. V, str. 69—70.

a król, przebywający przeważnie na Litwie, pozostaje oczywiście pod wpływem Radziwiłła. Sprawa religijna wysuwała się stale na plan pierwszy, choć w spokojnych i niepochopnych do roztrząsania teologicznych zagadnień masach szlacheckich przeważała obojętność i tylko w małopolskich stronach wrzało od rozpraw, dążących do legalnego rozważania sprawy przez króla i sejm. Każdy spodziewał się w tej zmianie zyskać dużo i spoglądał na króla, który zwykłem mu odraczaniem i ostrożnością oburzał gorące i gwałtowne natury, a jak słusznie zaznacza prof. Bobrzyński, obie wojujące strony złamał i ubezwładnił [1]. Obawiał się śmiałego wystąpienia, bo nie miał ani przekonań określonych, ani jego natura śliska, nieujęta, skryta, podejrzliwa nie umiała oświadczyć się za żadną stroną. Nie brakło i zewnętrznych niebezpieczeństw, któremi groziła wojna o Inflanty, więc w kraju szło wszystko bez kierunku i nacisku ze strony najpoważniejszego czynnika. Wszystko wzięła w ręce szlachta, prowadzona przez ambitnych magnatów, na czoło kalwinizmu wybił się słabnący już fizycznie, ale silny jeszcze duchem, poważany Łaski. Zadanie było jednak nad siły starca i nie tylko w doktrynie i w obrzędach brak było jeszcze jedności, ale brakowało katechizmu, przekładu biblii, o który postarał się tymczasem dla katolików Leopolita, wyznania wiary, zaopatrzenia i urządzenia większej liczby szkół, uregulowania dochodów ministrów, uorganizowania agitacyi dla rozszerzenia ruchu, a nadewszystko legalnej podstawy istnienia nowej organizacyi. Brakło ludzi, pieniędzy, ksiąg, by spiesznie budowany gmach podeprzeć i ugruntować ostatecznie, a tymczasowość cechowała wszystkie stosunki w zborze i państwie.

A tymczasem wkrótce miał powrócić Stankar z Siedmiogrodu, w kraju Piotr z Goniędza zamilkł tylko na chwilę, zewsząd napływali gonieni prześladowaniami obcy ministrowie i reformatorowie, gdyż w Polsce, gdzie zawieszono sądy duchowne i kwitła wolność republikańska, mogli znaleźć nie tylko schronienie, ale i zaważyć na zmiennej szali wypadków. Była to groźba dla Pińczowa, dążącego do ustalenia doktryny i zamienienia się w normalnie żyjącą społeczność, zagrożonego już udziałem świeckich seniorów w duchownej hierarchii, a teraz rojeniami o niewidzialnym Kościele, które w krańcowych i namiętnych umysłach włoskich snuły się na tle ogólnego reformacyjnego zamętu. Tak dalece podkopano powagę

[1]) *Dzieje Polski w zarysie.* T. II. Warszawa 1881, str. 99—100.

Rzymu i znaczenie wszelkiej ludzkiej hierarchii i tradycyi, a wszystko oparto na indywidualnym rozumie tłómaczącym Pismo św., że kościół taki wydawał się jakby szczytem marzeń, cenaculum wybranych, prawdziwym, bo rządzonym tylko przez Boga zborem i zgromadzeniem. Czy taki Ochino mógł tedy podobać się genewskiemu reformatorowi i jego otoczeniu? Zbawienie przez Chrystusa, atak na zakony i hierarchią mogły znaleźć tam poklask, ale nowe dążenia włoskiego reformatora trąciły już nadto mistycyzmem. Związek między duszą a Chrystusem, która może się uświęcić, jak On, i inne podobne pomysły nie były do smaku trzeźwemu usposobieniu Genewy, tracącej zaufanie do włoskich głów, zwłaszcza po doświadczeniu ze Stankarem, towarzyszącym niegdyś Ochinowi w drodze z Augsburga do Konstancyi. Ale powołanie Ochina do Anglii przez Cranmera, jego pisma popularne wszędzie ścigane zaciekle, tłumaczenie tak zwanych jego tragedyi na wiele języków, wszystko to mogło imponować i kazać się obawiać reformatora; zwłaszcza dyalog o zwierzchności papieskiej obiegał wtedy ręce wszystkich, bo wywodził papiestwo od Lucyfera, a w dziewięciu jego rozmowach brał udział nawet zmarły król Henryk VIII. Napisany był z talentem, zręcznie, z ironią niepowszednią i znał go już z przekładu Rej, gdy komentował Apokalipsę. Podobnie wydrwiwał Rzym Vergerius, a włoski żywioł zaznaczał się wydatnie w obozie reformacyjnym swą ruchliwością i radykalizmem. A Ochino dochodził wreszcie do największego rozgłosu, zwłaszcza nowymi tomami kazań, w których czysto podmiotowy punkt widzenia, dziwaczne rozumowania, dozwalające człowiekowi popełnić nawet samobójstwo, gdy się czuje natchnionym przez Boga, i inne podobne musiały do niego zniechęcić wielu. Wygnany z Anglii, jak Łaski, zjawia się w Genewie, gdzie właśnie zagasł stos Serveta, i rzuca swe dyalogi, rozchwytywane dla niesłychanej zjadliwości bardziej łakomie, niż najswawolniejsze facecye. Jednocześnie ten sam człowiek, przyjaciel niegdyś Hiszpana Valdèsa w Neapolu i biorący od niego pojęcie, że człowiek może zdobyć boskie przymioty, staje na czele włoskiej gminy reformowanej w Zurychu, oddziaływa na Włochy i wędrownych teologów, jak Lelio Socino pochodzący również, jak Ochino, z Sieny i znajdujący się właśnie w grodzie Bullingera. Polemizuje z teologiem niemieckim Westphalem na temat transsubstancyacyi w duchu genewskim, poczyna utrzymywać, że zasługi Chrystusa są dlatego znaczne, iż Ojciec przyjął je za takie, co

wypowiedział już Kalwin w odparciu Socina i co w głowach włoskich rozpłomieni się w nową herezyę.

Wszakże właśnie Ochino poświęcił swój nowy dyalog o czyścu Lismaninowi, od niego przejął nowe pojęcia Socino, zdolny prawnik i teolog, wędrujący od dłuższego czasu po Europie i biorący udział w religijnych konferencyach w Vicenzy i Wormacyi. Wkrótce ukazały się znów nowe dyalogi mistyka, którego znaczenie zdawało się przyćmiewać Kalwina. Tam dogmatyzm, tu duch zwątpienia i ironii, szerzący rozdziały i swary między teologami i żądający ostatecznie kościoła bez powagi ludzkiej. To zwątpienie i ironia błąkały się w labiryncie zagadnień postawionych przez Reformę z uśmiechem sceptycznym, bez zaufania w jakiekolwiek rozwiązanie, z przekonaniem, że nie znając dobrze ziemskich rzeczy, trudno znać niebieskie, a streszczający się w rozpaczliwem zdaniu, że by być zbawionym, *noi non siamo obligati a credere ne l'uno ne l'altro*[1]). Był to policzek dla Genewy, który mógł wstrząsnąć całem jej dziełem; praktycznie rzecz była nie do rozwiązania, gdyż Reforma miała swój pozytywny program i dogmaty. Tu była anarchia, zasada indywidualizmu w rzeczach wiary, wyłomem straszny i grożący zarysowaniem całej budowy wzniesionej z wysiłkiem. W Polsce rozchwytywano dyalogi z zapałem, zwłaszcza w kołach przechylających się do krańcowych pomysłów reformatorów włoskich; dla szerszych warstw, zainteresowanych ideami Ochina, tłumaczył dyalog o zwierzchności papieskiej Trepka, dyalog o mszy synowiec Lismanina Paweł.

Co się tyczy pierwszego dyalogu, nie cechowały go ani wymowa, ani nawet dowcip, nie rzadki w ówczesnej religijnej satyrze zachodniej. Gwałtowność wystąpienia, pospolitość tonu, trywialność wyrażeń, to jego cechy. Chciał on szerzyć nienawiść do katolicyzmu i czynił to może nie bez skutku, choć zwracał się pewnie do ludzi o dość średnim poziomie, u których skrupuły smaku nie grały żadnej roli. Wdzięku i ironii humanistycznej nie było tu śladu, sarkazmu i werwy, zwięzłości i złośliwości tem mniej. Rozwlekłość, długie tyrady, sztuczna powaga tonu utrudniały strawienie całości, która nie była jednak zbyt ciężką na ówczesne żołądki, skoro niestrudzony działacz na niwie wielkopolskiego luteranizmu podjął się przekładu. Uderzał dyalog zresztą na papiestwo, za czem szedł śla-

---

[1]) U Benratha, str. 90.

dem Lutra i mnóstwa mniejszych pamflecistów, którzy uważali je słusznie za klucz katolickiej budowy. Każdy wysilał się więc na najobrzydliwsze porównania, najgłupsze przezwiska, najbrutalniejsze określenia, by dopiąć celu. Drobna literatura popularna rosła nieustannie pod formą najrozmaitszą[1]), której okazem znana i u nas historya o papieżycy Joannie, okazem również dyalog Ochina. Tłumacz poświęcił go oczywiście Radziwiłłowi, w przekonaniu, że podkopie on papiestwo nie gorzej od listów wymienionych między Radziwiłem a Lippomanem, które właśnie omawiano wszędzie i żądano ich przekładu; dedykacya wysławiała Radziwiłła jako obrońcę czystej wiary, następnie wychodzili na scenę Lucyper i Belzebub, zwołujący do piekła wszystkich djabłów, by zniszczyć dzieło Chrystusa. Gdy drugi wątpił, czy dzieło może udać się na prawdę, Lucyper zapewniał go, że dokona wszystkiego pod przykryciem i podobieństwem. Za swe narzędzie użył Rzym, który usunął pierwotne chrześcijaństwo, nie uznające hierarchii i w którem ten był większy i świątobliwszy kapłan, który miał większego ducha[2]).

Po prologu piekielnym występował na scenę papież Bonifacy III, który zapragnął, wedle Ochina, usunąć sekciarstwo zaprowadzeniem najwyższej zwierzchności. Udał się tedy o pomoc do cesarza, Phokasa, choć sprzeciwiał się jego zamiarom Kościół rzymski i lud, uważający za swą głowę Chrystusa, a nie patryarchę rzymskiego. Napróżno jednak wywoływał wspomnienia przeszłości, w której „by na on czas byli żywi oni naszy starszy szlachetni a wielmożni Rzymianie, zdumieliby się bacząc ano w Capitulium tym zacnym mieszkać będą próżnujący a niczemni hipokritowie“ [3]). Wysłańcy innych Kościołów nie godzili się również na żądanie papieskie prymatu, nieomylności, wyższości nad soborem, o czem rozmawiają nader naiwnie i po prostacku roztrucharz i komornik, odtwarzający ówczesne poglądy reformacyjne. Nie brak tu oczywiście podkreślania zbawienia przez wiarę, potępiania urządzeń katolickich, zarzutów tysiąckrotnie powtarzanych, a zawsze nowych dla ludzi ówczesnych. Wedle tej dyalektyki, chcący rządzić wiernymi, kazał się uważać za równego Chrystusowi, w co czytelnicy dyalogu wierzyli

---

[1]) *La satire en France ou la littérature militante au XVI siècle* par C. Lenient. T. I, Paris 1886, str. 214.

[2]) *Bernadina Okina z Seni Męża barzo uczonego i zacnego o Zwierzchności papieskiej,* Fol. B. 4.

[3]) Tamże, fol. C. 8.

zapewne święcie, otrzymał swą metodę od cesarza, otrzymał ją mimo sprzeciwienia się innych Kościołów, z których każdy po próżnym oporze wymykał się z Rzymu „do swej gospody, włożywszy w miech piszczele jako mówią“.

Lucyper i Belzebub przepowiadają tedy wszystko, co wyniknie z tego faktu, a wiadomo, że w przepowiednie lubili się bawić teologowie i pamfleciści Reformy. W zakończeniu dyalogu król zapytywał Radę, co czynić w podobnych okolicznościach, narzekał na szkolną filozofię, jak Rej i tylu innych, radził dojść do prawdy, ustępując radom ewangelików, którzy zapewniali go, że nie narazi ona na szwank królestwa. „A iż prawda nauki świętej — dowodzili ewangelicy — jest przez się namocniejsza, tedy nie wątpiemy o tem, że od wszystkich będzie przyjęta. A tym jeszcze rychlej, kiedy im to W. K. M. będzie podano, i świątobliwym żywotem W. K. M. poćwierdzone. A niema się tego W. K. M. obawiać, aby Ewangelia święta miała zamieszać królestwo, abo zczyniać ludzi krnąbrne i nieposłuszne. Abowiem P. Christus poświadcza i poćwierdza moc i władzą królów i wszelkich urzędów, i czyni ludzi pokorne, ciche i spokojne, tak iż jako ugłaskani barankowie, bez wielkiej prace mogą być rządzeni i sprawowani“ [1]). Przypominają się wahania Zygmunta Augusta, przypominają się usiłowania Kalwinów, chcących zapewnić króla o swej wierności, wbrew groźbom Stankara i jemu podobnych. I dyalog zwracał się niewątpliwie do niego, w zapalczywem nacieraniu na Rzym zapowiadał ataki Reja, który z niego brał niewątpliwie ów ton zaczepny i nienawistny, a dawniej mu obcy. Dawał rzeczy powtarzane potem wielokrotnie, zwięzłością nie grzeszył, językiem gładkim i swobodnym nie celował. Tłumacz tu szedł zapewne w ślad za tekstem, nie rozszerzał go własnymi dodatkami, nie folgował temperamentowi, jak Rej. Popularyzował rzecz szerzącą nienawiść wyznaniową z całym spokojem, przenosił na język narodowy rzecz ciężką, toczącą się ospale, pomyślaną sprytnie, ale bez zdolności, widocznej tylko w kazaniach Ochina. Ten łańcuch zjadliwych wycieczek, ten cały niby poważny aparat zarzutów był niesmaczny sam w sobie, ale nie był bez znaczenia, choć stylistycznych zalet nie posiadał żadnych. Blado i bezkrwisto wyglądać musiały wobec takiego potoku inwektyw łagodne wystąpienia satyry Kochanowskiego, niezbędnym wydawał się po stronie katolickiej satyryk ró-

---

[1]) Tamże, fol. T. 4.

wnie zjadliwy i obdarzony darem stylu, którego brakło jednak całkiem.

Przekładano nawet listy i ulotne pisemka, krążące w rękopisie, ale najwyższem uznaniem cieszył się dyalog o mszy, który autor dedykował Radziwiłłowi jako „przedniejszemu na ten czas przed Królem Polskim w wielkim Księstwie Litewskim kościoła Bożego gospodarzowi i budownikowi“ [1]). Miał on, jak zaznacza przedmowa tłumacza, „zburzyć drugi słup panowania papieskiego“ to jest mszę, a tłumacz choć „obcego z Feecyej narodu człowiek, com z młodości między Polaki zrósł“, postanowił księgi przedniejszego pisarza między przybranymi ziomkami rozszerzyć. Nie brakło przedmowy do czytelnika, potem, na wzór Reja, wierszyka, w którym usprawiedliwiał się, że w przekładzie

Łacińskich słów jest niemało
Toć się dlatego tak stało,
Iż je pisał polak nowy,
Który nie ma nazbyt mowy.

Wiele jest złego w pismach doktorów chrześcijańskich i to złe wyplenić spodziewa się dyalog. W tym celu opowiada najpierw, jak szatan zapragnął zepsuć dzieło Pańskie, a narzędziem swem uczynił oczywiście papieża. Jego córka msza, oddaną została na wychowanie mądrości ludzkiej i zaprowadzoną do praktykarzy czyli wróżbitów, którzy przepowiedzieli jej świetną przyszłość. Mądrość ludzka wywróciła w niej wszystką ustawę Pańską i sprawiła, że zapomniano zupełnie o wieczerzy, którą odprawiali pierwsi chrześcijanie. Łacina wprowadzona do niej dokonała miary złego, co wywołało ten skutek, że „w Polszcze i między innymi dobrymi narody, w Węgrzech, tam żadnego namniejszego słówka językiem zrozumianym“ obrzędów nie spełniano. W obronie mszy stanęła teologia i filozofia łącznie z zabobonem i ich sojusz zwalczył dopiero miłośnik chwały Bożej, mający za sobą Pismo św. Ochino nie przepuszcza żadnemu obrzędowi, nie oszczędza żadnego szczegółu kultu, któregoby nie obrzucił szyderstwem. Protestuje przeciw zarzutowi, jakoby Reforma wywołała „wnet burzki po Królestwach, wnet niesnaski w państwach, wnet niezgody między krześcijań-

---

[1]) *Bernardyna Ochina z Seny Trajedya o Mszej,* z której każdy snadnie wyrozumieć może początek i wszelaką jej sprawę i co o prawdziwej wieczerzy Pańskiej każdy wiedzieć ma. Druk w Pińczowie, w druk. Danielowej R. 1560. Egzemplarz biblioteki ks. Czartoryskich, z podpisem Franciszka Lismanina.

stwem", gdyż przepowiada ją Pismo św., a zwalczają tylko wyżsi duchowni i panujący pewnych państw. Więc Duch św. wydaje oczywiście wyrok ostatni o prawdzie, co nie mogło minąć bez wrażenia i sprawiało więcej szkody katolicyzmowi, niż najuczeńsze traktaty teologów niemieckich i szwajcarskich. „A tak mój miły habermanie wszystkich niezliczonych błędów, gdyż chcesz i ze wszystką szkołą swoją rozumkiem swym szyrmować, a w tej tak świętej, zacnej, prostej a doskonale gruntownej gmerać tą zmyśloną filozofią twoją, gdyż oto nauka około tego sakramentu barzo jest łaciniuchna temu, kto się niezawodzi około niego rozumem swym w rzeczy głębokie, tedym ja też z tobą chciał o tym filozofować, a to nie prze co innego, jedno abych po części i tak z daleka wasze głupstwo, sprosność, uporne swawoleństwo... okazał" [1]. Zdaje się, że czytamy wstęp Rejowej postylli i jeżeli gdzie wpływ domorosłego kaznodziei obozu dobrze się uwydatnił, to tu właśnie u przygodnych tłumaczy i popularyzatorów reformacyjnych poglądów. Lecz wystąpić on miał w całej pełni także u bardziej oryginalnych teologów obozu, przeciągnąć się dłużej w szczuplejącem kole kalwinów w tym wieku i później. Wyraźniej uwydatniła się także rola Lismanina jako nie tylko pośrednika między Genewą a Pińczowem, ale i burzyciela jej dzieła.

Włoskie myśli reformacyjne, choć były tylko rozwinięciem niemieckich i francuskich, choć nie miały dotąd pola do rozszerzenia się i zastosowania, przeraziły Genewę. Wcieliły się dopiero w polskim aryanizmie. Teraz były jeszcze w stanie płynnym i chwiejnym, ale tkwił w nich już jakby zaród kartezyanizmu i niewiara nawet w realne istnienie, mieszcząca się w Ochinowym *Il Catechismo* z r. 1561. Była w nich jakby odwrotna strona całego ruchu religijnego, który trwał już pół wieku. Stwardniały dusze w tym ciągłym boju, zmierzano do stoicyzmu i obojętności; więc inteligencya Ochina spostrzegła to, a celowała bystrością i przenikliwością, rzadką nawet u reformatorów. Przedstawiała swój wiek, przedstawiała i pokolenia nadchodzące. Kalwin był wyłożeniem teoretycznem metody, Ochino historyą duszy, następstwem idei jako aktów kolejnych inteligencyi i odruchów uczuciowości, temperamentem wrażliwym i twórczym. Nie zadowolniło go nic, pragnienie prawdy pozostało. Dla kartezyanizmu pozostał rozum jako ocalenie, dla niego jeszcze

[1] Tamże, fol. Kk.

Bóg jako konieczność wiodąca do tej prawdy. W głębi duszy tego mistyka była już wiara w rozum, którą głosił Renesans, ów owoc włoskiej zmysłowości i mistycyzmu, racyonalizmu i wyobraźni, polotu w niebiosa i poczucia upadku. Wolność marzenia, która cechowała mistycyzm franciszkański i sztukę średniowieczną, kultura klasyczna i rozległa teologiczna, tradycyjna walka między porywami indywidualnymi a hierarchią i porządkiem ustalonym dopiero przez sobór trydencki, stworzyły kierunek, który zagrozi polskiemu, źle zorganizowanemu kalwinizmowi, a teraz jest w stanie doktryny mętnej jeszcze i tajnej.

Stało się ze zwolennikami Ochina to, co z marzycielami franciszkańskimi średniowiecza, chcącymi się oderwać od życia ziemskiego, hierarchii, papiestwa zbyt zeświecczonego, i będącymi początkiem przyszłej schizmy, stawiającymi naprzeciw istniejącego porządku inny, wolny, duchowy. Był ich duch już u Dantego, łączącego mistycyzm z racyonalizmem, głoszącego religię serca a niechętnego hierarchii, który teraz przybierał cechy ostre i skrajne. Duch analizy, jak zauważa prof. Lubowicz, przeniknął kalwinizm, nigdy dość określony u nas w swych pojęciach i począł się rozkład, wszczęty na razie przez powrót Stankara i nadpływanie idei spalonego Serveta oraz Ochina do mózgów małopolskich teologów. Synody wykazywały jednak natężone ożywienie, były gwarne i pełne postanowień. Zwracały się więc przeciw antytrynitaryzmowi Serveta i Piotra z Goniędza w Książu w r. 1558, dotyczyły regulaminu synodalnego, utrzymania związku z metropolią, rozszerzania wyznania i wychowania ministrów. Mówiono o opatrzeniu ich tymi samymi dochodami, które przysługiwały plebanom, o wydaniu biblii, założeniu skarbu na potrzeby ogólne, nawet łagodniejszem obchodzeniu się z poddanymi i trzeźwości w trunkach. Okazało się, że antytrynitaryzm sięgnął już Podlasia, ale winni ministrowie odrzekli się błędu i niebezpieczeństwo zdawało się być zażegnane. Łaski, kierujący odtąd nawą kalwińską, zapowiadał teraz rozmowę z katolikami, do której mieli przygotować się, prócz niego, Lismanin, Cruciger, Paulus, Lutomirski, Sarnicki.

Usiłowania wprowadzenia karności i obyczajów genewskich nie powiodły się; natomiast katechizm Kalwina miał być rozszerzany stale wśród wiernych, dla których podjął się ostatecznego przekładu biblii Statorius. Być może, że z tego czasu pochodzi też Rejowy „katechizm dyalogiem, ludziom młodym potrzebny“, o któ-

rym mówi Trzecieski, a który zaginął może na zawsze. Łaski nazywany jest powszechnie ojcem i jego wpływ pewnie sprawia, że synody odbywają się porządnie, że potępia się nadużycia polegające na nieprawnem zabieraniu dóbr kościelnych, że rozprawy nie są zbyt burzliwe, czego dowodzą synody pińczowski i wodzisławski z r. 1559. W Sierpniu jednak zjawia się Stankar, by dysputować z ministrami na temat swej doktryny. Łaski nazywa ją jednak herezyą, każe wydać wyznanie wiary dla uniknienia nieporozumień, a sam jest pełen otuchy, że sobór narodowy przyjdzie do skutku i tylko za zezwoleniem króla na dysputę ze Stankarem przystanie. Horyzont nie przestawał się jednak chmurzyć, gdyż nagle Statoriusa i Orsatiusa posądzono o sprzyjanie nowym teoryom, co ci ostatni odparli jednak z łatwością. Synod pińczowski z r. 1560, kierowany przez Lismanina, zajął się znów sprawą Stankara, przeciw któremu wystąpili Statorius i siedmiogrodzki Heltai, a ustnie na synodzie Sarnicki. Ale i w pińczowskiej szkole Orsatius sympatyzował z stankaryanizmem, mającym już sporo zwolenników, przeciw którym nie pomogły ani ustanowiona cenzura książek, ani nacisk na przyspieszenie przekładu biblii, ani napomnienie Radziwiłła, by nie ustanawiał po zborach wędrownych ministrów. Grób, który się teraz otwarł dla Łaskiego, miał być zarazem grobem jedności kalwińskiej. Nie udało się utrwalić i narzucić wszystkim doktryny, pierwszego wyłomu w murach Pińczowa dokonał Stankar, później inni.

Ze zwykłą sobie swadą i zaciętością zwracał się popierany przez Stadnickiego teolog do szlachty, którą kiedyś groził królowi, radził jej studyować Pismo św., drwił z Genewy, gdzie też się wadzą i do potępienia wiodą. On chce tedy z Dubiecka otworzyć oczy oślepłym i wystąpić przeciw trynitaryzmowi, który jest bałwochwalstwem. Czyż gramatyk Melanchton może rozumieć się na teologii, a kalwinizm rozumieć tajemnicę Trójcy św? Darmo odgrażają się mu hipokryci a wiadomo dobrze, że Kalwin jest ignorantem, Statorius jego uczniem, Lismanin udaje ortodoksę, Sarnicki ma ciasną głowę. Chrystus wybawił nas tylko wedle ludzkiej natury i jest mniejszy wedle człowieczeństwa od Ojca. Idee te głosiły broszury datowane to z Rusi, to znów z Krakowa i zdumienie ogarniało Pińczów, zwątpienie o nieomylności Genewy a wiara w erudycyę hebraisty Stankara kiełkowały w głowach wielu [1]). Naprożno zbijał

[1]) *F. Stancarus Mantuanus de Trinitate et Mediatore* Domino nostro Jesu Christo adversus Bullingerum, Pet. Martynum et Jo. Calvinum. Dubecii 1561.

dubieckiego buntownika Statorius, ceniony wysoko dla swego humanizmu i erudycyi, a znany już z odpowiedzi na dyalogi Kromerowe. Już wtedy zadanie było trudne, bo Kromer celował zręcznością, swobodą, trafnością rozumowania i był polemistą niebezpiecznym. Spokojnie i poprostu umiał zwalczać reformatorów, beznamiętnie podchwytywał słabości obozu i wyśmiewał ogólną gorączkę dysputowania; przyznawał, że bywają źli duchowni, nie zaniedbując przepowiadać, że niezgodą rozpadnie się Pińczów. Wszyscy pamiętali jego zdanie, że „nam się Polakom i Litwie teraz tych nowinek zachciało, a jako i w strojach, także i w wierze, co inni porzucą, tego my się dopiero imujemy" [1]. Obóz reformacyjny jest społecznością, w której każdy idzie swą drogą i każdy prawdę sobie przypisuje.

Trudne zadanie przypadło tedy Statoriusowi, gdyż przeciwnik był wytrawnym teologiem i polemistą pierwszej wody. Walka miała tylko okazać niemożność zgody między tradycyonalizmem pierwszego a racyonalizmem drugiego, w której Kromer okazał wiedzę i znajomość życia, drugi talent oratorski i zdolności bardziej prawnicze w argumentowaniu, niż istotną uczoność teologiczną. To, co Bossuet twierdził w półtora wieku później, że w Reformie dogmat zależy od rozumu indywidualnego, mówi teraz Kromer mniej świetnie, mniej przekonywającym szeregiem rozumowań i doświadczeń historycznych, bez talentu portretowania, ale po prostu i bez wyzwisk, jak Rej lub Żarnowczyk. Statorius odpowiada z rozdrażnieniem, jak w przyszłości Bossuetowi Jurieu, i zdradza tylko brak argumentów, których Genewczykowi braknąć było nie powinno. Jak Stankar, opiera się na szlachcie i dumnie odosabnia się od ogółu nie znającego prawd kalwińskich. Bóg, wedle niego, dał dowód życzliwości Polsce, że rozlał nowe światło wśród szlachty; teraz musi ona wybrać zapaśników i stawić czoło wrogom rzucającym na nią podejrzenia u króla. Wśród szlachty nie ma jednak potwarców, są zaś wśród plebejuszów, którzy chytrze doszli do godności i jadem swych książek plują na wybranych. Takim jest historyk Kromer, niepomny ludzkości i czarnym zębem gryzący Pińczowian, nie zwa-

Castigationes quorundam locorum prioris Epistolae Ministrum Tigurinae ecclesiae... Cracoviae 1561.

F. Stancarus Mantuanus de officiis Mediatoris... Cracoviae 1562.

F. Stancarus Mantuanus de Trinitate et Incarnatione... Dubecii in Russia, mense Junii 1563.

[1] *O wierze i nauce luterskiej*, fol. II 3.

żywszy nawet, że swą krytyką obraża panujących, którzy wyznają nową wiarę. Co powiedzą na nią książę pruski, książęta niemieccy i arcychrześcijańska królowa angielska? Po takim wstępie, nie wdaje się Statorius w odparcie szczegółowe zarzutów, ale stara się dalej obniżyć w oczach szlacheckiego ogółu osobistość samego Kromera, który podły tłum ująć chciał polskim dyalogiem i ludzi wymową, która z Bogiem walczy. Zepsucia broni Kromer, które nawet sobór trydencki uznaje, wzywa go więc polemista na trybunał Boga i głosi, że po zgonie najlepszego nauczyciela, Łaskiego, nie da nikomu kalwinizm zatryumfować nad sobą i da przykład bezinteresowności ostatniego. Nie możemy ulegać zaalpejskiemu tyranowi, nie chcemy słuchać jego sługi Hozyusza, z Serwetem i antytrynitaryzmem nie mamy nic wspólnego. Znamy zepsucie biskupów dbających więcej o dochody, niż o dogmat, wie o niem nawet Kościół ruski. Żydzi także stoją wyżej, bo trzymają się wiernie Pisma św. A kalwinizm rozrasta się, zapuszcza korzenie w cierpiącej dla niego Francyi, w tulącej się do niego Szkocyi, w części Węgier i w Polsce, nawet do państwa moskiewskiego zagląda. Poruszywszy w ten sposób pół Europy przeciw Kromerowi, nie wahał się przeciwnik kanonika warmińskiego podniecić w szlachcie poczucia samodzielności narodowej, a nawet wyłączności i dumy klasowej wobec świeżego szlachcica Kromera, by tylko obniżyć rozgłos dzieła, które przerobione znacznie i przełożone na łacinę olśniewało jasnością, dowcipem, ciętością i zwróciło uwagę całego, zwłaszcza katolickiego świata. Statorius okazał tylko znajomość stosunków, której nie towarzyszyła wytrawność teologa; miał tylko talent stylisty zwięzłego i przejrzystego, jak jego wzór Kalwin, nie gadatliwego bynajmniej i nie lubiącego obciążać tekstu cytatami i tworzyć zdań długich a zawiłych. To szkoła genewska, która wierzyła nadto, że jej mistrz odparł wszystkie zarzuty. Tak pisał po łacinie u nas tylko Orzechowski lub Kromer. Wymowa tu jest niepoślednią, żywość temperamentu nieujętą, jadowitość dowcipu także, które charakteryzują północnych Francuzów, wyszkolonych nadto na genewskim stylu i mających zawsze w zapasie żarty nierzadko niesprawiedliwe, ale obmyślane i skuteczne [1]).

Czy lepiej traktował Stankara? Życzył mu zdrowego rozsądku.

---

[1]) *In duos Cromeri dialogos* qui de vera et falsa nostri temporis religione inscribuntur... Imp. Pinczoviae 1560.

a sam protestował przeciw zaliczaniu go do antytrynitaryuszów. Bo też bezwstydne było wystąpienie Stankara, który na synodzie publicznie bluźnił, psem superintendenta Crucigera nazwał, Łaskiego i Lismanina gęsiom na wodzów naznaczył. A on, Statorius, z Kalwinem się znosi bezpośrednio i musi napiętnować ten powrót do żydostwa i ataki na teologów rozgłośnej sławy, na *de republica litteraria optime meritum* Melanchtona. Więc precz z aryańskimi szałami, a kto obraża Syna, odmawia czci Ojcu, i słusznie Servet za swe bluźnierstwa ogniową poniósł karę. Czy może zresztą gramatyk, który w krakowskiem studyum generalnem hebrajszczyznę wykładał, w tajniki teologii się wdzierać? Odparto jego bluźnierstwa wszędzie i tylko u nas łaskawie z heretykami się obchodzą. Gotówby tedy Stankarowi rozpalić stos w Pińczowie i dać dowód nietolerancyi Reformy równie jaskrawy, jak jego mistrz. Mimo niezaprzeczonego fanatyzmu, mimo chłodu i surowości pozbawionej miłości bliźniego, znać było w autorze pewną dystynkcyę, rozmach oratorski, polot, w którym argumenty rozpłynęły się jednostajnie i zasiliły całość równo, w którym siła rozumowania była wyższą znacznie od zawartej w odpowiedzi Kromerowi, również przekonania o prawdzie przejęte od mistrza i kategoryczne. Słowa biegną za słowami, zdania cisną się jedne za drugiemi, ta apologia kalwinizmu mogłaby się wydać lepiej nawet mówioną niż czytaną i należy do najudatniejszych wzorów logiki i stylu polskiej Genewy [1]. Co sądziła tymczasem prawdziwa o zamieszaniu w pińczowskim obozie i jak zachowała się wobec niego? Zrazu ożywiały ją najlepsze nadzieje na przyszłość, podzielał je też towarzyszący do Polski Łaskiemu Utenhove; sam Łaski nosił się z myślą powołania Kalwina do kraju, również Lismanin, cieszący się niezmiernie z posiadania Statoriusa.

Nie wierzono jednak nad Lemanem w możliwość zgody z luteranizmem, której chciał Łaski i szkodził tem kalwinizmowi. Widziano w nim następcę Kalwina i wykonawcę jego zamiarów. W r. 1556 szlachta i ministrowie zwrócili się zbiorowo z wyrazem hołdu do reformatora i senatu genewskiego; zaznaczyli, że najwięcej zawdzięczają Kalwinowi i błogosławią Boga, który go natchnął. Proszą go do siebie, a senatowi obiecują, że Kalwina nietkniętego odeszlą, byle ich tylko od Lippomana obronił, co poręczał też jakiś

[1] *Brevis apologia Petri Statorii Galli* ad diluendas Stancari cuiusdam calumnias... Pinczoviae 1560.

kalwin krakowski, donoszący o szerzeniu się nowej wiary w stolicy, a także Bonar, oświadczający się z najmocniejszem dla reformatora uczuciem [1]) Sam Kalwin nosił się z myślą przybycia, jednak po królu siedzącym na dwóch stołkach mało się spodziewał i na szlachcie opierał, a na razie jako pomocnika Statoriusa posyłał. I Tarnowski chciałby jakiejś zmiany i poprawy, byle to nie sprowadziło niebezpieczeństwa na kraj, i Kalwina z Lismaninem przyjaciółmi swymi nazywał, podobnie Dłuska i inni. Ale obok Kromera występował przeciw kalwinizmowi także Orzechowski tem niebezpieczniejszy, że bardziej gorący i wymowny, więc Genewa podwaja usilność i zwalcza wpływ luteranizmu z Vergeriusem jako przedstawicielem, śledzi kroki Łaskiego i komentuje słowa króla, który po wojnie inflanckiej obiecywał zabrać się do zmian w Kościele polskim. Zwierza się szlachcie, że odpowiedź króla nie jest pomyślna i powiększy zarozumiałość przeciwników, każe ufać działaniu Łaskiego i Lismanina, a unikając lutrów, łączyć się z Braćmi Czeskimi, wyłuszcza swój dogmat oględnie i z widocznym zamiarem nieurażania niczem wpływowej warstwy. Myśli, że nieufność króla w miarę szerzenia się różnic w wierze rośnie, że miękkość jego jest nieobliczalna, że jedynie Łaski może działać na niego prywatnie, że tylko trzymanie się jednego wyznania może ocalić sprawę, co potwierdza i Viret w liście do Lismanina. Nic dziwnego jednak, że w Pińczowie chwiano się, skoro pierwsza konfesya helwecka wydaną była w czwartym dziesiątku wieku, a druga miała się dopiero ukazać. Najlepiej znał zasady genewskie Pińczów, na Litwie Radziwiłł, wszędzie indziej górowały chwiejność i niepewność. Sama Genewa nie poznawała się też w swych protegowanych, choć Kalwin, nauczony przykładem Serveta, wcześnie podejrzywa Socina o antytrynitaryzm i ujrzy wnet odradzającą się doktrynę w innym gościu Genewy, lekarzu Blandracie.

Prócz szlachty, filarem kalwinizmu był Radziwiłł i jego nie przestawał Kalwin utwierdzać w wierze, choć równocześnie popełniał fatalną pomyłkę, wstawiając się do niego za Socinem, pozbawionym dóbr przez Kosmę Medyceusza za herezyę. Nie tym razem tylko miał się omylić, zawiedli go Ochino, Lismanin, Blandrata. Tego ostatniego chciał napróżno przywołać do rozsądku, doczekał się tylko agitacyi przeciw sobie w Genewie, rozruchu w gmi-

---

[1]) *Corpus Reformatorum* T. XVI, str. 125—131.

nie włoskiej, najgorszego zawodu w przyszłości [1]. Nie zapomniał jednak i o królu, który miał właśnie zatarg z papieżem o nominacyę Uchańskiego, a na sejmie z r. 1558 dość kłopotu z kalwinami, domagającymi się usunięcia biskupów od przyszłej elekcyi. Przyszły prymas miał teraz koło siebie Frycza, który pisze mu obronę przeciw Rzymowi. Uchańskiego zaś uważali kalwini za przyszłego naczelnika soboru narodowego, gdzie zasiąść miał oczywiście Frycz i świeccy teologowie. Na Uchańskiego zwrócił swą uwagę reformator i uniżenie radził mu, co ma czynić w obecnem rozdwojeniu narodu na dwa religijne obozy, życząc wytrwałości w boju z ciemnościami. Powtórzył to samo Tarnowskiemu, uważanemu za nieprzyjaciela biskupów i polecił mu słuchać Pińczowa. Król odkładał jednak ciągle załatwienie spraw religijnych, a tymczasowość przedłużała się lata całe. Nie inaczej zachował się obecny biskup kujawski Uchański. Czemu jednak obiecano sejmowi, kierowanemu przez kalwina Sienickiego, sobór narodowy? Był to zapewne krok polityczny, gdyż król i Uchański podejrzywali niewątpliwie Pińczów o dążności anarchiczne. Znać to ze słów posła królewskiego do synodu biskupów z r. 1561, które żywo przypominają słowa królewskie w liście do Radziwiłła, że zmiana religii „abo zginienie, abo Pana swego wzgardzenie przynosi" [2]. Konserwatyzm i ostrożność tu przemawiały i wkrótce król wraz z Uchańskim mieli zawieść zupełnie polityków kalwińskich. Kler katolicki bowiem ulegał gruntownej reformie, kwestye wątpliwe odsyłano do soboru, na czoło hierarchii wybijał się Hozyusz, niesklonny do ugody i równie stanowczy jak Kromer a także Orzechowski, ofiarujący się na apologetę, by upiec sprawę swego małżeństwa. Nieszczególnie układały się więc widoki dla Pińczowa, dokąd zmierzał z Genewy Blandrata, by wedle słów Kalwina „wyzionąć swój jad heretycki i sprowadzić zamęt zupełny". Zrozumiał położenie tylko Statorius i donosił o niem i o agitacyi antytrynitaryuszów Kalwinowi. Kierował tą agitacyą wobec której Pińczów był bezbronny, uczeń Stankarowy Piotr z Goniądza, a tymczasem króla pochłaniały sprawy wojenne. Sam Statorius kończył wraz ze współpracownikami Thenaudusem, Trzecieskim, Lubelczykiem przekład biblii i myślał o pisaniu gramatyki

[1] *Encyclopédie des sciences religieuses* publiée sous la direction de F. Lichtenberger, article *Blandrata*... Paris 1876.

[2] *Listy oryginalne Zygm. Augusta* do Mik. Radziwiłła, wyd. przez ks. Aug. Lachowicza, Wilno 1842, str. 4[illegible]

języka kraju, w którym czuł się całkiem u siebie. Jedynie Radziwiłł oświadczał się wyraźnie za Genewą i jej pupila Socyna przy sobie czas jakiś chował.

Położenie pogarszało się jednak, gdyż wkrótce doniesiono Kalwinowi, że Lismanin zaprzyjaźnił się z Blandratą, a do króla doszła wieść, że zbyt długo odwlekany sobór trydencki dochodzi do skutku. Uchański wybierał się na niego powolnie i toczył rozprawy z Fryczem, a ostatecznie nie jechał, jak inni biskupi, nie pojmujący może doniosłości tego aktu. Obecność na soborze Hozyusza i czasowa Kromera była spowodowaną innymi względami. Czy znaczyło takie postępowanie obojętność względem soboru? Bądź co bądź, udział kleru był mały a wśród kalwinów ruch wrzał znaczący i gotujący ważne wypadki. Statorius donosi wnet Kalwinowi, że bezbożny Blandrata wyjechał w sprawach królewskich do Siedmiogrodu, co wskazywało, że zdobył już zaufanie najwyższego czynnika, a także kalwinów zbliżonych do króla. Co się tyczy Stankara, zyskał on przyjaźń szlachcica Chełmskiego i na Rusi szerzył swobodnie swe zasady. Pomyślniejsze wieści szły z Litwy od Socyna zachwalającego Radziwiłła, ale nie uśpiły czujności genewskiej, która ostrzega Statoriusa przed zdradą podobającego się wszystkim lekarza i dyplomaty, którego król używał już do swych posług. Widocznie Polska pozostała w tyle za Francyą i Szkocyą, skąd płynęły wiadomości tryumfalne. Wypadało wynaleźć w niej zastępcę Łaskiego, któryby bronił przed najazdem nowych doktryn, a miał zaufanie tego rodzaju, że nawet Uchański nie wzbraniałby się pisać do niego. Zgłaszali się jeszcze nowi zwolennicy do Pińczowa, wzmagał się ruch genewski na Węgrzech i postępował zastraszająco, król, jak sądzono jeszcze, miał doprowadzić do soboru narodowego. Lecz Bullinger zatrważał się postępem stankaryanizmu i Kalwin pisał odparcie tezy Stankarowej, które obiegło Europę i otrzymało poparcie ministrów genewskich, którzy wystąpili do polskich z odpowiednią odezwą. Radziwiłłowi poświęcał reformator swój komentarz do Aktów Apostolskich, ostrzegał przed Blandratą gorszym od Stankara, ubolewał cierpko, że król do dzieła lepszej części szlachty ręki przyłożyć nie chce. Posypały się teraz listy ministrów, jak Grzegorza Pawła, który wyrażał całą swą miłość dla Kalwina i jego nauk i prosił o pomoc przeciw Stankarowi, bronionemu nawet przez Frycza, Thenaudusa, donoszącego o przekładzie biblii, Lutomirskiego o zdradzie Uchańskiego, spiskującego z legatem papie-

skim Bongiovannim, Wawrzyńca z Przasnysza, zwiastującego wzrost ogólnego rozstroju w obozie. Sam Stankar miał odwagę odnieść się do Genewy z prośbą o obronę przed aryanami, w czem poparł go Stadnicki, patronujący Włochowi i utrzymujący, że podczas nieobecności Stankara popsuła się doktryna niesłychanie. Odpierał atak Melanchtona na swego ministra i prosił niby o zdanie w tej sprawie. Dzieło genewskie przeczekało więc ledwie lat dziesięć, a już pokazały się rysy groźne, już roznamiętnienie religijne i skłonność do sporów i analiz polska i włoska sprzęgły się, by podkopać wszystko i zachwiać ledwie ustaloną powagę.

Szczególne stanowisko zajmował w tym rozłamie najgłębszy po Łaskim teolog obozu, Frycz. Należał do niego wprawdzie pośrednio, gdyż na żadnym synodzie się nie ukazał i zachowywał znaczącą neutralność, ale poglądami swymi tkwił w atmosferze kalwińskiej i śledził uważniej rozwój wypadków, niż którykolwiek z teologów pińczowskich. W r. 1554 kładł całą nadzieję w soborze, w królu, w podniesieniu nauki, marzył o kościele ogólnym, opartym na Piśmie św., oczyszczonym z naleciałości radykalnych i łączącym wszelkie sekty i odcienia. Teraz, gdy stracił nadzieję pojechania na sobór, począł, pracując na roli wolborskiej, snuć nowe pomysły, do których ośmielał go liberalnie usposobiony Uchański i nastrój ówczesnej szlachty. Wszedł w żywioł ulubiony mu od młodości i jako przyjaciel prawdy szukał jej i męczył się dociekaniami. On jeden posiadał w istocie rozległą erudycyę, on jeden traktował rzecz beznamiętnie, odrywał się zupełnie od kwestyi politycznych, które dawniej traktował na tle religijnem i moralnem, jako raczej teolog, przesiąknięty nawskróś lekturą biblijną i stroniący teraz nawet od filozofów i moralistów starożytnych. Ale idee jego nie nabierały stałości, w tej duszy tkwiła ta sama niepewność, która cechowała życie ówczesne, politykę, wszystko. Mówił teraz z powagą o początku grzechu, o wolnej woli, predestynacyi, oddzielając się zupełnie od poglądów katolickich, gdy dawniej, przynajmniej pozornie, wszystko do rozstrzygnięcia soborowi zostawiał [1]. Wiedział, że zagadnienia to trudne i poruszane tylko przez najmędrszych, jak Erazm, ale pragnął rozstrzygnięcia i wahania porównywał do morza chwia-

[1] *A. F. Modrevii libri tres quorum primus de peccato originis, secundus de libero arbitrio, tertius de providentia et praedestinatione.* 1562. fol. A_3 i następne.

nego falami. Uważał w tym względzie za przewodnika św. Augustyna i cenił bardzo jego uczoność, jasność, doświadczenie, utrzymując stale, że człowiek był podobny duchem do Boga, ale upadł. Stąd następstwa fizyczne i moralne, które chciał usunąć Bóg, dając Chrystusa za pośrednika. W posłuszeństwie Jemu tkwi zbawienie; wola nasza była wolną, ale zepsuła się po upadku; przez wiarę uświęcamy się, przez posłuszeństwo wyrażamy wiarę w predestynacyę, która nie jest przeciwna słowu Bożemu i stwierdza tylko nicość naszą. Stankarowi odpowiada spokojnie, że Chrystus ma dwie natury i nie jest niższy od Ojca, a spór jest sporem o słowa. Dość porównać tę odpowiedź z niesmacznem i hałaśliwem wystąpieniem Orzechowskiego, by spostrzec niezmierną wyższość umysłu tego potomka wójtów wolborskich nad frazesowiczem i demagogiem, który wzniecił pierwszy burzę niesłuchaną, a potem cofał się i zdobywał łaski wyższych od siebie, kosztem atakowanych przeciwników. Stadnickiego wychwala jednak Frycz za jego miłość prawdy i wyjaśnia, nie opierając się już na powadze Kalwina i szwajcarskich teologów, że pośrednictwo Chrystusa było ludzkie, choć można przyjąć i boskie, a dla tej sprawy nie warto wszczynać sporów i Stankara ze zboru wyrzucać. Tolerował tym sposobem odstępstwo od dogmatu genewskiego, przypuszczał wolność dyskusyi i wiar w pińczowskiej rzeczypospolitej religijnej. Czy był to objaw indyferentyzmu? Nie. Modrzewski, w przeciwieństwie do Kochanowskiego, obojętnego i dla Reformy i dla katolicyzmu, a przesiąkniętego mądrością i reminiscencyami klassycznemi, wierzy szczerze i mądrość swą czerpie z Pisma św., ale jest toleranckim do przesady i wyobraża wszelkie fazy myśli reformacyjnej, nie wyłączając tej, która nadchodzi, to jest aryanizmu.

Kiedy Orzechowski użył iście wschodniego podstępu, by zgubić traktowanego dotąd po przyjacielsku towarzysza Uchańskiego w głośnym sporze wolborskim, Modrzewski odpiera niecny krok z godnością i poważnie. Ale też wyraża on ducha tolerancyi właściwego wiekowi humanizmu, gdy tamten szedł za popędem niepohamowanej ambicyi i chęci odznaczenia się w szeregach wojującego katolicyzmu, który sam swem małżeństwem skompromitował. Wierny swemu hasłu dążenia do prawdy, oświadczył Frycz z filozoficznym chłodem [1], że sofistów się nie lęka i *prodibit ad arenam veri-*

---

[1] *A. F. Modrevii narratio simplex*, Pinczoviae, 1561, fol. A_3.

tate armatus. Wierzy w swą znajomość teologii i opowiada o przebiegu sporu interesująco i otwarcie. Jeżeli Orzechowski zarzuca mu herezyę, czemu sam obrzucił Pawła IV obelgami i na indeksie figuruje? Oświadczał się sam z przyjaźnią, a jeżeli czyni tak przyjaciołom, jak postępuje z wrogiem? Nie ma w nim ludzkości, zuchwałość i nieuctwo są jego udziałem, choć przecież razem z nim studya odbywał i u wyrozumiałego Uchańskiego gościł. Kością mu w gardle Pińczów, *ubi religionis doctrina*, quam ego sequor, *pleno ore a multis professoribus praedicatur*. Czemu nie wystąpi przeciw nauce genewskiej, czemu bierze za cel osobę przyjaciela? Nie zgubi sprawy, choć zginie Frycz; siebie leczyć powinien i pomyśleć, że małżeństwo mu nie do twarzy. Wszak jest zawieszony w czynnościach kapłańskich, nie jemu więc innych poprawiać. A w innem piśmie odpowiada mu, że jego pamflet o Fryczu jest pełnym wycieczek, ale nie argumentów [1]. Rozumnie jest napominać błądzącego, ale nie rozumnie sypać wspaniałymi zwrotami i mącić prawdę, którą szwajcarskie zbory jawnie wyznają. Dla zdobycia łaski katolików szaleje Orzechowski, lecz myli się, gdyż niedługo nie stanie ich wcale, a nowy kościół obejmie wszystkich i nie wykluczy nikogo. Kto słucha Chrystusa, nie wyszedł z kościoła, więc i on, rolnik wolborski, spełniał niegdyś usługi u króla, o majątek nie dbał, z rodu się nie chwalił, do spraw religijnych się nie wtrącał. Żyje na uboczu, i króla tylko nad sobą uznaje, bo on jest niezależny od papieża; nie udaje katolika i pisze, co myśli. W tej obronie wyraziły się ówczesne jego poglądy, odbił się też charakter piszącego. Ruch reformacyjny doszedł był właśnie do szczytu, w obozie pińczowskim zapanowało przekonanie, że sobór trydencki przejdzie bez echa, skoro nie wysłano z kraju żadnej wybitnej siły, że ogół podda się prędko nowej doktrynie. Ten pogląd widać też w przytoczonym przez prof. Lubowicza liście Ocieskiego do Hozyusza, sam zbór polski i litewski poddawał królowi myśl wmieszania się do sprawy i dumnie spoglądał na katolików. Ale jego samego gryzł już robak rozstroju, brakło mu głowy, powagi, kierownika, sam Frycz miał zaś za mało ochoty do czynu. Wszak był mieszczaninem wątpliwego szlachectwa, więc Orzechowski nie waha się wystąpić z najlichszym zarzutem, by tylko dopiąć celu. Szlachecka brać patrzała już wtedy z góry na ministrów plebejuszów; nie pozwalała im ani mieszać się, ani prze-

---

[1] *A. F. Modrevii Orichovius*. 1562, fol. B_4, C_4.

wodniczyć sprawie, którą osierocił Łaski. Ceniono jeszcze wiedzę, chylono się przed wykształceniem, ale nietolerancya i fanatyzm kryły się już w wystąpieniu ożenionego księdza i buta klasowa miała dostarczyć wnet ognia do przyszłego antagonizmu i reakcyi. Gdy nie stanie potężnych patronów, jak Radziwiłł lub choćby szlacheckich, jak Rej, opiekujący się Lubelczykiem, zgaśnie sztuczny ogień, usunie się ostatnia deska, na której płynie teraz wielu swoich i obcych, którzy związek z kulturą zachodnią utrzymują mimo fałszywego kierunku religijnego i przyczyniają się do budzenia ruchu, do wymiany myśli, do wyrabiania się języka i stylu, który wyłamany i dobyty z mas, a wyniesiony do godności literackiego, nie byłby inaczej wydał Skargi i Birkowskiego.

Nastała chwila przełomowa w ruchu, gdyż główna forteca wyznania, ognisko humanistycznej kultury, środek organizacyi kalwińskiej, Pińczów, miał rozpaść się w wewnętrznej rozterce, a z nim cały małopolski zbór, który ustąpi wnet pierwszeństwa litewskiemu. Czy król śledził ten bój w jego wnętrzu, król, który niegdyś tak żywo zajmował się zagadnieniami religijnymi? Można powiedzieć, że to ostatnie lata tego zajęcia, a przetnie je śmierć Radziwiłła, sprawy wojenne, kłopoty wewnętrzne, wreszcie jego własne rosnące z każdą chwilą z powodu niepłodności trzeciej żony, sympatyzującej podobno z kalwinizmem i naciągniętego z nią stosunku. Wkrótce jego ociężała i chwiejna indywidualność przestanie zajmować się ruchem, ale teraz jeszcze w r. 1561 porucza Fryczowi, by pogodził różnice wiar i zapobiegł szerzeniu się stankaryanizmu i idei Serveta. Nie ulega pokusie kalwinów, ofiarujących mu przewodnictwo w narodowym kościele, gdyż miał przecież prawo mianowania biskupów, którzy mu się podobali; z religijnych sporów, w których przeczuwał pewnie narzędzie polityczne dobijającej się o hegemonią szlachty, korzystać nie chciał. Hozyuszowe wyznanie wiary pewne i ścisłe górowało nad niepewnością wśród Pińczowian, nad ich rozłamem akcentującym się mocno i widocznie. Nim sam Hozyusz wróci do kraju i pocznie wpływać osobiście na niezdecydowanego i chwiejnego króla, sejm piotrkowski z r. 1562 i jego cały egzekucyjny program, to ostatni silny akt zaczepny kalwinizmu, to wyraz jego programu, który wnet przybiera charakter wybitnie odporny. Wszak sobór trydencki, tak niepopularny u nas, nie był jeszcze zakończony, więc Frycz zwraca jeszcze uwagę wszystkich i stara się, choć urodzony i wychowany w środku barbarzyństwa, rozwiązać

wielkie zagadnienia, w czem posługiwał się też radami roztropnego posła cesarskiego, przyszłego aryanina Dudycza. A zawsze miał na myśli tylko zgodę, panowanie jednego kościoła z królem na czele, sobór narodowy, stający się teraz marą i złudzeniem.

Widocznie jednak sprawy religijne schodziły na drugi plan, a teologiczne finezye, jak wyraża się prof. Wierzbowski, mniej obchodziły zadowoloną ze zniesienia sądów duchownych szlachtę. Objawiło się bowiem dążenie do zgody widoczne z bytności delegacyi kalwińskiej u biskupa Padniewskiego, w staraniach Uchańskiego w celu pojednania obozów, w słabym nacisku kalwinów na króla na sejmie warszawskim w r. 1563, choć dekreta trydenckie wywołały jadowite wycieczki. Ale władza biskupów właśnie na mocy tych dekretów wzrosła i gotowi oni byli wejść w układy z kalwinami, byle nie wszczynać nowej walki. I ostatni osłabli zbyt wskutek działań aryańskich i nie mogli liczyć na pomoc zboru litewskiego, oddzielonego politycznie i organizacyjnie. Upadek sądownictwa duchownego, który sprowadził napór Pińczowian, odjął powód niechęci nie tylko tym ostatnim, ale też wielkiej liczbie szlachty katolickiej, trzymającej ich stronę w tym względzie. Rola polityczna kalwinizmu malała z równoczesnym wzrostem teologicznej polemiki w jego łonie. Ta polemika rozszalała się teraz tak, że zagroziła całemu mozolnie wzniesionemu dziełu, i dla uspokojenia jej pisze Modrzewski swe ostatnie traktaty [1]. Jak załatwić jednak sporną kwestyę, która groziła rozłamem, jak pogodzić zwaśnionych teologów? Brakło Laskiego i z nim spójni łączącej nawet niezgodnych, czynnika szanowanego prawie powszechnie. Nie zastąpi go nawet chwilowo teraz Frycz, najtęższy po tamtym teolog i znany też za granicą. Wybiera stanowisko pośrednie w sporze, w którym, jak mówi, nie o litery, ale o prawdę chodzi, tłumaczy przeciwnikom, że, jak w ludziach, tak i w Bogu jest treść czyli bóstwo. Człowieka ludzką, Boga boską jest natura. Ojciec i Syn naturą są równi, a Syn od Ojca pochodzi. Czemu tedy utrzymują Pińczowianie, że jedna jest w Trójcy natura, bóstwo, moc, miłość, zgoda? Jeżeli tak, to jeden jest Bóg, nie jeden ale jedno, jak mówią św. Tomasz i Augustyn. Czemu tedy Pińczowianie wykluczają od bóstwa Chrystusa? Trzy są osoby przecież, co stanowi niewątpliwie tajemnicę, ale chrzest

---

[1] *A. F. Modrevii Silvae quatuor.* 1590, str. 2, 81, 111, 112, 143—144 i następne.

w Jordanie tej prawdy dowodzi. To stanowisko zgodne z katolicyzmem i wykładem genewskim zmienia się w drugim traktacie.

Poruszone zagadnienie stanowiło wtedy główny przedmiot rozpraw całego świata kalwińskiego polskiego, a jemu wydawało się morzem spienionem, po którem żeglował wśród skał i niebezpieczeństw. Myślał teraz, że nie jest chyba jedna treść trzech osób, że Ojcu przysługuje jedynie tytuł Boga, a Synowi Pana, że Syn otrzymał mandat od Ojca, co dowodziło wyższości ostatniego. Przyznawał, że są rzeczy niejasne w teologii, ale zadaniem uczonych jest tę niejasność rozświecić, by odsunąć niepokój i niepewność. Istoty Ojca i Syna są różne, twierdził wbrew Szwajcarom, zgodniej z Serwetem, Stankarem, Gentilisem, Ochinem i głosił, że trzeba koniecznie sprawę rozstrzygnąć, bo co dziś uznawaliśmy, jutro odrzucamy. Katolicy i ewangelicy błądzą, inaczej uczy Pińczów, inaczej Serwet. Czy nie należałoby tedy, by król zaprowadził pokój, gdyż inaczej złe rzeczy mogą wyniknąć z rozłamu? Orzeczenia soboru trydenckiego nie są decydujące i nie obowiązują nikogo. Czyż nie wiadomo, że tam liczba zwyciężyła, a nie uczeni i dobrzy? Nawet duchowni szemrają na dekreta, prostą i jedną prawdę przywrócić wreszcie trzeba koniecznie. A tą prawdą ma być widocznie rozumowanie Frycza, który idzie już z odłamem Pińczowian i twierdzi, że Chrystus miał jedną naturę ludzką, gdyż połączenie dwóch jest niemożliwem, a urodził się w czasie przez Ojca oznaczonym, by wstąpić do nieba podniesiony w godności. I im dalej w lata, tem więcej plączą się te rozumowania, tem więcej w nich sprzeczności i niedomówień, a ostatni traktat poświęcony Uchańskiemu jest już tylko wyrzekaniem, przeplatanem uwagami teologicznymi, wyrzekaniem na swary zamykającem się napomnieniem, by wrócić do prostoty apostolskiej doktryny, że nie na subtelności dowodów, ani na rozważaniach umysłu szczera pobożność polega. Trudno zoryentować się w tym chaosie erudycyi, trudno rozplątać wątek myśli starca, który stracił pierwotną jasność sądu i pragnął rozwiązać i, pragnąc rozwiązać dogmaty wspólne katolicyzmowi i protestantyzmowi, zszedł z gruntu łączącego jeden i drugi [1].

Jest jednak pewna nić w tym chaosie, a ciągnie się ona od pierwszych pism teologa, który się oddzielił od ogółu tonem ściśle uczonym i łaciną zwolna już zarzucaną. Tą nicią jest podkreślanie potrzeby zgody na soborze narodowym, zgody religijnej, którą uważa Frycz za doniosłą. On sądzi, że są ludzie nie kierujący się

żadnymi względami i ci mogą dójść do prawdy ku zadowoleniu wszystkich. Bierze garstkę uczonych niezgodnych w dodatku z sobą za ogół i popełnia omyłkę fatalną. Mylił się podobnie i prymas, starający się powstrzymać Frycza w jego zbyt daleko idących zapędach. mylił się Frycz. utrzymujący w Uchańskim chęć zgody do śmierci. która nastąpiła, jak się zdaje, na wygnaniu [1]. Utrzymując. że katolicyzm i protestantyzm zbłądziły. trafiał w myśl swego patrona wierzącego ciągle w zgodę i, jak wyrażał się nuncyusz Caligari. w nową formę religii. W tym celu wpływał na króla. w tym celu. jak sądzi prof. Wierzbowski, gotów był dać istotne ustępstwa drugorzędnego wprawdzie znaczenia, ale mogące pociągnąć do nich większość. Język polski w liturgii, to podobno jeden z punktów jego programu, choć nie znajdujemy go w dziele Frycza; w tym programie kryła się chęć unarodowienia kościoła polskiego. może niezależność jego od Rzymu, za którą zapłatą miały być spokój i dziesięciny. Od Frycza przejął radę. by król dał początek wszelkiemu pojednaniu, dążeniu do soboru narodowego na sejmie w r. 1565. nawet dyspucie Frycza z Hozyuszem. Było to tem łatwiejsze. że przeciwieństwa osłabły znacznie między szlachtą i klerem po owym ataku Pińczowian, którego owocem było zniesienie przed trzema laty sądownictwa duchownego. że sami kalwini przystawali na synod z biskupami, czemu sprzeciwiał się nowy nuncyusz Commendone i ostatecznie taki synod unicestwił. I następnie projektowane synody nie dochodziły do skutku, a z ich niedojściem rola Frycza. który miał wyobrażać ideę zgody, malała i bladła. On sam oddalał się niezmiernie od pierwotnych żądań. stawał się niejako obcym większości szczerze katolickiej i nie rozumiejącej religijnego racyonalisty.

Swymi pojęciami wywołałby tylko opór. bo przecież trudno uwierzyć, że zgodziłby się na orzeczenie synodu czy soboru, które wypadłoby bardzo umiarkowanie i ograniczyłoby się niewątpliwie do drobnych ustępstw. jak komunia pod dwiema postaciami, małżeństwo księży. może język polski, niezależność biskupów od Rzymu. A choć myśl soboru pokutuje jeszcze do śmierci królewskiej. słabnie znacząco i jej twórca znika także z widowni. Jako skutek jego

---

[1] *Zeitchrift der hist. Ges. für. dle Prov. Posen.* Posen 1905, str. 55—109, gdzie ś. p. prof. Caro w pośmiertnem studyum o życiu Frycza wskazuje jako miejsce jego ostatniego schronienia Trebnitz pod Wrocławiem.

działania można uważać zgodę sandomierską między wyznaniami protestanckimi, jego wpływ miał też swe ciemne strony, gdyż na sejmie warszawskim, z r. 1570, który nastąpił po owej zgodzie, sprawa religijna zepchnęła wszelkie inne sprawy pierwszorzędnego znaczenia. Od kalwinów, jak Szafraniec, marszałek owego sejmu, wychodziło wciąż żądanie, by król zgodę i miłość między duchownymi i świeckimi postanowić raczył; sam Frycz, póki żył, zajmował stanowisko niezdecydowane nie tylko może z powodu edyktu parczowskiego, zwróconego przeciw obcym antytrynitaryuszom, ale i wrogiego względem antytrynitaryzmu stanowiska kalwinów. Tłem tej natury była ciekawość i żądza wiedzy; żył, aby czytać i myśleć i, jak każdy człowiek, który widział dużo, znajdował, że wie mało i rozumie mało. Szukał ciągle, błądził w dobrej wierze; niepewność i niestałość, to cechy tej natury szlachetnej i niepospolitej w każdym czynie i słowie. Co wydobył z swej wiedzy? Nie sceptycyzm z pewnością, bo jest to człowiek wierzący głęboko i kończący każdy swój traktat pochwałą Boga, ale wstręt do dogmatyzmu rozkazującego i bezwzględnego. On zna dość ludzi, by wiedzieć, jak ich sądy są zależne od okoliczności; uważa je zwykle za względnej wartości i wszystko opiera na Piśmie św., starając się ze studyów nad niem wydobyć coś pewnego. Ale wie też, ile fałszywe rozumienia tego dokumentu wywołały herezyi od szesnastu wieków; jest tedy za prawdopodobieństwem, ale nie za prawdą jakiegokolwiek wyznania. Będąc przekonany o wartości rozumu, wszystko to, co ten rozum orzeka, uważa za hipotezę; tak ostrożny w kwestyach teologicznych, że nie daje nigdy nic pewnego, sądzi jednak, że są zagadnienia, które rozwiązać trudno jednostce, ale łatwiej rozumowi zbiorowemu. Czy może większości sejmowej? Zachęca do rozumowania i każe być pokornym, więc to nie sceptycyzm, ale agnostycyzm chyba i gdyby chcieć streścić jego wyznanie wiary końcowe, związać je w dogmat, skupić w system, byłoby to budowaniem wieży z piasku, stawianiem domku z kart. Bo nie jest to człowiek renesansowy, który ma mądrość starożytną, okrytą szatą chrześcjańską; taką ma Kochanowski, epikurejczyk z temperamentu, chrześcijanin z przyzwyczajenia. Nie, Frycz całkiem jest szczerym chrześcijaninem, dla zagadnień teologicznych dałby się porąbać i znów żyć na nowo, by nad nimi rozmyślać. On tylko zgubił swą drogę wśród rozbieżnych kierunków, on tylko nie wierzy tym, którzy sądzą za jego czasów, że mają dogmat.

Wierzy w Boga przewidującego, a to dowód wiary niezbitej, wierzy w Opatrzność. Granicą, gdzie zaczyna się jego sceptycyzm, jest dopiero to wszystko, co podkopał protestantyzm.

Filozofia starożytna rozszerzyła pojęcie Boga, chrześcijanizm również, choć często starał się określać zbyt dokładnie i szczegółowo to, co wymyka się z pod ludzkiego sądu i definicyi. Frycz ma filozoficzny wstręt do antropomorfizmu i dogmatyzmu, takiego, który nie jest wolną myślą, filozofią, religią indywidualną. Reforma nie chciała mieć takich ludzi, jak on, chciała być surową, określoną, nietolerancką, wrogą sceptycyzmowi starożytnemu. A doczekała się prawie deisty, racyonalisty, agnostyka, którego lektura pozostawia w końcu wrażenie przygnębiające. Nie wiadomo, co sądzić o jego wierze i pojęciach, tak one mętne w końcu, takie chwiejne i mgliste. Jego łódź płynąca po burzliwem morzu zabrnęła w takie skały, że oko nie potrafi jej tam wyśledzić, nie wie, dokąd podążyła, gdzie stanęła. Zdaje się, że się wyrzekła w końcu subtelizowania i rozważania, bo tem kończy się ostatni traktat do Uchańskiego, kończy się pogardą wiedzy i przekonaniem, że wiedza prowadzi do niewiadomości i prostoty pierwotnej. Ten człowiek nie spędził zresztą całego życia wśród książek. On dużo podróżował, wiele widział, często rozmawiał, miał zmysł spostrzegawczy, widoczny w jego odpowiedzi Orzechowskiemu, stykał się z naturą i pracował na roli, ale nie miał pewności, decyzyi, śmiałości twierdzenia czegokolwiek. Gromadził trzydzieści cztery argumentów na jeden dowód, a potem opuszczał ręce i myślał o nowych. W ogólności ten wiek był brutalny, zaczepny, gwałtowny; Frycz zaś szanuje wszelkie opinie, zachowuje miarę w polemice, chce być sprawiedliwym i dobrym, a nie wierzy, by frazes i gwałt Orzechowskiego miał za sobą słuszność. Czy znajdzie się wielu podobnych w obozie protestanckim? Nie było ich wtedy wielu i u katolików. Łaski zakrawa czasem na pedanta, on na człowieka z sercem i otwartego do zbytku, a miękkiego, umiarkowanego, toleranckiego. Pozostaje w cieniu, nie wysuwa się na plan pierwszy, nie ma ambicyi zostania wodzem wyznania, co przy jego wiedzy udałoby mu się pewnie i, jeżeli Łaski zakrawał na kosmopolitę religijnego, w mieszczaninie Fryczu czujemy ciepłą miłość ojczyzny, dbałość o jej przyszłość, strach przed skutkami nieustannego rozłamu, które stawiają go wysoko wśród teologów obozu, obok Łaskiego i może wyżej jeszcze.

Co działo się tymczasem w samym Pińczowie, który został

bez wodza i z rozstrojem w łonie w obec zbliżających się niebezpieczeństw? Pozornie wszystko odbywało się normalnie, choć Zacyusz, przybywający z Litwy dla nawiązania stosunków z małopolskim zborem, prosi o pomoc przeciw herezyi szerzącej się wśród litewskich ministrów z anabaptystą Czechowiczem na czele. Postąpiła natomiast sprawa przekładu biblii, której koszta za pośrednictwem Trzecieskiego opłacił Radziwiłł i przyspieszył ukończenie całości; co się tyczy Piotra z Goniądza, postanowiono wykluczyć go ze zboru i zawrzeć sojusz z Litwinami. Ale za jednym heretykiem szli inni, jak Orsatius przyznający się do stankaryanizmu, Wawrzyniec z Przasnysza gorszący swymi obyczajami, Marcin Lubelczyk, jak się okazało z badania, aryanin. Na czoło zbora wysunął się oczywiście Lismanin, obecny z Blandratą na synodzie książskim z r. 1560, najbezniejszym z dotychczasowych i najburzliwszym. Wytoczono na stół herezyę Stankarową, którą potępił luter Gliczner, wybuchł spór między ministrami a szlachtą, pomawiającą pierwszych o chęć panowania, podzielono kraj na obwody i przyjęto posłów Radziwiłłowskich Blandratę i Falconiusa, którzy do jedności przystąpili i w sprawie biblii prosili o pośpiech. Nie brakło listów od Kalwina i Bullingera, oraz przedstawicieli Braci Czeskich; uczestniczyli w synodzie lutrzy i wysłańcy zborów podolskich. Ponowiono myśl założenia skarbu zbiorowego; stanowisko szlachty w zborze umocniono tylko i dano jej moc nadzorowania ministrów. Okazało się, że Lismanin jest w biedzie, na którą zaradzić miała składka. Blandratę obdarzono tytułem presbitera. Zgoda nie trwała jednak długo, bo już następnego roku wystąpili ministrowie polscy przeciw obcym i nieznanym z religijnych pojęć żywiołom, jak Lismanin, wywyższający się nad innych, również przeciw zbytniej ingerencyi świeckich w sprawy duchowne; natomiast wielkopolska szlachta, hołdująca doktrynie Braci Czeskich, okazała chęć unii i potępiła praktyki małopolskich heretyków. Określono artykułami potrzebę jedności i karności, wykluczono ze zboru za wpływem Genewy ponownie Stankara; nowym dyssonansem był jednak list Radziwiłła, broniący Blandratę przed zarzutami Kalwina i poparty na synodzie pińczowskim przez samego Blandratę, który zapierał się zręcznie sympatyi dla herezyi Serweta i chęci burzenia miłej zgody. Uwierzono mu i dozwolono dalej z Lismaninem przewodzić zborowi; w Krakowie jednak Paweł szerzył już poglądy aryańskie i musiał ustąpić Silviusowi, pożądanemu na ministra podobno przez Tarnow-

skiego. Była to pewnie robota Lismanina, od którego zażądano jego nauki dla posłania jej Genewie i zborom polskim. Znów Bonar oskarżał ministrów o dążności przeciwne szlachcie. Lismaninowi pozostawiono mimo podejrzeń jego stanowisko i opatrzono go odpowiednio. Na rozległość kalwinizm rozpostarł się teraz wszędzie, gdzie dawniej wiedziano o nim tylko ze słuchu; w istocie tracił dnia każdego na jedności i sile. Zbyt wiele obcych pierwiastków psuło nie tylko doktrynę, ale i stawiało, jak Blandrata, żywioł świecki przeciw duchownemu. Organizacyi i zmysłowi porządku ministrów przeciwstawiała szlachta swój egoizm, indywidualizm, anarchizm, rozkładający zwolna wszystko. Ofiarnością na cele wyznania nie odznaczali się małopolscy patronowie; tylko na Litwie, gdzie utrzymywała wszystko potężna dłoń Radziwiłła, działo się inaczej i jego pieniądze popierały też takie przedsięwzięcia, jak przekład biblii brzeskiej. Na pozór małopolski kalwinizm złączony z litewskim stał u szczytu rozwoju, w istocie chylił się do upadku w swych głowach i członkach.

Najpoważniejszym owocem tych lat była owa biblia, której literackim redaktorem był niewątpliwie Lubelczyk, tłumaczami Starego Testamentu z hebrajskiego tekstu, Nowego z greckiego: Trzecieski, Thenaudus, Statorius. Udział innych, jak przypuszcza ks. Zwolski, jest więcej niż illuzoryczny i całość musi być uważaną za wynik pracy dwóch Polaków i dwóch Francuzów, którzy posiłkowali się głośną biblią humanisty Fèvre d' Etaples i wydaniem Nowego Testamentu Erazma. Humanizm przysłużył się tym razem kalwinizmowi, humanizm najlepszego gatunku i paryskiego pochodzenia; wspaniała strona typograficzna była chwałą brzeskich pras Krakowianina Wojewódki[1]. Ogromna suma na jej wydanie nie poszła w ten sposób na marne[2]). Orzeł Radziwiłłowski na karcie tytułowej stwierdzał, pod czyjemi skrzydłami rosła literatura kalwińska; samą biblię porównywał, jak się zdaje, Trzecieski, do trąb jerychońskich, które

Trąbią na wszytki ludzi świata słowieńskiego
Aby się chętniej spieszyli do słowa Bożego.

[1]) *Biblia święta to jest księgi Starego i Nowego Zakonu* właśnie z żydowskiego, greckiego i łacińskiego nowo na polski język z pilnością i wiernie wyłożone. 1563.

[2]) *De bibliis polonicis* quae usquam ad initium saeculi XVI in lucem edita sunt. Commentatio biblica critica a Stephano Zwolski. Posnaniae 1904 str. 101.

Sam Radziwiłł dowodził w przedmowie królowi, że za przejrzeniem Boga panuje i Jego na ziemi jest zastępcą; więc za przyzwoleniem zborów „wedle szczyrego słowa rozmnożonych“ przełożoną biblię do libraryi królewskiej oddaje w nadziei, że pobudzi króla do stania się nowym Dawidem i porzucenia Rzymu i „kubka tej maszkary Babilońskiej“. W dalszym ciągu zapewne Lubelczyk tłumaczył pożytek słowa Bożego, zwracał uwagę na komentarz do objaśnienia trudnych rzeczy i wyrażał nadzieje, że osobliwie pilni, a pobożni czytelnicy „za ty przydatki i wykłady francuskiej bibliej powinni będą, z których tu znieśliśmy je do ksiąg naszych i wiele innych, które nam przy tej pracy w trudnych, a ciężkich miejscach ku nie małej pomocy były“. Następuje opisanie Pisma św. i różne napomnienia i zachęta, by brać przykład z zamiłowania Żydów do studyów biblijnych, nie wykluczających starożytnych, jak Plato, Arystoteles, Cicero, Seneka, którzy o cnotliwem życiu pisali i dlatego Polacy „osobliwe obostrzenie rozumu i wielki pożytek z nich brać mogą i jako poczciwie tu na świecie żyć mają“. To myśl Budégo i Genewy, to myśl Statoriusa, który natchnął nią swych polskich współpracowników i był nią łącznikiem w duchu i za przykładem Erazma między humanizmem, objaśniającym Pismo św. jak Platona lub Justynjana a studyami biblijnymi Pińczowa. Zastosował tu swą wiedzę i wyszkolenie, pociągnął towarzyszy, poza którymi mało było w obozie równych kulturą i erudycyą. Nie mnie wchodzić w filologiczną i teologiczną ścisłość przekładu; aryanie zarzucali mu zbytnie pretensye literackie i nic dziwnego, skoro figurujący wśród ministrów na synodzie ksiąskim Trzecieski, był poetą i wirtuozem słowa, podobnież, choć w mniejszym stopniu, Lubelczyk. A język? Przypomina Reja nieustannie, bo też Lubelczyk nauczył się pisać po polsku od pana nagłowskiego i przyswoił sobie jego słownik i zwroty. Polszczyzna biblii jest czystą, obfitą, swojską, bez ogólnikowości Kromera lub wyborowości Górnickiego. Wyszła z pod pióra Polaka czystej wody, który przestawał jednak z ludźmi o znacznem wykształceniu artystycznem; zdobi ją pewna wybredność obca Rejowi, która stara się oddać myśl oryginalną, ale i dba o okrągłość i powab frazesu. Wpływ tego języka biblii był oczywiście ogromny w całej kalwińskiej literaturze. Duch biblijny stąd szedł; ideały biblijne tu czerpane, porównania i styl przenosiły się do mów ówczesnych polityków. Bronił ten język od przewagi łacińskich konstrukcyi, od naśladowania czeszczyzny, ka-

zał pisać dobitnie i żywo, wyraziście i po prostu. Nie dziwnego tedy, że humaniści nawet, w których dusza polska i przywiązanie do ziemi i jej gwary nie zamarły, unosili się nad tym językiem, dziełem prawie jednego człowieka. Ten język olśniewa, pociąga, wywoływa uśmiech błogości i łzę rozczulenia. Jędrność Żarnowczyka, wyrazistość i swojskość innych kaznodziejów, to zasługa tego **języka, którym przekładana biblia, to zasługa Rejowa.**

Ale jeżeli ten ostatni ma tu znaczenie wyjątkowe, nie brakło i wśród ministrów oczywiście zdolnych i nie pozbawionych daru słowa zwłaszcza w polemice, nie przebierającej w wyrazach, a przynoszącej więcej hałasu niż pożytku. Wyrodziła ona roje krzykaczów i demagogów łowiących ryby w ogólnym zamęcie i rozprzężeniu. Za takiego krzykacza i pamfleciste uważać należy Krowickiego, który ożeniony w r. 1550 przez podobnego do siebie, ale przebieglejszego i mniej stanowczego Orzechowskiego, poszedł znacznie dalej, niż jego szlachecki patron i skończył na aryanizmie. W Pińczowie zajmował stanowisko wydatne i patetycznie wzywał króla i szlachtę do przyjęcia nowej wiary, nie szczędząc obelg duchownym, z których sam wyszedł i nie wahając się przytaczać najbrudniejszych szczegółów dla zniesławienia nienawistnej sobie warstwy. Na pisemko o charakterze wybitnie brutalnym i pełne zaciekłości, nieco grubego tonu, odpowiedział krótko jeszcze biskup Zebrzydowski w r. 1556 [1], wzywając króla, by nie opuszczał wiary przodków, gdyż to „jedna niedobre mnimanie i sławę Waszej Królewskiej Mości u świata w jedności krześciańskiej będącego". Wyśmiewał słusznie różność wiar w sektach protestanckich, twierdził, że na urząd, a nie na obyczaje kleru patrzeć trzeba, wskazywał na przykład senatorów i króla, jako „mocno wiarę świętą raz przyjętą i świątości trzyma i zachowywa". Zapomniał widocznie w oburzeniu, że sam bywał niegdyś u Lismanina i o nowinkach rozprawiał; odpowiedź słabą stylowo, a najeżoną cytatami łacińskimi i makaronizmami odpierał znów Krowicki *Apologią wietszą* z r. 1560, w której znać już wpływy stankaryanizmu. Lubowali się w niej kalwini polscy i litewscy, wydając ponownie i mnożąc zarzuty w niej zawarte. Wysoko podnosił tu Krowicki prostotę swej doktryny, chełpił się, że katolikom ściany, a sobie grunt Pisma św.

---

[1] *Krótka odpowiedź* przez Andrzeja biskupa krakowskiego na artykuły obłędliwe M. Krowickiego. 1556 fol. A_3. C_1.

zostawił, rozprawiał o pokorze Chrystusa i Jego zwolennikach, o papieżu i przepowiedniach o nim, o świętości wieczerzy Pańskiej, o czarach, święceniach i obrazach, o hierarchii świeckiej i zakonnej, o świętych i kulcie krzyża. Cytował gęsto Pismo św., Ojców Kościoła, historyków, poetów i piorunował na duchownych, że wolą się w „szkortacyi ponurzyć niż w czystości małżeńskiej żyć". Nie rzadko znajdzie się w tej zajadłej polemice ciekawy szczegół do charakterystyki czasu, na ogół pozostawia apologia wrażenie czegoś bardzo mętnego i przesyconego żółcią i jadem. Nie ma tu właściwie wyjaśnienia dogmatów kalwińskich, o które pokusił się Rej, jest niemiłosierne nicowanie i obrzucanie błotem wszystkiego. Nie wynagradzają tych braków uwagi moralne, barwne obrazki rodzajowe, powaga nastroju; nienawiść przepełnia każdą stronę i wyraża się w tonie prawie karczemnym. Nie da się zaprzeczyć, że styl ten ma pewną gwałtowność i swadę, ale prostacką, krzykliwą, popędliwą, bez miary i głębi [1]. To też, wydawszy jeszcze jeden pamflet tego rodzaju, zamilkł Krowicki, gdyż nie było w nim ani poważnego nastroju Reja, ani erudycyi prawdziwej i mogącej być źródłem nowych dzieł i traktatów.

Podobnie zapalczywymi i namiętnymi temperamentami byli Wawrzyniec z Przasnysza, Prażmowski, Paweł, porzucający, jak Krowicki, suknię katolickiego duchownego i zbiegający do Pińczowa i na Litwę. Pierwszy opuścił dwór królewski wraz z Koźmińczykiem i udał się na Litwę, skąd przybył na synod wodzisławski w r. 1558 i pińczowski w r. 1559. Jeszcze w r. 1549 otrzymał list od Łaskiego, który wzywał go, by zepsutego dworu nie opuszczał i tylko występki ganił; ministrował następnie na Podlasiu, ale ściągnąwszy na siebie naganę nabożnego Zaciusa, stracił na znaczeniu w zborze. Nie brakło go i na tłumnym synodzie ksiąskim. Jego *Nauka o prawdziwej i o fałszywej pokucie* z r. 1559, dedykowana Radziwiłłowi, wysławia najważniejszego patrona kalwinizmu, cieszącego się zaufaniem królewskiem i dokonywającego więcej niż Jagiełło, który sukniami i kożuchami jednał, gdy on wiarą i przykładem buduje zbór cały. Opieka nad wyznaniem należy jednak do króla, co powtarzało wtedy wielu kalwinów, do niej

[1] *Apologia większa* to jest obrona nauki prawdziwej, a wiary starodawnej krześciańskiej, której uczyli pierwszy Krystus Syn Boży i apostołowie święci. Napisana niegdy przez Marcina Krowickiego sługę kościoła Pana Jezu Krysta ukrzyżowanego. A teraz znowu drukowana. W Wilnie 1594.

zachęca ostatniego Jagiellona także dawny kaznodzieja. Tłumaczy następnie zasady pokuty, która polega na odrodzeniu przez wiarę; pochodzi ono od Boga i obejmuje wiarę i umartwienie. Nie obeszło się oczywiście bez wycieczek przeciw papiestwu i hierarchii, nauce o czyścu, pośrednictwu świętych; lepsze są natomiast uwagi o modlitwie. Wszystko razem wskazuje, że nie był minister podlaski szermierzem słowa; jednem pismem wyczerpał się do szczętu i powtarzał tylko to, co Krowicki wyraził z daleko większą uszczypliwością i obfitością wyrażeń. Bardziej oddalonym od Pińczowa i odosobnionym był Prażmowski, ministrujący na Kujawach, pod protekcyą kasztelana Leszczyńskiego, do r. 1592. Okazywał niemałą ruchliwość teologiczną, nie przybywał jednak na synody, choć jednoczył się z nimi nastrojem.

Tłumaczył jeden z traktatów Bucera, marzył o zgodzie religijnej, bronił małżeństwa księży w *Rozmowie Jezuitów poznańskich* z r. 1581, gdzie imponował uczonością i z dumą prawił o swojem wyznaniu. Zwalczał też prymat papieski i bronił obozu przed zarzutem niezgody i rozłamu na sekty. Najobszerniej wyłożył swe zasady w *De Dominio Petri et Romani Pontificis* z r. 1585. Wyrzucał tu Jezuitom, że w ich gronie przebywa mnóstwo obcokrajowców obojętnych dla języka polskiego, sławił Kalwina i de Bèze za ich pobożność i naukę, przedstawiał warunki zgody i pojednania To samo wyraził w innem piśmie polskiem, chwaląc ród Górków za opiekę nad zborem [1]. Włoskie wykręty nie pomogą nic i dawno odparli je silniejsi, niż on, teologowie genewscy, do których Prażmowski „acz lichy i nierówny onym zacnym ludziom językiem tym polskim dla pospolitego człowieka“ swe uwagi dorzucił. Kwestye tu jednak omawiane podnosili Rej i Krowicki; charakterystyczną jest tylko chęć zgody i jedności, choć w dalszym ciągu ton Krowickiego występuje wyraźnie. Kościół, to rzesza ludowa uświęcona słowem Bożem; co się tyczy dogmatów, są one pojęte ściśle w duchu genewskim. Silny i wymowny język dowodzi, że Prażmowski nie strawił życia jedynie nad łacińskimi traktatami; są i szczegóły drastyczne, opowiedziane bez dosadności Krowickiego, zbyt zwięźle, i bez lubowania się w drobiazgach.

---

[1] *O Kościele Bożym i o znakach jego, a zwłaszcza o zwirzchności Kościelnej albo o sługach Kościoła Bożego,* gdzie też i o mocy albo zwierzchności Kościoła tego rzymskiego nauka z odpowiedzią na Disputacią Jezuitów poznańskich wydaną Octob. 4 Roku 1584. Drukowano w Królewcu u Jerzego Osterberga 1585.

Długo utrzymywał się na powierzchni, nim przyjął aryanizm, Grzegorz Paweł. Ministrował w zborze pełsznickim i krakowskim, nie ustępując w zaciekłości i ostrości tonu Krowickiemu. Ruchliwy i czynny nie opuszczał żadnego z synodów; zaznajomiwszy się zapewne na synodzie secemińskim z Piotrem z Goniędza, potem z Blandratą, poszedł dalej niż oni. Ale w r. 1560 wyrażał jeszcze swój podziw dla Kalwina i donosił mu o swych studyach nad greczyzną w Królewcu, po których przystąpił do czytania reformatora[1]). Wypędzony z Poznania za poglądy dalekie od ortodoksyi, udał się do Melanchtona. Pisma Kalwina najwięcej mu jednak trafiały do przekonania i gdy wrócił do kraju, oświadczał reformatorowi, że cały do niego należy. W całym kraju modlą się za jego zdrowie i czekają, rychło odeprze bluźnierstwo Stankara, zbliżającego się teraz do katolików. Jego doktrynę przejął Frycz podejrzany o aryanizm, więc szlachta i patronowie krakowskiego zboru Decyusza czekają z Genewy obrony. W dwa lata później błagał Paweł o pomoc Bullingera i wskazywał na zamęt pojęć wśród ministrów. Napływający do stolicy włoscy aryanie wpłynęli i na niego, jak donosi wnet Kalwinowi Silvius, ale długo jeszcze chwiał się i odwoływał o pomoc do Zurychu, wskazując na grozę położenia. Może udawał już wierność Szwajcarom, gdyż w istocie nie wierzył już w żadną teologię i podkopywał fundamenty wiary zgodnie z słynnym epigramatem o dachu i murach rozebranych przez Lutra i Kalwina, a podwalinach przez Socina[2]). Poetyzował nawet na ten temat po łacinie i po polsku wcale chropawo i, jak świadczy Bock, miał też wydać do tekstu odpowiednie rysunki[3]). Gdy wystąpił wreszcie z poglądami antytrynitarskimi w Pińczowie, odparł go Kalwin krótkiem napomnieniem wyjaśniającem Polakom istotę Trójcy św. i potępiającem Pawła, który nie pozostał dłużnym w odpowiedzi. Polemiką swą pociągał obcą dotąd prawie aryanizmowi szlachtę, czego dowodzi odpowiedź Genewie Kazanowskiego.

Rzucał teraz nieustannie listami i pisemkami, to do teologów szwajcarskich, to znów do wybitniejszych zwolenników nowej wiary, w obec której kalwińska za starą uchodzić zaczęła, a na Litwie

---

1) *Corpus Reformatorum.* Tomus XVIII. 1878, str. 209—211.

2) *Russland, Polen und Livland bis ins 17 Jahrhundert.* Von Dr. Ch. Schiemann. Berlin 1887. str. 325.

3) *F. S. Bock Historia Antitrinitariorum maxime Socinianorum.* Tomi primi pars secunda. Regiomonti et Lipsiae str. 627.

pisemka jego znachodziły żywszy może odgłos niż w stronach krakowskich. Opuszczały obóz pińczowski najlepsze siły, zakotłowało na synodach litewskich, gdzie Zacyusz swem wyznaniem wiary, raz pierwszy określającem ściśle zasady kalwinizmu w r. 1559, napróżno Piotrowi z Goniędza i Pawłowi się opierał. Na zjeździe w Krakowie, a następnie na synodzie pińczowskim w r. 1563, odegrał się pierwszy akt tragedyi rozlamu, której bohaterami Paweł i jego kalwiński antagonista Sarnicki. Jeszcze w Krakowie, gdy Paweł o Trójcy św. w zborze kazał, miał piorun gałkę z wieży na ziemię zrzucić, co tłumaczono pomyślnie dla kaznodziei; piorunem było też jego i innych wystąpienie dla Genewy. Zadrżały mury budowy wznoszonej kosztem najpiękniejszych intelligencyi wieku, zdumienie ogarnęło reformatora, który stargany walkami i pracą, chylił się również za Łaskim do grobu. Walka wszczynała się za późno na jego słabnące siły, zwracała przeciw niemu, który pozwolił myśleć swobodnie o religii i zbierał teraz owoce swego krytycyzmu. Trzeba było im wykazać, że są heretykami, powołać się na teksty, stanowiące podstawę wiary wspólną z Rzymem. Duch Serveta odradzał się w Polsce, gdyż Paweł tłumaczył jego dzieło i dorzucał materyału do tlejących tu i ówdzie po kraju, a dotąd utajonych teoryi niemieckich anabaptystów. Najróżnorodniejsze prądy porywały Pińczów w wir religijnego i społecznego radykalizmu; ochinizm, idee Serveta, stankaryanizm wytwarzały chaos nie do opisania i pojęcia. Należało wystąpić Kalwinowi i jego uszczuplonym zwolennikom z całą gwałtownością; podobnie ostro odezwał się Paweł i poczęły się wzajemne wyścigi we wzajemnych obelgach, gorączkowe poszukiwania tekstów zbijających zdanie przeciwnika. Genewa odrzucała tradycyę, ale nie zupełnie, skoro przyjmowała naczelne dogmaty katolicyzmu wysnute z Pisma św., a swą walką przeciw katolicyzmowi i tradycyi wzbudzała sama ruch opierający się również na podstawie służącej Reformie.

Wpadała we własną sieć zbyt ciężką i gęstą dla Pawła, zbyt scholastyczną i teologiczną, a więc obcą rozumowi prostaków, których wychwalał Rej i Krowicki. Wszak poeci, jak Rej lub Wolan, głosili krucyatę przeciw zbytniej uczoności, Krowicki nazywał każdego człowieka kłamcą. Paweł, to tylko etap tego dążenia do pierwotnej doktryny, do negacyi wszelkiego ludzkiego tłumaczenia, rozumowania, subtelizowania, które zastąpić może czysty tekst, wolny od objaśnień i komentarzy. Był ten ruch jakby skazywaniem się samo-

wolnem na bezpłodność piśmienniczą, był też nie ostatnią krańcowością powstającego obozu. *Krótkie wypisanie sprawy* z r. 1564 jest sprawozdaniem z rozmowy krakowskiej i pińczowskiej odbytej roku ubiegłego i wyszło już z pod pras nieświeskich. Chytrze, wedle Pawła, broi szatan na świecie i każe ludziom rozumy swe prawdą nazywać. Taką prawdą są rewelacye Sarnickiego, którym apostata kalwinizmu przeciwstawia własne. Przyjmuje tylko Boga Ojca, którego Chrystus jest obrazem jedynie; argumenty przeciwnika nazywa próżną dyalektyką, zaczerpniętą od Kalwina, do którego nawet wierszem w tej sprawie się odnosił. A choć Sarnicki za Rejem powtarza, że nie trzeba gmerać w tej tajemnicy, to „cóż jaśniejszego ku okazaniu tego, iż ci trzej są trzej, a nie są jeden trojaki, gdyż i sprawa i miejsce objawienia świadczą jaśnie: Bóg Ojciec z nieba wołał nie o sobie, ale o Synu swym?" Wszystkiego dokonał sam przez Syna, Sarnicki tedy dla rozgłosu tylko dokonał rozdwojenia i osądził Pawła za aryanina, zapominając, że Bóg swe tajemnice maluczkim objawił. W liście do zbiorów szwajcarskich oskarżył nawet przeciwnika, że skłania się do luteranizmu i katolicyzmu, że ministrom pińczowskim tylko o urzędy chodzi, że gardzą prostotą apostolską, a wprowadzają trydeizm, że Sarnicki, zostawszy doktorem padewskim, w dumę urósł i za włoskimi obrządkami tęskni. Wtórował mu Stankar występujący znów ze swą tezą, że „tylko człowiek Krystus jest pośrzednikiem do Boga w Trójcy jedynego" i nazywając Kalwina poganinem i aryaninem [1]. Ale i teorye ministra dubieckiego, któremu u Stadnickiego sekundował teraz rektor dubieckiej szkoły i niegdyś kalwin Orsatius, zwał Paweł sofizmatami, które szatan wyzionął, a Bóg „jaśnie pokazał w Stankarze i braciej jego".

Nadchodziły czasy, w których trudno było zoryentować się wprost wśród odcieni religijnych, czasy przejmujące strachem najzapaleńszych. Wszak Pińczów stał właśnie wysoko kulturą humanistyczną, wznosił się znajomością teologii i umiejętnością rozwiązywania jej zagadnień, pysznił zasługą stworzenia piśmiennictwa narodowego, a Frycz spoglądał z góry na tłum nieuków i prostaków. Teraz, nim wytworzył odrębne życie i zaznaczył się potężniej w umysłowości przez szkołę, powstawała doktryna waląca wszystko. Na przekór Pińczowowi, rządzonemu przez Sarnickiego

[1] *List doktora Stankara do zboru*, który Sarnicki rządzi, fol. C i następne, bez m. i r.

w porozumieniu z Genewą, ogłaszał Paweł swój *Antyhymn wzgardzonych sług Chrystusa* z r. 1568, protestujący przeciw plotkom i baśniom pogańskim Genewy:

Zmyśloną z ludzkich głów filozofią
Śmiałeś pomieszać tu z Ewangelią
Toć znaczna śmiałość kto z rozumu swego
Przyda co więcej do słowa Bożego.
Niegdyś się wiernym o tym ani śniło
Bluźnierstwie coby Krysta Pana lżyło
Gdyż oni z jego usty się zgadzają
Na jego świętej prawdzie przestawają.

Szatan przybiera postać anioła światłości, ale prostota odkrywa wykręty rozumu i potwarz spadnie z oblicza prześladowanych. Jest tu już sympatya dla anabaptystów, których zasady wchłonął w siebie aryanizm litewski, a stwierdza ją *Okazanie i zborzenie wszelkich wiar* z tegoż roku, powtarzające dawne poglądy zbijane przez Genewę. Fantazye, mówi teolog aryański, rosły dotąd po głowach i dopiero od Pawła

Tu się pewnie nauczysz ze słowa Bożego
Jako po prostu wierzyć masz w Boga jednego
I Krystusa, którego on nam z łaski swej dał
Aby weń każdy wierząc tak żywot wieczny miał.

Swit to poezyi aryańskiej, po którym następują gołe teksty biblijne zebrane w wielkiej liczbie dla udowodnienia doktryny. Wszystko służy do stwierdzenia, że „tak ten, a nie inszy jest on nalepszy Bóg Ociec i głowa Pana naszego Jezusa Chrystusa błogosławionego i świętego onego człowieka z ducha świętego poczętego, a z Mariej za czas Augusta cesarza narodzonego, który był przed założeniem świata przejrzany“. Wszystko jest zresztą krętactwem i subtelizowaniem. Polemika teologiczna rozerwała ostatecznie kalwinizm na dwie połowy, a Raków stanąć miał wkrótce wrogo przeciw Pińczowowi opustoszałemu i rozbitemu. Ogarnia ta polemika literaturę, opanowuje ludzi, wyradza się w zaprzeczenie wszelkiego rozumowania i gdy Piotr z Goniędza podkreślał tylko niższość bóstwa Syna, Paweł widzi w Synu człowieka aż do zmartwychwstania, inni pójdą dalej i wywołają gwałtowną reakcyę przeciw nowemu obozowi, której odbiciem edykt parczowski i dążenie króla do załagodzenia sporu, króla interesującego się ruchem, skoro z Socinem o tej kwestyi rozprawiał i swego sekretarza Frycza do pisania zachęcał. Co myślał o tem, zgadnąć trudno, a tymczasem Paweł

stał na razie na czele ruchu, choć nie dbał o styl i polszczyzny używał rubasznej, niedbałej, rzadko wznioślejszej nastrojem i wymownej, przepojonej sarkazmem i oburzeniem, prawdziwie polemicznej i bez pretensyi literackich.

Jego przeciwnik Kalwin szukał potwierdzenia swej doktryny w pierwszych wiekach chrześcijaństwa; Paweł zaprzeczał jej i nikt więcej pewnie od Kalwina nie ucierpiał teraz na widok rozpadania się w gruzy części gmachu, który zamykał w sobie odłamy kilku narodów. Czemże byli ci buntownicy w obec jego erudycyi i talentu administratora, teologa, dyplomaty, stylisty? Wielu z nich nie miało wcale studyów, inni pochodzili wprost od niego i bliscy mu byli nie tylko pojęciami i poziomem, ale i sercem. Okazywał go wprawdzie mało, gdyż w człowieku tym przeważał myśliciel, mąż stanu, zdobywca, ale do Socina i wielu innych zwracał się przecież z akcentem przyjaźni. Nie było w Polsce człowieka, któryby, z wyjątkiem stojącego na uboczu Frycza, nawet dorównał Łaskiemu; stankaryanizm i pokrewne mu prądy musiał odpierać człowiek nie znający języka kraju, do którego przemawiał i oddzielony od niego przestrzenią, która nie była bez znaczenia. Stankara bronił zaś Stadnicki, jeden z tych, na których Kalwin opierał swe rachuby. I Lismanin zawodził zaufanie, o czem ostrzegał Genewę jeszcze Łaski. Blandrata oburzał wprost swem postępowaniem, którego bronił, rzecz nieoczekiwana, Radziwiłł w obec zboru i mimo listu, przesłanego kiedyś za pośrednictwem wracającego z nad Lemanu Czechowicza. Zachęcano Kalwina do zgody z odszczepieńcem, straszono zgorszeniem króla, który nie zaniedba powziąć złego wyobrażenia o Pińczowie; nawet ministrowie wileńscy bronili utajonego aryanina. Jedynie szlachcic Sarnicki, minister domowy Bonara i zjawiający się raz pierwszy na synodzie secemińskim, przeczuwał niebezpieczeństwo. Podejrzywał szczerość Blandraty, już w r. 1561 przypuszczał, że sympatyzuje z ideami Gentila, który z innym antytrynitaryuszem Alciatem u Oleśnickiego w Pińczowie gościł. Kalwinowi zwierzał się z wszystkiego, miał zastąpić odtąd Łaskiego i stanowił niejako wyjątek w swem przywiązaniu do doktryny i jej twórcy. I łagodny Bullinger nie chciał drażnić upartego Radziwiłła i ostrożnie wyjaśniał mu, że Blandrata już w Zurychu zwalczał Kalwina i tylko udawał prawomyślność, a w istocie czerpał swe poglądy od Serveta i Gentila; równocześnie ostrzegał Pińczów przed włoskimi ministrami, Stankara i Li-

smanina uważał za straconych niepowrotnie. Tem wyraźniej uwidoczniała się ortodoksyjność Sarnickiego, którego Kalwin chwali za roztropność tak odmienną od włoskiej przewrotności; co się tyczy Crucigera, zachęcał go do ścisłej łączności z Genewą, a naiwnym ministrom pińczowskim tłumaczył, że nie można zbyt daleko posuwać miłości bliźniego i popierać zgorszenia. Polacy lubią podziwiać nawet szatana spadłego z nieba, a przecież nawet twarz Blandraty straszliwego potwora zwiastuje, który jeszcze w Genewie herezyą trącił, z kazań uciekał, a teraz jad swój po Polsce rozlewa. I Lismaninowi oświadczał, że Blandrata jest chytrym lisem i wściekłym psem, a Radziwiłłowi gorzko wypominał, że z tak przewrotnym człowiekiem obcował i przyjacielem zdrajcę nazywał. Czy wyznanie obejść się w ogóle może bez kaznodziei, czy na złość ludzką nie należy używać wędzidła? Ministrów i szkół Polakom trzeba, by młodzież w pobożności i w dobrych naukach chować, a złe wyplenić do szczętu.

Indywidualizmowi religijnemu polskiemu przeciwdziałać było jednak późno. Środki, których można było użyć w Genewie, tu były bez znaczenia, gdyż wolność była na ustach wszystkich; gdy zrazu lekceważono powagi katolickie, z kolei przystąpiono do krytyki protestanckich. Zbór traktował w ogóle sprawę pobłażliwie i wypierał się aryanizmu, by niebawem haniebnie zdradzić Genewę. I Blandrata podpisał akt synodu krakowskiego z r. 1562, a Lismanin wyrażał się nieprzyjaźnie o Blandracie, nazywając jednak Sarnickiego ambitnym i zawistnym. Pieszczą tu Blandratę, pisał do Zurychu, obiecują mu miejsce na siedmiogrodzkim dworze, więc lepiej się pojednać, gdyż inni, jak Lubelczyk, są głupsi od niego. Nie pomogły te przedstawienia i usiłowania pokrycia zgorszenia, gdyż Kalwin od zasady nie odstąpił i w kompromis się nie wdawał. W Stankarze widział tylko podrażnioną ambicyę, którą należałoby ukrócić jak Servetową. Ale wieści nadchodziły jedne groźniejsze od drugich. Całe gniazdo antytrynitaryuszów ściągnął Lismanin do Krakowa, choć z jałmużny zboru się utrzymywał, piekielnymi sztukami, wedle słów Sarnickiego, pociągał tłumy, wszystko popsuł i rozbił tak, że wedle relacyi *neque pedes, neque manus, neque caput in hoc mystico corpore Christi agnoscas* [1]). Część przeszła do Stankara, część do Blandraty i Lismanina, reszta prosiła o pomoc Kal-

[1]) *Corpus Reformatorum.* Tomus XIX, str. 562.

winą. Jęk rozpaczy wydzierał się z piersi pozostałego wodza uszczuplonej gromadki, pragnącego chwilami opuścić wszystko i żyć na uboczu. Pod opieką Bonara, zorganizowano na prędce nowy zbór w Balicach i okazało się, że z ministrów bardziej znanych pozostali tylko Silvius, Gilowski, Sarnicki. Wysłano posłów do aryan, by nie przywłaszczali sobie miana zboru małopolskiego i przyjęto wyznanie wiary Łaskiego, co poparli Bonar, Szafraniec, Myszkowski i kilku innych. Najwięcej przyczynił się jednak do rozłamu Paweł, a jego pisemka wzniecały odstępstwa nieustanne. I Kalwin opuszczał już ręce, uważając swą sprawę za straconą, gdyż również z Litwy nadchodziły wieści najgorsze. Nawet Statorius zawiódł i z wrogami kalwinizmu się złączył, nie wyjmując Lutomirskiego, Crucigera, Krowickiego i wielu ministrów litewskich

Genewa wysuwała teraz dla obrony swej sprawy Thretzego, wychowanego pod jej nadzorem, i postanowiła za jego radą wpłynąć na oddanych jej magnatów, by sparaliżować ruch w samym początku. Zwątpienie zapanowało bowiem w duszach, powaga zaś Kalwina była zbyt wielką, by magnaci nie poszli za jego radą. Już niektórzy, jak Górka lub Lubomirski, poskramiali zapędy aryańskie, ale nie mogli naprawić wszystkiego. Na sejmie warszawskim w r. 1563 Sarnicki wystąpił wroli głównego zapaśnika przerzedzonego zboru, ale nie miał już co robić na synodach pińczowskich, gdzie rej wodzili aryanie. Więc z Krakowa, dokąd przybył wygnany z Niedźwiedzia przez swego patrona Stadnickiego, starał się stawić czoło burzy i utrzymać porządek; w sejmowych kazaniach *O uznaniu Pana Boga wszechmogącego*, wydanych w rok później i poświęconych królowi, zaznaczał, że wypowiedział je z porady panów, a też by król nie dał się unieść błędom i „przez ten czas wszystek powszebytnej krześciańskiej wiary pilnie bronić raczył“. A więc dokonał wiele, bo i w Balicach polemizował z Pawłem i u Szafrańca w Rogowie, gdzie dyskusyi przysłuchiwał się Rej i dokonał się ostatecznie akt rozdwojenia i ponownie w Balicach, gdzie obok Pawła wystąpił z nowymi poglądami minister ksiąski Szoman; zgromadził następnie na przekór Pińczowowi synod krakowski i przedstawił mu wyznanie wiary, agitował dalej na sejmie piotrkowskim, a teraz ustnie i pisemnie odpierał zapędy grożące klęską najzupełniejszą. Była to podzięka za edykt parczowski zwrócony przeciw aryanom, podzięka charakterystyczna, bo rzucająca zagadkowe światło na pojęcia religijne króla, w którego „libraryi“ z pewnością więcej książek heretyckich

niż katolickich się znajdowało. Czy bowiem wyrażenia edyktu kładły nacisk na potrzebę obrony katolicyzmu? Mówiły, jak Sarnicki, ogólnikowo o potrzebie przestrzegania Pisma św., które właśnie kalwini głosili podstawą swego wyznania. Obcym i burzycielem wiary był Gentile, agitujący na synodzie pińczowskim, na który Sarnicki nie przybył; jej obrońcą i Polakiem Sarnicki, który tłumaczy obszernie dogmat o Trójcy św., nie wyrażony dosłownie w Piśmie św., ale dający się wywieść z niego. W języku hebrajskim słowa mają inne znaczenie, stąd potrzeba wykładu, w którym nawet aryanie różnią się. „Tu widzicie bracia miła — mówił kaznodzieja z boleścią — jako to źle spuszczać się na swój rozum. Oni sobie znają za grunt silenciej swej to miejsce, gdyż oto maluchną rzeczą i maluchnym wykładem wszytki strzały ich jako o kamień tu stępieją, wszytek ich fundament rozsypie się tu, jako słyszycie tym to wykładem, więc my z nimi mówimy nie o to, żeby syn był jeden z Ojcem ale wcielony, ale o to, jako jest w istności majestatu swego, to jest nie wcielony, a oni głupie o tym, o czym nie jest controversia, pismo nasze przywodzą“.

Dla pokonania przeciwników wezwał Sarnicki, prócz kalwinów, także Braci Czeskich na rozmowę piotrkowską w r. 1565, którą streścił następnie w osobnem piśmie [1]). Zaznacza tu, że w słowiańskim języku objawiła się najpierw religia, za filary swe ma pierwszych magnatów koronnych; ruch cały spowodował pewien duchowny, lecz „sam siebie nie tak dalece w to wdawał, ale persony niejakie włoskiej natiej do tego podszczuwał“. Przytyk do Lismanina, przeciw którego intrygom wojewoda Myszkowski się zwrócił, i polskim Kamillem się okazał. Obie strony podały swe argumenty, w których ze strony aryan podrwiwano z Kalwina i ludzkich komentarzy, zalecano lekturę biblijną i utrzymywano, że ludzkie pisma z sobą są niezgodne, że drogi prostej a szczerej nie w teologach szukać należy, na to „pomnąc, że jako w papiestwie starym Antykristowym zatracenie trwać a im się sprawować i tak też by i na naświętszych a uczonych ludzioch budować znowu zbawienie nam się nie godzi, boby to nic inego nie było jedno zaś znowu papiestwo nowe budować a od Boga jego lud odwodzić“. Kalwini zarzucali przeciwnikom, że od Blandraty wszystko wzięli, że nawet

---

[1]) *Colloquium piotrkowskie*, którą mieli wyznawce prawdziwej wiary starodawnej o Panu Bodze w Trójcy jedynym, a stroną przeciwną w Piotrkowie w Sejm roku przeszłego 1565. W Krakowie 1566.

Lismanin, Ochino, Gribaldo już się cofają, że Lutomirski nawet skłonny jest do zgody. Porozumienie nie doszło przecież do skutku i rozjechano się z urazą. Ze strony kalwinów nie chciano oczywiście uznać słuszności aryan o tyle, że potępiając katolicki wykład Pisma św. jako ludzki, skazywano niezwłocznie na potępienie siebie; aryanie zbyt byli przekonani o słuszności swej tezy, by przyjęli powagę Kalwina, a tem bardziej Sarnickiego. Czy nie należałoby widzieć w rozłamie także gry osobistych ambicyi Lismanina i Sarnickiego, z których żaden nie dorównał Łaskiemu zdolnością i wiedzą? Niewątpliwie odgrywały one swą rolę, ale decydującemi nie były, gdyż sprawy religijne zbyt rozpalały wtedy umysły i osobiste pierwiastki grały w podobnej walce rolę drugorzędną. Włoska wymowa próżna i wielomowna, a pokrywająca wcale wyraźny sceptycyzm i dwuznaczność, olśniewała wielu, choć nie potrafiła porwać tysięcy i skupić pod jednym wodzem i w imię jednej doktryny; brakło jej bowiem określoności i logiki genewskiej, co sprowadzało rozbicie na zborki, chaos wiar i kierunków. Bez wątpienia Lismanin marzył o zastąpieniu Łaskiego, ale sam chwiejny i trawiony wątpliwościami spotkał się z namiętną, gorącą, nieco poplątaną w wątku, ale ostrą i stanowczą swadą Sarnickiego, który stanął u szczytu znaczenia, a przeciwnika zniechęcił i rzucił w cień zapomnienia. Brakło Sarnickiemu samodzielności, ale umiał stosować zręcznie argumenty mistrza; polszczyzną nie wolną od terminów łacińskich, które sobie przyswoił w czasie studyów królewieckich i w podróżach po Europie, nie sadzącą się na styl, ale ciepłą i plastyczną musiał ujmować słuchaczy.

Na większe dzieła nie zdobywał się jakoś, brakło mu może wytrwałości i pilności Rejowej. Teolog i polemista, rzucił się później do historyi, sztuki wojennej, zbierania praw, ale i tu nie zdołał stworzyć nic znaczącego. Chciał może okazać swą wielostronność, polemika dokuczyła mu widocznie i frazes zapanował nad treścią, obfitość słów nad rzeczą, dyletantyzm nad wysiłkiem poważnym i głębokim. Zwykły to objaw wtedy i później. Tymczasem kalwinizm kupił się pod jego skrzydłami w Krakowie, on sam oceniał trafnie przeciwników, określając Lutomirskiego jako człowieka słabej głowy, ale burzliwego temperamentu, Pawła gorącym po mazursku, ale mało myślącym, Lismanina kontynuatorem polityki Bony. Nawet w Genewie zapanował cień otuchy, gdyż Ochino bawiący w Bazylei odprzysięgał się wszelkiego związku z współziom-

kami; upadało sądownictwo duchowne, Paweł zmuszony był chronić się do Rakowa. Niemniej stan obecny z poprzednim mógł wydać się nędznym nawet optymiście; świadectwem Thenaudus, ów pomocnik Statoriusa, który chce wrócić do Francyi, gdyż w Pińczowie spotkał tyle zdań, ile ludzi [1]). Wątpił i Kalwin, czy jego napomnienie odniesie skutek, Polacy wydawali mu się podejrzanymi i nieszczerymi w wierze. Opuszczały go też siły żywotne, słabł i streszczał się w listach, odstępców nazywał grubemi i szalonemi wyobraźniami. Tem bardziej stracił wiarę we włoską szczerość i rozsądek, skoro Lismanin usprawiedliwiał się teraz z Królewca, dokąd schronił się przed skutkami edyktu parczowskiego, że chciał tylko pogodzić zwaśnionych, a został oskarżony przez oszczerców o zdradę. Ochino broniący z kolei wielożeństwa schodził już całkiem na tor podmiotowy i pędzony z Zurychu do Bazylei, potem do Norymbergi poświęcał swe trzydzieści dyalogów Radziwiłłowi. Podawał w nich w wątpliwość wartość szwajcarskich dogmatów i chronił się ostatecznie do Polski, gdzie w Krakowie kazał wśród Włochów, nim go edykt wydany nie za staraniem Commendona i Hozyusza, ale właśnie kalwinów, na Morawy już słabnącego usuwał. Jedyną nadzieję pokładano w Thretzym, który stanął na czele szkoły krakowskiej. Najtrudniej walczyć było też przeciw szlachcie popierającej wbrew magnatom włoskich przybłędów i czytającej chciwie ich pisma. Wreszcie i Radziwiłł błagał o radę Kalwina, przedstawiał rozstrój i obawy o przyszłość, zapytywał o zdanie o dyalogach Ochina, syna oddawał na wychowanie w ręce reformatorów. W Genewie gromadzili się najwierniejsi, jak Łasicki i inni, by za powrotem strzedz czystości doktryny. Poskutkowały przynajmniej częściowo napomnienia i listy do magnatów i obywateli krakowskich, ostatnie słowa umierającego Kalwina wskazywały jeszcze na okropność herezyi i radziły zborowi trzymać się do ostateczności.

Aryanie jednak mniej groźnymi byli dla zboru od zastępu ludzi o wyższem pojęciu swych obowiązków religijnych, organizacyi spójnej i karnej, erudycyi teologicznej i humanistycznej dużej i nie mogącej iść w porównanie z umysłowością i kulturą świeckiego kleru katolickiego. Zwracali oni mało uwagi na podniesienie nauk, dla których zapał stygł nieznacznie i przeradzał się w bezduszny formalizm i grę słów czczą i banalną, ale na reformatorach uczyli się jasności, logiki, prostoty wykładu, który wspie-

[1]) *Corpus Reformatorum.* Tomus XX, str. 69—71.

rała gorąca wiara i gorliwość. Dla młodzieży szlacheckiej mającej sejmikować i sejmować niezbędną była znajomość prawideł retorycznych i metrów łacińskich, którymi pogardzało kaznodziejstwo kalwińskie ograniczające się do komentowania tekstu; nauka retoryki i poetyki odpowiadała tedy bardziej potrzebom szlacheckim, niż greczyzna szkoły pińczowskiej, jej dążenia do obudzenia humanistycznych studyów na jałowej niwie sarmackiej. Społeczeństwem, któremu odpowiadały jezuickie kollegia, owładała dążność do nadania wychowaniu cechy praktycznej, ogólna powierzchowność i płytkość rosnące z latami i widoczne w literaturze. Ale Hozyusz przeciwstawiał rozpadającemu się zborowi nie tylko własną wytrwałość i zręczność w prowadzeniu obrony, ale i otoczył się ludźmi nieskazitelnego charakteru i zdolności w polemizowaniu. Nie można było zarzucić Jezuitom, że chodzi im więcej o dziesięcinę niż o wiarę, na upadające mury Pińczowa wdarli się ludzie nowi i pełni stałości. Ich zadanie było tem łatwiejsze, że potężni patronowie kalwinizmu marli jeden po drugim, że upadały szkoły kalwińskie, a wznosiły się jezuickie od Brunsbergi do Wilna, a stąd po wszystkich ziemiach, gdzie z kazalnic poczęły rozbrzmiewać słowa wymowne i energiczne [1]). Syn Radziwiłła przechodzi już na katolicyzm, w Wilnie Skarga, w Poznaniu Wujek i Wysocki, wystąpią wnet przeciw wszelkim odcieniom różnowierstwa, gdyż trudno było inaczej nazwać teraz zwolenników Reformy, a z biegiem czasu staną dom i kollegium zakonu w Krakowie, owem pierwotnem gnieździe ruchu. Szkoły, dysputy, polemika na pióra, bractwa sprzęgły się dla zwalczania różnowierstwa, fanatyzm zderzył się z fanatyzmem i wyrodził nieskończone żale, grawamina, skargi trwające odtąd bez przerwy i podsycane obustronnie i jednostronnie. Topniejąca szybko liczba kalwinów odebrała ich synodom i szkołom, zwlaszcza w stronach małopolskich, dawniejsze znaczenie, bez tych podpór kaznodziejstwo grzęzło zwolna w ogólnej miernocie, choć nie rzadko jeszcze znajdą się w niem perły natchnienia, treścią i formą przypominające najlepsze ustępy Reja i Żarnowczyka.

Pod potężną opieką Radziwiłłów kwitła jednak jeszcze w następnym wieku szkoła słucka, którą założył synod wileński z r. 1625 [2]).

---

[1]) Ks. St. Załęski: *Jezuici w Polsce*. T. I. Lwów 1900, str. 168, 205 i nast.

[2]) *Zarys dziejów powstania i upadku reformacji w Polsce* hr. Walerjana Krasińskiego Tłumaczenie z angielskiego. Wydał ks. Jul. Bursche pastor warszawski T. II. Cz. I. Warszawa 1904, str. 241—242.

Interesującym jest jej statut. nie znany dawniejszym historykom kalwinizmu. Krasińskiemu, Łukaszewiczowi i innym, a świeżo ogłoszony przez Daltona [1]. Nakazuje on, by rektor i nauczyciele byli wzorem pobożności dla uczniów, by kształcili wychowanków przedewszystkiem w zasadach religii, spełniali razem z nimi obowiązki religijne, czuwali nad ich wykonywaniem, wstrzymywali się od napojów i rozpusty; kandydaci na ministrów mają być chowani w bojaźni Bożej *et artibus instructi*, czyli w teologii ćwiczeni. Katechizm, śpiew, objaśnianie greckiego i łacińskiego tekstu Pisma św., karność i zajmowanie się nawet za szkołą uczniami, pilność, bezinteresowność, nie obciążanie uczniów lekturą, systematyczność, podział na lepszych i na gorszych w klasie, praktyczność nauczania: oto ważniejsze ustępy statutu, w którym mniej już wagi położono na humanistyczne wykształcenie, wymagane niegdyś przez Statoriusa. a głównie i wyłącznie na religijne. Najcharakterystyczniejszą jest notatka, że uczniowie ani w szkole. ani w domu, nie mają mówić po polsku; łacina była więc, podobnie jak w jezuickich kollegiach, wszechwładną i przygotowywała oczywiście niektórych do korzystania następnie z nauki w wyższych zakładach w Królewcu i za granicą, w Holandyi lub w Genewie. Nie wydała jednak ta szkoła ani zbliżonego choćby talentem pedagoga w rodzaju Komeniusza w wielkopolskiem Lesznie, ani choćby takiego zbiorowego dzieła wiedzy i znajomości języka polskiego, jakiem była biblia brzeska. Wiek siedmnasty odczuwał wprawdzie potrzebę nowego przekładu biblii, czego dowodzą uchwały synodów, ale zdobył się tylko na poprawki brzeskiej w wydaniu gdańskiem r. 1632 [2]. Poświęcona obranemu królowi Władysławowi IV, od którego dyssydenci spodziewali się większej ochrony niż dotąd, obejmuje ona przekład tekstu, historyą o męce Pańskiej, psalmy w przekładzie Rybińskiego. Miała zastąpić niedostatki brzeskiej i wyrazić miłość dla króla „jako nie tylko krwie i Korony, ale też cnót Augustowych" następcy, który dla kalwinów przystępnym się okazuje. Autor przedmowy, Krzysztof Radziwiłł, życzył mu tedy, by przewyższył wszystkich swych poprzedników, superintendenci wychwalali znów

[1]) *Miscellaneen zur Geschichte der evangelischen Kirche in Russland* nebst Lasciana neue Folge von D. Hermann Dalton. Berlin 1905. str. 227—231.

[2]) *Biblia Święta to jest Księga Starego i Nowego Przymierza* z Żydowskiego i Greckiego języka na polski pilnie i wiernie przełożona. Cum Gratia et Privilegio S. K. M. We Gdańsku w Drukarni A. Hünefelda, A. 1632.

przodka swego patrona i przyjaciela Kalwina, który do dzieła brzeskiego się przyłożył i którego Krzysztof nieodrodnym jest potomkiem na „tym schyłku wieków szalonych i żałosnego zaburzenia pełnych". Odnosiły się te skargi oczywiście do nieprzyjaznej dyssydentom polityki Zygmunta III, za panowania którego popsuła kalwinom wiele krwi, grożąca ich wolności druku, a znana z barwnego opowiadania Kraushara sprawa Bolestraszyckiego [1]). Poprawki dokonane w biblii gdańskiej podyktowane były względami teologicznymi; ze względu na piękność i dosadność wyrażeń nie wydają się one szczęśliwe i świadczą tylko o zarzucaniu tradycyjnego języka Rejowego i słabem poczuciu językowem poprawiaczy Pińczowian.

Mniejszej prostoty, siły, obfitości wyrażeń są teraz kaznodzieje, ale erudycyą, stanowiskiem moralnem, biegłością w władaniu językiem, czystością języka dorównywają przynajmniej drugorzędnym kaznodziejom jezuickim. Thretzy, Gilowski, Niemojewski, Sudrowiusz, Chrząstowski, Łabędzki, Zygrowiusz, Kraiński, Węgierscy nie przynoszą wcale ujmy zborowi, są pełni religijnego żaru i namaszczenia, choć ich polemiczny nastrój razi nas dzisiaj i przypomina, że skończyły się dla kalwinizmu czasy bezwzględnej tolerancyi. Zaostrzają się stosunki między wyznaniami, dokuczają one sobie po prostacku i bez cienia niekiedy wyrozumiałości. Wielka część kaznodziei działa na Litwie, ale i w małopolskich zborach nie brak współzawodników Żarnowczyka, którego postyllę przełożono nawet na niemiecki. Filarem krakowskiego kalwinizmu jest czas jakiś Thretzy, znany z korespondencyi z Genewą i pochodzący, jak się zdaje, z Betlejemowic na Spiżu [2]), skąd przybył w piątym dziesiątku wieku pod opieką synów Decyusza i przez nich zapewne wysłany był na wychowanie do Genewy. Miał on, jak podaje Lubieniecki [3]), zniszczyć podstępnie rękopis ostatniego dzieła Frycza, by przeszkodzić jego ogłoszeniu w Bazylei; wystąpiwszy do walki z aryanami wraz z Sarnickim, brał udział w rozmowie piotrkowskiej, której owocem traktat *O jedności Boskiej nierozdzielnej przeciw dzisiejszym błędom i bluźnirstwom Aryańskim nowo wskrzeszonym* z r. 1566. Solidaryzuje się w nim zupełnie z Genewą, w obronie której wzywa pomocy Myszkowskiego i ubolewa nad płochością przeciwników. Do

---

1) *Drobiazgi historyczne.* T. I. Kraków 1891, str. 45—62.

2) *Acta consularia cracoviensia.* Tomus XXV, pagina 538. Za łaskawą wskazówką prof. Czubka.

3) *Historia reformationis polonicae*, str. 221—222.

pisania nie pobudziła go „chluba żadna, ani też przywiodło jakie zabieganie sławy i godności albo nauki, ale przycisnęła go wielka, a gwałtowna przyczyna, to jest ona z dawna Kościołowi Bożemu przepowiedziana fortuna od Pana naszego Jezu Krista“. A że wojewoda krakowski lubi badać szczerą naukę Pańską i nie naśladuje wieszających się na swych rozumkach i idących śladem Serveta, jemu więc poświęca swój traktat. Bóg dopuszcza kacerstwa, by wybrani tem łatwiej pokazali swą wiarę; nie można jednak swą miarką mierzyć Boga i zapominać, że szatan swych doktorów posyła, aby zepsuć nowe dzieło:

Wspomni sobie, co się tu toczyło,
Gdy to słońce w Polsce zaświeciło,
Potym gdy się więcej rozjaśniało
Jako wiele sprzeciwników miało.

Jak Rej, nie gardzi minister krakowski wierszykami, a i styl jego jędrny, ciepły, dobroduszny wskazuje, że za granicą nie zapomniał pisać własnym językiem. Ostrzega tedy czytelnika przed bluźniercami, chwali ministra radziejowskiego, Prażmowskiego, za obronę zboru przed aryaństwem. Następuje z kolei odezwa współwyznawcy Jakóba Niemojewskiego, zwrócona przeciw własnemu bratu Janowi, który mu jest drogim, ale dziś „o imię Kristusowo, a prawdę jego, już i brat przeciw bratu, ociec przeciw synowi powstawać będą“. Broni więc Lutra, który zwalczał nieco zbyt gwałtownie Zwingliusza, broni wzajemnego poszanowania przekonań, zwalcza poglądy brata, który złączył się z odstępcami Genewy, potępia włoską dyalektykę, gromi wymownie nędzny rozum ludzki, który ośmiela się zgłębiać niedościgłe tajemnice. Zamyka rzecz ponownie Thretzy przekładem odpowiedzi Kalwina Radziwiłłowi i zaznacza, że tak jak zbór polski, wierzył i „on świętej pamięci ociec nasz doktor Jan Kalwin wierny tej to prawdy wyznawca i obrońca“, a wyznanie wiary polskie zgadza się z nauką, która „brzmi w tym świętym kościele Genewskim“.

Na pisma Sarnickiego i Thretzego pojawiła się wnet odpowiedź biskupów, protestująca przeciw zarzutowi krążącemu widocznie w kołach kalwińskich, że katolicy swaru piotrkowskiego stali się początkiem. Nawet Ochino, którego biskupi traktują, rzecz nieoczekiwana, nieco pobłażliwie, znalazł błędy w kalwinizmie; kto porzucił wiarę przodków, jest jak dziecko sprośne i głupie, które opuszcza ojca i matkę własną. Bronią genewskiego papieża kalwini, ale w całej sprawie Hozyusz nic nie zawinił, a przeciw odstępcom

są statuta koronne, które dosięgną innych [1]). Groźbą kończyli więc biskupi swą strasznie makaronizującą odpowiedź, groźbą tem ciekawszą, że przemilcza jakby umyślnie niebezpieczeństwo aryańskie. Thretzy pracował tymczasem gorliwie, jako wychowawca młodego pokolenia, na samodzielne traktaty nie zdobywał się, zdolny więcej do praktyki religijnej i pedagogicznej, niż do twórczości na polu kaznodziejskiem, na którem błyszczeli Rej i Żarnowczyk. Wziął jeszcze udział wraz z Gilowskim i Kurzbachem w wydaniu trzeciej części postylli drugiego; opieka patronów ułatwiła mu uciułanie nieco grosza i nabycie blisko Krakowa leżących Pękowic, a także zdobycie szlachectwa, nader pożądanego dla ministra, i sekretarstwa królewskiego. Promyk światła rzuca na niego spisany w r. 1591 testament, w którym wychowanek Genewy dziękuje Bogu, że go wybawił „z ciemności Antichristowej, a z okrutnego bluźnierstwa, że go z bałwochwalstwa wyrwał i od jego tyraństwa, gdy szukał dusze mojej, wyswobodził, który mię oświecił światłością prawdziwego słowa swego świętego". Uznaje zgodę sandomierską, podnosi zgodność jej z tem, czego uczą wszystkie zbory w krajach opanowanych częściowo lub w całości przez doktrynę genewską [2]).

Jego współpracownika Gilowskiego znamy już z oceny działalności Żarnowczyka, zaznaczył się on dobitnie w dziejach swego wyznania i polemice religijnej. Więcej żywy, oryginalny, uzdolniony niż Thretzy, studyował teologię w gnieździe polskich doktryn reformacyjnych w Krakowie; pojawił się już w r. 1556 na zebraniu ministrów w Iwanowicach, jako minister kasztelana wojnickiego, Myszkowskiego, ministrował następnie czynnemu w obozie kalwińskim wojewodzie Piotrowi Zborowskiemu. Na synodach pojawiał się często, w zawarciu zgody sandomierskiej i w późniejszych kolejach swego wyznania miał zawsze prawie do końca wieku głos wpływowy. Do szczytu znaczenia doszedł, jak stwierdza historyk zgody Jabłoński, w r. 1570, w którym pragnął rozproszyć zarzuty przeciwników polskiej Reformy i stwierdzić jedność jej wierzeń [3]); w luteranizmie znalazł resztki pojęć katolickich, a o odnawianie zgody dbał do końca pracowitego żywota, działając kolejno w róż-

---

[1]) *Od Arcybiskupów i biskupów Rady koronnej polskiej snadź przedniejszej odpowiedź* niektórym heretykom St. Sarnickiemu, Jakubowi Sylviusowi, Andrzejowi Prasznikowi, Krzysztofowi Treckiemu i innym im równym obłędliwym kacerzom 1567 ?).

[2]) *Acta scabinalia cracoviensia.* Tomus MCLVI, pagina 758—766.

[3]) U Jabłońskiego, str. 44.

nych dystryktach małopolskich. Musiał tedy ściągnąć na siebie gromy aryan, a zwłaszcza jednego z najzdolniejszych wśród nich, Czechowicza. Ceniono dla przystępności i jasności jego *Wykład katechizmu* z r. 1579, któremu patronowali kasztelanostwo Wołłowiczowie. Potępiał w nim senior zatorski i oświęcimski zbytnie przywiązanie do dóbr doczesnych i cieszył się, że zbór posiada szkoły i uczonych, których do niego nie przywiodły „iście nie żadna rozpacz albo niewola cielesna, nie płochość serca albo umysłu naszego, nie żadnemu z ludzi k woli, nie żadne pożytki albo bogactwa doczesne ziemskie, ani też ubóstwo albo niedostatek jakowy“, ale gorliwość o Bożą chwałę. Z kacerzami nie ma nic wspólnego, uczy znać siebie i Boga, dba o podniesienie literatury religijnej. Nie ma w nim niezgody, która sroży się między gwiazdarzami spierającymi się o system świata lub teologami obozów, które wywodzą się od ludzi, nie od Boga. Nie wymyśla nic nowego, unika dwornych badaczy rzeczy niedościgłych, wyjaśnia prawdy wiary rozważnie i przezornie. Nie ma celów świeckich, które mają legaci papiescy, wysyłani do Polski dla podburzenia króla przeciw dyssydentom. Szanuje władzę, gani niemoralność, odsuwa z oburzeniem zdania dziś nader rozpowszechnione „aby Bóg miał mieć ludzie rozmaitej wiary, którzy go tak i owak, różni różnie chwalą, a przedsię jakoby każdego dobra być miała wiara“. Jeżeli nie zmartwychwstaniemy duchownie, jeżeli pójdziemy za głosem piekielnej filozofii tych, którzy „do Rakowa byli dla świątobliwości powandrowali i tam sobie zasadzić obiecaną ziemię“ chcieli, spadnie na nas gniew Pański, przed którym ostrzegał Rej. Ton wykładu cechuje prostota, poszczególne dogmaty wyjaśnione są wytrawnie i spokojnie, styl znamionują bezpretensyonalność i brak ozdób, których nie ceniono wśród kalwinów, zwłaszcza mniej owianych humanizmem.

Nauczycielem był Giłowski doskonałym, a głęboką pobożnością i siłą przekonania musiał oddziaływać mocno na czytelników swego katechizmu i pełnych powagi i przejrzystości komentarzy. Te same zalety wykładu i stylu charakteryzują inne jego pismo, nabrzmiewające żalem z powodu licznych odstępstw w zborze, którym chce zapobiec zwięzłem wyjaśnieniem wiary lekceważonej przez zwolenników epikureizmu [1]). W Bogu jest studnia wiary, w wierze

[1]) *Traktat albo krótkie okazanie o wierze prawdziwej Krześcjańskiej*, która jest, aby stąd wszelki człowiek poznawszy ją żył tu na świecie w niej, bez m. i r.

mądrość wszelka, a opowiadaczami tej mądrości ministrowie. I nawet „dziwować się temu nie potrzeba, jeśli są którzy z prostego stanu, bo to wolno Panu z kamienia posłać swoje proroki“, którym nie chodzi o zyski i dostojeństwa. Zwracał się tutaj przeciw polemistom jezuickim, których ulubioną bronią było szyderstwo z pochodzenia ministrów, odcinał się namiętnie i z temperamentem również Czechowiczowi, który zaczepił ostro jego wykład katechizmu. Odpowiedź jego, poświęconą specyalnie tej kwestyi, przedrukowywali kalwini litewscy [1]), dla których długo był Gilowski „mężem Bożym we zborze Chrystusowym wiernie pracowitym“. Piętnuje ona niespokojne i chlubą nadęte głowy, piorunuje na wilków i powierzchownie ceniących wiarę, wzywa pomsty na tych, którzy „wszetecznie na majestat Boży rzucili się i kacerskie bluźnirzstwa o znajomości Bożej bająć“ na rozumkach swych polegają. Oburzenie to podziela Szafraniec, zwracający się w dołączonym liście do Taszyckiego z Lucławic, by porzucił błędy Czechowicza, który nie jest z Boga, jeżeli przeczy Synowi Bożemu. Odwołuje się do rozmowy piotrkowskiej, poglądów Kalwina, protestuje przeciw zarzutowi surowości dyscypliny zborowej. Czyż nie w Genewie „Pan Bóg ma też swój zbór, i ma porządek w nim, i ma też zwierzchność świecką miejską“, która karze kacerzy w rodzaju Serveta? Ministrowie kalwińscy strzegą pilnie swych owieczek, a nie uganiają, jak Czechowicz, po kraju, trzymają się uchwał pierwszych soborów, sądzą, że tylko Bóg, a nie człowiek mógł zbawić ludzi i w tem zgadzają się z katolikami. Nie zniszczy zboru pismo Zebrzydowskiego, nie podkopią go Stankar, pobity przez Statoriusa, i odmieńcy a zarażeńcy włoscy, których do paryskiej Sorbony z ich subtelnemi indukcyami trzeba odesłać. Skończyły się widocznie czasy Rejowej pobłażliwości, przeciwieństwa między wyznaniami zarysowały się jaskrawo i wydatnie. Gilowski wre już gniewem, ściera się zapalczywie, ma ton wprost obraźliwy i fanatyczny. Piękna jego polszczyzna nie wpada w ulubione wtedy wiersze, toczy się zwolna i uroczyście, jest zwięzłą, ciętą, dosadną. Nie ma w niej zaniedbania, nie ma rubaszności, jest gładkość, miara, stanowczość, dojrzałość wewnętrzna, wskazująca, że Gilowski był umysłem i stylistą wyrobionym i na pochwały litewskich współwyznawców zasługiwał w pełni.

---

[1]) *Odprawa przeciwko jadowitym potwarzom Marcina Czechowicza*, które wypuścił na wykład katechizmu Ks. Pawła Gilowskiego, bez m. i r.

Typową postacią obozu jest natomiast Niemojewski, antagonista brata aryanina i urodzony polemista i kaznodzieja. Żywość jego da się porównać z Rejową, styl drga życiem, płonie zapałem, rumieni się krwią, idącą z serca i od serca. Okaz to niesłychanego wzmożenia się ducha religijnego w ludziach, które wywołała Reforma, szlachecki kondotier kalwinizmu, który walczy z zaciekłością i bezwzględnie, objaw jednego z rodowych konfliktów, o których mówi pięknie prof. Brückner. Jak jego brat Jan, entuzyasta doktryn aryańskich i okazujący się na sejmie bez oręża i w szarej odzieży, jest Jakób pełen namaszczenia, wyraża się ogniście i obrazowo, nie razi prostactwem i trywialnością, sypie tekstami obcymi i zna się na teologii wcale dobrze. Paprocki nazywa go Ciceronem, do wykrętów i dyalektyki ma on skłonność dziedziczną, jako syn sędziego inowrocławskiego i korektora praw za Zygmunta Starego [1]). Gdy przyszło do argumentowania, nie rachował się zbytnio z tekstami, postępował samowolnie i dowolnie, płynął naprzód, rwany namiętnością, głuchy na zarzuty, ślepy na przeszkody. A że za granicą w Niemczech i w domu na Kujawach obeznał się z trzema językami, bywał niebezpiecznym na synodach, gdzie raz pierwszy widzimy go w Książu w r. 1560; sekundował odważnie ministrom w rozmowie piotrkowskiej, wojował z Jezuitami na sejmach, a nawet z Batorym, gdy szkaradna sprawa Zborowskich przyszła na stół królewskiego instygatora [2]). Powoływał się wtedy na obowiązki przyjaźni dla zagrożonego rodu, prosił o wzgląd na „nierozstropność godną przebaczenia, godną litości.“ Innym razem przeciwstawiał siebie królowi, siebie kujawskiego szlachcica i obrońcę wolności, odsłaniającego pierś na niebezpieczeństwa tyranii. Makaronizował wtedy haniebnie, wykluczał ludzi od sądzenia sumień i straszył przed zagubą wolności naiwnych i rozzuchwalonych braci szlacheckich. Jako wykrętny ich trybun, miał mało wtedy równych i dlatego Bielski mówi o towarzyszu jego sejmowym Czarnkowskim i o nim, że byli „ludzie obadwa uczeni, wymowni, w sprawach Rzeczypospolitej biegli i u szlachty zachowali“ [3]).

---

[1]) *Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury polskiej* przez J. M. hr. z Tenczyna Ossolińskiego. T. IV. Lwów 1852, str. 32.

[2]) *Zbiór pamiętników do dziejów polskich* wydał St. hr. de Broel-Plater. Warszawa 1858, str. 141, 154, 164.

[3]) *Kronika Polska M. Bielskiego.* Nowo przez Joachima Bielskiego wydana. Cum Gratia et Privilegio S. R. M. W Krakowie R. P. 1597, str. 799.

Nie zbywa mu na fantazyi i swobodzie nigdzie, werwa i natężenie stylu wywoływały pewnie wrażenie potężne w *Odpowiedzi na książki księdza Benedikta Herbesta* z r. 1569. wpadającej z prozy w wiersz i nie szczędzącej. Rejowym zwyczajem, przymówek i wyzwisk. Niemojewski nie chce wdawać się w dworne gadki. wierzy w bezstronność króla, który tylko dobrej sprawy broni, myśli, że rozsądek i pytanie nie są wykluczone w wierze. nie głosi nowej nauki, aczkolwiek „i Husa i Lutra i Kalwina znamy być doktormi w kościele Bożym". Nie odmawia katolikom miana członków Kościoła, uznaje jednak predestynacyę i zaprzecza, by stawiał wyżej Kalwina nad Pismo św. Prawda jest w środku. ogień i miecz nie mogą być jej obrońcami. Kto, jak Herbest. nazywa Pismo św. księgą heretyków, bluźni, bo Bóg nie jest sobie przeciwny. śmierć jest drogą do żywota wiecznego. wolność religijna nie daje złego owocu. Nie gardzi zbór prawami, gdyż rozumie lepiej słowo Pańskie. niż buntujący się chłopi w Niemczech. stoi na szlacheckiej wolności tem bardziej, że wiadomo i za granicą. że „u nas w Polsce statutem koronnym nic nie może być bez przyzwolenia i dołożenia stanu rycerskiego". Z akademii krakowskiej lepsi gwiazdozorce wychodzą, ale nie teologowie, w kalwińskich szkołach tedy bije źródło prawdy. w którą szlachecki teolog wierzy niezachwianie:

Wiem, iże na tym Panie
nikt się nie omylił,
Kto prawą uprzejmością
k niemu się przychylił.

W lat jedenaście potem tłumaczono jeszcze na niemiecki ową odpowiedź. a rozgłos Niemojewskiego zataczał w kraju nader szerokie kręgi. Nie poprzestał na niej. ale godził znów w przeciwnika, gdy ten zaczepił go ponownie. dedykując również swe pisemko królowi. który do zgody w religii dąży [1]. Ostrzegał przed złymi skutkami obecnego stanu religii. dla których „miecz Boży na Rzeczpospolitą przychodzi. a daj Boże. aby tych niekrześcjańskich szacunków i efektów zaniechawszy każdy przed swojemi drzwiami pilnie zamiatał tedyby wszystka ulica była chędoga". Wszystko jest w ręku króla. choć każdy ma prawo zabrać głos i „gdzie rozsądku wolnego nie masz, tam milczenie bywa o rzeczach. zgodą

[1]) *Epidromus abo pogonia za gońcem księdza Herbestowym* pewność Pisma św. pokazujący. Jakub Niemojewski 1571, Mense Junio.

prawdziwą tego nikt nazwać nie może"; oczywiście zbór ma tylko prawdę, choć innych również nie odrzuca i tylko potrzebę dbałości o zaniedbane słowo Pańskie podkreśla. Bo „jeśliś Polak urodzony, szukajże pokoju i dobrego pospolitego patrzej" swojej ojczyźnie, w czem mieściła się alluzya do obcego pochodzenia Hozyusza, Kromera, Herbesta i innych; tkwi ona i w innej dyatrybie wymierzonej przeciw jezuicie Toletowi, z którym dysputował Niemojewski na sejmie warszawskim w r. 1572 [1]). Jak Rej, kładł szermierz kalwinizmu nacisk głównie na Pismo św., przeciwnik bronił tradycyi i soborów, a serca wszystkich zapaliły się tą dysputą, która nie doprowadziła do żadnego porozumienia. Sam Niemojewski twierdził, że argumenty jezuity są „subtylną dyalektyką, albo sofistyką i zdradliwym sposobem dysputowania i rzymskiego podobno obyczaju, ale nie tych, którzy szczerą prawdę poznać usiłują". Ale i on sam argumentował dorywczo, powtarzał się i kojarzył często mechanicznie rozpędzone myśli, gmatwał teksty i dawał się unosić namiętności, chciał olśniewać erudycyą i nie był wolny od słabości swych przeciwników, gdy dworował z ich rodu i pochodzenia. Ale duch był w nim gwałtowny i jego postać, mająca coś w sobie z purytańskiej zawziętości, świeci na tle tych burzliwych czasów pewnym blaskiem osobnym i własnym.

Nie uniknął gadek o swem pochodzeniu i rzemiośle inny teolog Sudrowiusz. Trudno jednak dawać wtedy wiarę najpoważniejszym, gdy chodziło o zgnębienie przeciwnika, trudno znaleść sprawiedliwą ocenę talentu w czasie, w którym dopuszczano się wielu nadużyć po obu wojujących stronach. Że jego nauki, katechizm, pisma polemiczne, pieśni znajdowały uznanie, świadczy nadanie Sudrowiuszowi godności seniora w zborze wileńskim, także misya przedstawiciela zborów litewskich na synodzie krakowskim r. 1573. Jego *Wykład na modlitwę Pańską* z r. 1580 odznacza się jasnością myśli, trafnością porównań, ciepłem stylu i nieobecnością pierwiastku polemicznego [2]). Czerpie natchnienie ze słów modlitwy, w niej szuka wzniosłych nadziei i pociech religijnych. Moc, bogactwo, wdzięk mowy nie mogą iść w porównanie z prozą Rejową, ale polszczyzna jest świeża, ponętna, czysta i codzienna. Modlitwę określa jako „uciśnio-

[1]) *Prawdziwa sprawa o rozmowie albo dysputacyej,* którą miał Pan Jakub Niemojewski w Warszawie na sejmie przy zacnych ludziach z Franciszkiem Toletem teologiem soc. Jesu a 1572. W Poznaniu 1580.

[2]) Egzemplarz biblioteki Ossolińskich.

nego serca chuć podniosłą do Pana Boga", która objawiać się może wszędzie, w najmniejszem zebraniu, jawnie lub skrycie, chroni od niebezpieczeństw, ma być rozmyślną i rozumną. Wszystko w niej się mieści, ale trzeba ją mówić pokornie z serca, słowem tak, aby „nie była poniewolna, ale raczej najemna". Pobożność i cnota nie są zasługą ale obowiązkiem, co wyjaśnił zresztą Erazm i inni teologowie. I rzecz czyta się przyjemnie, z uznaniem przyjął ją pewnie Radziwiłł Rudy, który objął z kolei opiekę nad zborami litewskimi. Zwięzłość wykładu jest niezwykła, brak tylko spostrzeżeń odnoszących się do ówczesnej obyczajowości i dających utworom tego rodzaju osobny wdzięk i czar. Trudno wyobrazić sobie przecież coś krótszego i zwięźlejszego, a przeznaczonego do czytania więcej niż wygłoszenia. Zdania rozwijają się swobodnie, choć są nieco długie, jak u Reja; staranność opracowania świadczy dobrze o smaku teologa. Nie ma tu już owego uczucia dumy i tryumfu nad katolicyzmem, które spotykało się dawniej; znać, że kalwinizm osłabł i upadł, a dziś broni się tylko przed mocniejszymi, chroniąc się pod dostojną opiekę stryjecznego brata dawnego patrona kalwinizmu i hetmana wielkiego litewskiego.

Chrząstowski zastąpił Sudrowiusza w senioracie, a ciętością polemiczną i żywością stylu przewyższył go znacznie. Może więcej śmiałości dodawało mu szlacheckie pochodzenie, które w czasie drwin ze schłopienia stanu kaznodziejskiego nie było bez znaczenia. Na synodzie toruńskim z r. 1599 mówił istotnie z ogniem i przejęciem i zasłużył w pełni na pochwały Łasickiego i Wolana, a temperament miał gwałtowny i ruchliwy, mniej zważający na metodyczność układu, a więcej umiejący zagrzać i utrzymać uwagę słuchaczy. Więc *Perła z Abakuka proroka* z r. 1583, poświęcona kasztelanowi Hlebowiczowi, wielbi sprawiedliwego z wiary kalwińskiej, gdyż nawet lutrzy zbawionymi być nie mogą. Świat dziś spoganiał i są ludzie, którzy „o duszy tak powiadają, żeby ona albo ciałem martwym, albo żywiołem to jest parą" być miała. Oczywiście mowa tu o aryanach, z których Budny ma być najgorszy. Inaczej mówi wiara, której broni i w innem piśmie, zwróconem przeciw Rakowowi, przeczącemu istnieniu duszy przez usta takiego Bekiesza i jemu podobnych. Zwalczał też Chrząstowski czyściec i wykazywał sprzeczności u Bellarmina [1], naliczył zaś tych ostatnich dwieście pięć-

---

[1]) *Contradictiones in libro Roberti Bellarmini* de purgatorio A. D. 1593.

dziesiąt u Jezuitów w *Bellum Jesuiticum* z r. 1593, ogłoszonem w Bazylei. Powstały te polemiki z dyskusyi, którą miał z członkami zakonu, podburzającego, wedle słów jego, króla przeciw kalwinom i popychającego go do złamania zaprzysiężonych zobowiązań. Bellarmin, Sokołowski, Grodzicki, Skarga stają się kolejno celem jego ataków, do których argumentów dostarcza Genewa, broniona z wielkiem przejęciem i swadą. Jezuici są ukrytymi aryanami, powtarza wielokrotnie w pisemkach datowanych z Zasławia, gdzie chwilowo u Hlebowiczów przebywał [1]). Czyta się te ostatnie obojętnie, gdyż uczonych i subtelnych wywodów nie ożywia wysłowienie zasobne i bogate [2]). Wyliczanie dowodów, pedantyzm w traktowaniu rzeczy czynią w końcu Chrząstowskiego nużącym i zbliżają go do Zygrowiusza. I on celował znajomością teologii, nabytą jeszcze w murach szkoły krakowskiej; w podolskich Paniowcach, potem na Litwie porównywał kalwinizm z katolicyzmem, udowadniał posłannictwo ministrów, katechizował i kazał na pogrzebie kasztelana Janusza Radziwiłła w r. 1621 i kilku innych, wreszcie powtarzał po raz tysiączny dowody przeciw papiestwu, które dedykował zapewne synowi Stankara i Kraińskiemu. Dowody swe dzielił systematycznie, najeżał cytatami łacińskimi, oskarżał Skargę, jakoby zalecał głupotę w żywocie Szymona z Edessy, a reformatorów kazał uważać „nie za czartowskie, ale za własne Pana Chrystusowe świadki i posłańce". Bronił zacięcie posłannictwa ministrów zborowych [3]), błagał swych patronów wojewodę i kasztelana Potockich, by od wiary raz przyjętej nie odstępowali [4]). Podzielali te wywody zwłaszcza członkowie szkół kalwińskich, sypiący wierszami na cześć mistrza, który ani głębią myśli, ani jędrnością języka nie celował wcale [5]). Polemika psuła tu wszystko, a choć koncepty mu ulubione znajdą się i u polemistów jezuickich, nie okupuje ich ani wykład, naciągany i niezręczny, ani styl zbyt krótki, urywany, oschły.

Najlepiej zakwitał kalwinizm, prócz stron litewskich, także

---

[1]) *Duo libelli de opificio missae.* Basileae 1594.

[2]) *Praxis de caeremoniis.* Basileae 1594.

[3]) *Epichirima albo dowód porządnego posłania* na urząd pasterski. W Paniowcach. R. 1609.

[4]) *Goniec katolika reformowanego* przynoszący diatribe albo porównanie... W Paniowcach 1608.

[5]) *Papopompe albo posłanie papieża* z odprawą na missią Lutrową i Zwingliuszową od ks. Jana Zygrowiusza z Wieruszowa, kaznodzieje słowa Bożego. W Senapaniowcach 1611.

około Lublina. Kazał tu Krainski, którego wiedzę i wymowę, talent pedagogiczny i powagę sławi wysoko Węgierski. Znamy jego katechizm z pieśniami; jego zmysłu organizatorskiego świadectwem jest *Porządek nabożeństwa* z r. 1602, mający obowiązywać w zborach wszystkich dystryktów, podobnie jak katechizm. Obejmuje kalendarz, ceremonie, ordynowanie ministrów i seniorów, obieranie superintendenta, odprawowanie synodów na podstawie uchwał synodalnych w Ożarowie i Wodzisławiu z r. 1598 i 1601. On pierwszy ustalił ostatecznie naukę i organizacyę, które, dzięki swej chwiejności i nieokreśloności, poniosły klęskę dotkliwą. Wsparł ją zaś kazaniami, które zamyka *Postylla Kościoła powszechnego* z r. 1611, poświęcona patronom małopolskim i litewskim. Zauważa tu na wstępie, że tylko ten jest katolikiem, kto uznaje Chrystusa za głowę wiernych, wierzy w zbawienie z łaski Bożej, uznaje małżeństwo za wolne i rozkazane, kościół za nieprzywiązany do miejsca i cierpiący dla sprawiedliwości. Zbór kalwiński, to wiara pierwszych wieków i dla jego pożytku układa nauki, jako „ów, który po kosztownych wirydarzach chodząc kwiateczki wdzięcznie woniejące zrywa i wianek z nich wije“. Zaczyna, jak poprzednicy, od Adwentu i podaje kolejno tekst, znaczenie tekstu i kilka nauk okolicznościowych. Wyjaśnia w nich starannie wątek biblijny, polemizuje z aryanami i katolikami, daje napomnienia moralne. Dogmaty rozbiera szczegółowo i z dużym zapasem erudycyi teologicznej; zwraca się ona głównie przeciw Rakowowi i stara się ubezpieczyć i obwarować to, co ten ostatni zachwiał i podał w wątpliwość. Rozumuje przejrzyście, spokojnie, zimno, unosi się rzadko, na pole moralne wybiega mniej, niż dawniejsi; polem popisu jest dla niego zawsze komentowanie tekstu, które przeprowadza drobiazgowo, okazując znaczną znajomość Ojców Kościoła. Co się tyczy predestynacyi, tłumaczy, że podlegają jej ludzie z własnej woli, gdyż Chrystus odkupił i wybawił wszystkich. Każdy jednak na swój karb czyni i potępieniu podlegają tylko „sprzecznicy Pana Chrystusowi“. Nie było wolności na soborze trydenckim i dlatego nie obesłali go kalwini; temu brakowi wolności przypisuje też rozpanoszenie się herezyi. Nie chce słuchaczów bawić fraszkami, unika obrazowania obyczajów współczesnych, co sprawia, że tok kazań rozwija się jednostajnie, bez zmian i ożywienia. Potępia sny i widzenia, ale, by zwalczać Jezuitów, nie gardzi gadkami więcej niż podejrzanej wartości. A i źródła jego erudycyi nie zawsze bywają pewne, jeżeli

Juvenalis ma przepowiadać upadek Antychrysta i nazwany jest filozofem. Rodzicom każe dzieci chować w karności, nie posyłać do Włoch, gdzie się zepsucia uczą, nie czytać komedyi i błazeńskich pieśni; kto potępia małżeństwo, popełnia herezyę, rozwód dopuszczają tylko względy moralne. Posłuszeństwo władzy, wierność przysiędze, litość nawet w obec wroga, pogarda dóbr ziemskich winny cechować członka zboru; tańców, pijaństwa, rozpusty, zakazuje ostro, w czem opiera się zwykle na uchwałach synodów. Oburza się też przeciw rozruchom na sejmach i trybunałach, które widuje w Lublinie. By zohydzić spowiedź, podnosi, że Jezuici dowiadują się tajemnic państwa na tej drodze i donoszą o nich królowi hiszpańskiemu; Servet i Lojola są ziomkami i oczywiście heretykami. Gadek podobnych w postylli mnóstwo, ale znajdą się one i w dziełach polemistów jezuickich.

Bez litości jest Kraiński dla odstępców obozu, który chronią przecież prawa krajowe i nie ściga prześladowanie „ktemu, że cna natura polska brzydziła się krwie przelewem i ręka swoich krwią braciej swej mazać się chroniła i wstydała". Różność wiary nie szkodzi krajowi, a jeżeli sejmy chromają, to dlatego, że „konfederacyi warującej kalwinom spokój katolicy nie szanują". Czy nie kwitną bowiem państwa protestanckie, czy wiary zmiana zaszkodziła im w czemkolwiek? Nie nowość psuje zbór, bo kalwini uznają tylko to, co wyznawały pierwsze wieki; przez czytanie Pisma św., skromne używanie życia, zdrowia, mądrości, dochodzimy do Boga, który grobem swym ziemię poświęcił. Nie jest tedy prawdą, by tylko cmentarna ziemia zmarłych miała być spoczynkiem. Nie cisnąć się nam do dworu, gdzie złe obyczaje i Jezuici panują, ulegać zwierzchności świeckiej i uciekać od królestwa Antychrystowego, oto wskazania społeczne kaznodziei. Radzi on nawet czcić pamiątkę świętych, ale bez bałwochwalstwa; celem takiej czci jest wydobywanie z ich życia prawd moralnych i stosowanie ich praktyczne. Zastanawia u Kraińskiego krytyka pieśni, którą dotąd śpiewano z czcią i uczuciem na polach bitew, w kościołach i domach, która stała się niejako narodowym hymnem od trzech może wieków. Wedle ministra łaszczowskiego, Bogurodzica nie pochodzi od św. Wojciecha, jest podrobioną, złożoną niezdarnie, niezrozumiałą w treści i niedawnego pochodzenia; ta pieśń ulubiona katolikom „nic inszego nie jest, jedno płaszcz żebraczy, bo jako płaszcz żebraczy z odmiennego płacia jest złatany, tak i ta Bogurodzica papieska, z dziwnego, od-

miennego i rozmaitego płacia jest uszyta". Wykazuje nawet niejedność jej treści i sprzeczność z najdawniejszymi dogmatami; piękności, powagi, prostoty pierwotnej tej pieśni nie odczuwa i nie rozumie. Ale w sprawie pochodzenia jej, wypowiada poglądy oryginalne i godne uwagi badaczów. Jest w kazaniach stwierdzenie jedności z Genewą, dogmatyzm daleki od nieokreśloności dawniejszej, sekciarstwo zupełne i stężałe. Wyobraźni ten styl jednak nie porwie, chłód i suchość przeważają stale, barwnego porównania, dosadniejszego zwrotu, nie ma tu wcale. Czyta się postyllę obojętnie, uznaje czystość i poprawność wysłowienia, ale żałuje jednocześnie rzewności Rejowej i zapału Żarnowczyka. Wypracowanie znać na każdym kroku, natchnienia nigdzie. Do Birkowskiego daleko Kraińskiemu, raczej Grodzicki zbliża się do niego i przypomina go niejednokrotnie. Może i w kaznodziejstwie zborowem wyrobiła się pewna metoda, która tamowała jego swobodny rozwój. Wolelibyśmy więcej nieokrzesania, szorstkości, śmiałości i rycerskiego ducha wieku zamiast tej erudycyi, której argumenty powtarzają się już od pół wieku. Pełno w postylli zwrotów, pożyczonych od Reja i Żarnowczyka; jej styl niejako tradycyjnie archaiczny nie wiąże się z polszczyzną ówczesną więcej przetartą i odpowiadającą wojennemu nastrojowi pokoleń. Cichej wzniosłości Skargi, bogatej wyobraźni i animuszu Birkowskiego szukalibyśmy w Kraińskim napróżno; nic tu nie nęci, nie ma nawet konceptów, które właśnie rozpowszechniać się zaczynały, nie ma jednak i natykania łaciny, które znajdziemy nawet u celniejszych. Kraiński nie jest artystą, nie wie nawet, co to znaczy gromadzić wyrazy dla dobitniejszego wysłowienia. Buduje zdania dobrze, przestrzega czystości języka, idzie śladem tego, który był wzorem dłużej niż pół wieku, sto lat nawet może, ale dla swego obozu. Ale nigdy nie ma ani Rejowego temperamentu, ani obrazowości i plastyki nie do naśladowania w swej samorodności i mocy.

Widać jeszcze wpływy Rejowe w Łabędzkiego kazaniach pogrzebowych [1], wpływy tem cenniejsze, że u katolickich kaznodziei napuszystość, koncepty, łacina, stały się przykazaniami. Jego *Anatomia Conscientiae* z r. 1638, mimo łacińskiego tytułu, zachwycała już Mecherzyńskiego [2]. Teologicznych dociekań nie ma w niej zu-

---

[1] *Memoria Reinholdiana* w trojgu kazań... W Lubczu 1635.

[2] *Historya wymowy w Polsce.* Kraków 1856. str. 525—526.

pełnie; całość jest raczej traktatem moralnym znacznej wartości i piękności języka. Wedle ministra wileńskiego, nic nie ma ważniejszego nad sumienie, a że „teraźniejszego wieku ludzie żyjący, puściwszy prawie na śrzot sumienie chwytają próżną sławę, a sumnienia się nie pytają, ani coby było wiedzieć pragną", więc postanowił poświęcić tej kwestyi cały tom kazań. Sumienie jest świadkiem naszych czynów, świadomością naszą, wiadomością serca; nie jest gołą świadomością ani rozsądkiem, ale „mocą pewną w przyrodzenie wszczepioną, z której wiadomość i rozsądek jakoby jakowe skutki pochodzą". Żyje wiecznie, nie ginie nigdy, rządzi nami. świadczy, że jesteśmy synami Bożymi, którzy mają pewność zbawienia. Wiadomo bowiem, że Bóg wybrał ludzi na zbawienie i ci chcą się podobać Mu, znać Pismo św., kochać Boga. Nie ma potrzeby dodawać, że są nimi kalwini. Te same cechy były udziałem pierwszych chrześcjan, one wiążą zbór z Bogiem, ich wyrazem jest sumienie, które bywa prostacze i bezpieczne, pobożne i czynne. W dobrem sumieniu jedynie panuje radość, ono też gotuje się łatwo na śmierć, którą moc Chrystusa przemieniła i która „nie jest przeklęctwem, ale błogosławieństwem, nie jest karaniem za grzech. ale wybawieniem z wszelkiego strapienia, jest przejściem do żywota wiecznego, jest furtką z tej mizernej chaty do pałacu niebieskiego". Nieszczęście chciało, że znieważenie katolickiego kościoła przez kalwinów wileńskich sprowadziło wygnanie Łabędzkiego do Prus, gdzie umarł. Dość porównać jego kazania z gęsto nastrzępionem łaciną kazaniem bernardyna Witowskiego w sprawie owej profanacyi. by ocenić cały urok wymowy Łabędzkiego. Niepospolita prostota, potoczność i obfitość języka, ton poważny i skupiony, stawiają jego dziełko blisko kazań niedzielnych i świątecznych Skargi, dają poznać talent niepospolity, wymowę bez sztuki i ozdób. Garść uwag moralnych tu wypowiedzianych stawia Łabędzkiego wśród najcelniejszych moralistów, pozostaje długo w pamięci, usuwa przykre wrażenie maniery, które pozostawiają inni.

Z trzech Węgierskich najwybitniejszym był zapewne minister włodawski Andrzej. Jak Kraiński, urządzał wyznanie i szkołę, jako mowca pogrzebowy i przygodny nie umiał pozbyć się sztywności i jednostajności. Praktykę zborową posiadał niemałą, kazania jego czyta się przecież bez wrażenia [1]); co powtórzyć możnaby również

[1]) *Kaznodzieja osobny* to jest sposób odprawowania nabożeństwa osobnego. We Gdańsku 1646.

o płytkim i gadatliwym Tomaszu [1]). Krakowski Wojciech mówi sucho i bez stylu, pochlebia, jak może, patronom, cytuje tak często, że tekst oryginalny gubi się i rozprasza, zabawia się nawet w nastrzępianie tego ostatniego łaciną, co sprzeciwia się tradycyi o czystości stylu kaznodziejskiego kalwińskiego, wynoszonej niegdyś przez Wiszniewskiego [2]). Kaznodziejstwo upadało widocznie, żyło tylko tradycyami i przeżuwaniem płodów przeszłości. Nawrócenia na katolicyzm, wojny, brak ministrów, podkopywały nawet zbór krakowski i u ostatniego ministra i kronikarza zboru krakowskiego Węgierskiego, powtarzają się ciągle skargi na odstępstwo; malała liczba wyznawców do znikomych rozmiarów, przeobrażała się sama literatura i wsiąkała w ogólny prąd twórczości, jak to widzieliśmy u Schlichtynga. Kaznodziejstwo oderwało się dawno od życia, zepsuło polemiką, zjadło nieustanną i nudną kazuistyką teologiczną. Nie studyowało życia, nie obserwowało człowieka, nie brało udziału w tem, co wstrząsało naród i wiodło go na szczyty tryumfu lub w przepaście zguby. Szlachcic Rej był narodowym w pełni. Żarnowczyka i Kraińskiego zwłaszcza czuć ministrami małego zboru, zatęchłem powietrzem starych ksiąg i przebrzmiałych argumentów. Kaznodziejstwo przenika stopniowo jakieś skostnienie, owłada zmartwiałość, napełnia szarość i banalność. Przestawało żyć, traciło grunt pod sobą, niszczało w swych pomnikach najświetniejszych ciągłem użyciem i powtarzaniem, upadło ostatnie i wyczerpane do szczętu.

VII.

Upadek kalwinizmu. Politycy, historycy, moraliści.

Upadek kalwinizmu, który był najpoważniejszym odłamem ogólnego ruchu reformacyjnego u nas i złączył się zrazu ściśle z programem szlacheckim naprawy państwa, zbiega się poniekąd z upadaniem tego programu. Nie wynika z tego, żeby kalwinizm pchał szlachtę do reform; faktem jest tylko, że gdy on się rozpadał, nikły też dążenia politycznej natury, milkli statyści, a ci, którzy, jak Górnicki, widzieli jeszcze złe w państwie, kryli swe pomysły głęboko, nie śmiejąc głosić otwarcie poglądów sprzecznych z poję-

---

[1]) *Kazanie pogrzebowe* nad zacnym ciałem sł. pam. JW. Panny Aleks. Leszczyńskiej. W Lubczu 1625.

— *Kazanie o pokucie na dzień postu i modlitw pospolitych* W Lubczu 1643.

[2]) *Antidotum abo lekarstwo duszne przeciwko apostasiej.* W Krakowie 1846.

— *Pogrzeb Jozyaszów abo kazanie przy akcie pogrzebowym...* W Lesznie 1651.

ciami warstwy, która nowy ustrój sworzyła. Urzeczywistniły się widocznie dążności szlacheckie, spełnił ideał państwa, do którego dążono od wieków średnich z zapałem nadzwyczajnym. Królowie zachowywali się mniej lub więcej biernie w obec tych dążeń; gdy one się spełniły, nastąpiło milczenie długie i złowróżbne. Cała polityka wewnętrzna i zewnętrzna uległa zmianie; zniszczono wszelkie przywileje ludu i mieszczan, uporządkowano niby skarb i obronę kosztem magnatów i drogą egzekucyi, złamano sądownictwo duchowne, zebrano niby prawa, zaprowadzono trybunały szlacheckie, zjednoczono państwo; wszystko rozwiązano źle, a nie rozstrzygnięto nawet kwestyi religijnej, dzięki zapewne rozdwojeniu w kalwińskim obozie, stworzono natomiast zasadę elekcyi i artykuły henrycyańskie, ów płód republikanizmu wyrosłego z anarchii szlacheckiej, wspomnień klassycznych, może i wpływów reformacyjnych, które działały w każdym razie burząco i zasadę nieposłuszeństwa królowi w sprawach religijnych przeniosły i w dziedzinę spraw świeckich. Stworzono i własną literaturę w duchu również szlacheckim, jak cały ustrój zmierzający do utrwalenia materyalnego i moralnego jednej warstwy. Magnatom i duchownym chodziło dotąd najwięcej o osobiste korzyści; szlachta wystąpiła z kolei z żądaniem takich korzyści dla siebie i określiła je niejasnem mianem egzekucyi. I magnaci z duchowieństwem popierają ten ruch, gdy dogadza im w interesach klasowych; często popiera go nawet jednostka, jak Uchański, w interesie osobistym. Król był niejako wagą zegara, regulatorem prądów, z których religijny zdawał się nawet zmierzać do oddania mu władzy duchownej, do wzmocnienia jego znaczenia.

Nie ujął ich całości, nie skupił rozpierzchnionych żądań, urzeczywistnił z nich tylko niektóre niedostatecznie i po długiem wahaniu i oporze [1]). Parła go do ich spełnienia szlachta mniej lub więcej świadoma swych celów, ale wielogłowa i nieobliczalna, nie zawsze określona i stanowcza, wypowiadająca się jednak przez statystów. pochodzących z jej szeregów lub starających się, jak Frycz lub Wolan, wejść w jej szeregi. Zaczęto od praw, w których mnogości nie umiano zoryentować się należycie i zażądano, by egzekucyę rozpocząć od ich skodyfikowania, którego niegdyś próbowali Łaski i Taszycki. Czy król stanął na czele tak donioslego przedsięwzięcia? Nie, ale oddał je sejmowi, który tę sprawę zaprzepa-

[1]) *Po ucieczce Henryka.* Dzieje bezkrólewia 1574—1575 przez W. Zakrzewskiego. Kraków 1878.

ścił w mętnej wodzie rozpraw i sporów. Zebrał jednak prawa kalwin Przyłuski i ogłosił jako *Leges seu statuta regni Poloniae omnia* z r. 1553. Obejmują one ustępy o królu i jego obowiązkach, o skarbie, o rzeczach duchownych i świeckich, o rządzie., o księstwach, poselstwach i rzeczy wojskowej. Wedle Przyłuskiego, obywatele winni wspierać króla z zasłużonego rodu Jagiellonów, gdyż od niego wszystko zależy, choć sam praw słuchać musi. Dla obrony państwa obrano króla, a by nie pobłądził, stworzono prawa. Wiele jest złego w naszym ustroju, ale jest wolność; nie brak ludzi zdolnych, jak Radziwiłł, Rej, Trzecieski. Senat jest jakby arystokracyą, szlachta demokracyą, a oboje strzegą praw, które gwałcą duchowni. Prawdę wywrócono, religię zepsuto, hierarchia przypomina raczej synagogę dyabelską. Więc uchrześcijanić trzeba republikę, na co zgadza się i Orzechowski, dołączający do uwag prawnika patetyczną przemowę. Jeżeli jednak źle jest u nas, gorzej jest gdzieindziej; wszakże w Polsce trzy zasady rządu są złączone i wszyscy rządzą zgodnie i w spokoju, gdy gdzieindziej jednostka w duchu prawa rzymskiego rozstrzyga. Są nieporozumienia prawne, dla których usunięcia zebrał prawa. Zasługę jego wielbi tedy Trzecieski w nadziei, że teraz sprawiedliwość zapanuje. Jego i autora zbioru przepełnia optymizm w poglądzie na ustrój państwa; chcą jedynie zmiany w religii, którą uważają za zepsutą i świadczą, że sprawa religijna przytłumiała niejako inne, choć nie doczekała się pożądanego załatwienia, a innym nie pozwoliła dojrzeć i rozwinąć się dostatecznie.

Człowiek, wedle krakowskiego legisty, musi służyć dobru ogólnemu, gdyż jest zwierzęciem społecznem. Na sprawiedliwości stoi wszystko i o niej rzeczą prawników jest mówić. Dowiadujemy się o rodzajach praw, pochodzeniu ich od prawa naturalnego, które każe słuchać Boga i unikać bałwochwalstwa, owocu żądz ciała. Wiara jedynie usprawiedliwia, łaska Chrystusa zbawia, ale i prawa prowadzą do dobrego, a naturalne mają być w zgodzie z cywilnymi, religia w harmonii z polityką. Króla od tyraństwa, lud od rozruchów wstrzymują; one też pouczają pierwszego, jak szanować ma prawa innych. Są też prawa niepisane, a dla wytłumaczenia ich trzeba sądu, erudycyi, doświadczenia; pomocą jest oczywiście Pismo św., którego studyum jednak porzucił były duchowny Przyłuski, by się oddać prawu zupełnie. Następują prawa w Polsce obowiązujące, wedle wyżej wskazanego planu i komentarz stanowiący ciąg dalszy wstępnych wywodów prawnika i statysty. Król, wedle

nich, ma obowiązek rozszerzyć prawdziwy kult religijny; co się tyczy formy elekcyi, trzeba ją określić na sejmie, który musi zająć się sprawami religijnemi i rządzić się czystem słowem Bożem. Czy nie jest zaś postulatem rozumu służyć mądrym prawom, a gdy się okażą złemi, zmienić je dowolnie? Senat strzeże wolności, sejm również, nad jednym i drugim stoi kościół, obejmujący wszystkich i rządzący się przez ministrów nie chciwych i nie żądnych panowania. Dla wychowania pokoleń dla tej wolności trzeba nauki, w urzędach prawdy i uczciwości zawsze przestrzegać niepodzielnie. Ale, by ją osiągnąć, trzeba usunąć celibat, merkantylizm rzymski, a religię oczyścić. Dokonają tego zadania sobór i jego kierownik król, pamiętni nieustannie, że w wierze najlepszą jest wolność stroniąca od jarzma i uległości. Wtedy zmienią się stosunki i zakwitnie też nauka, do której garnie się chciwa młodzież żądna znajomości trzech języków dziś zmartwychwstałych. Dziś zaś zaniedbuje się studyum biblijne, narzuca się młodzieży scholastykę, pomija starożytnych, wedle których życie ma się formować. Kto zwalcza Pismo św. i nie dowierza słowu Bożemu, heretykiem jest i winien uledz karze i konfiskacie dóbr. Cnotą i pobożnością stoi bowiem wszystko, niemi stoi stan szlachecki, niemi szlachectwo się zdobywa. Ten stan winien jednak pamiętać, że sprawiedliwość może być tylko równą dla wszystkich poddanych królewskich, że państwa ludzie bronią, a nie mury, że szkoły i biblioteki zdobią naród, a zajęcia rolnicze go podnoszą. Wolność ma też swe granice, niewolnikom należy się również łaskawość. Nie jest przychylny Przyłuski Żydom, których uważa za zarazę państw, chciałby większego bogactwa materyalnego dla kraju, więcej zgody i zaufania wzajejemnego. Czyż słowo Boże nie powinno być kodeksem państwa, urzędnicy nie są sługami Chrystusa, wszelka mądrość nie pochodzi od Boga? Sam król stoi sprawiedliwością, wspartą dzielnością poddanych, ale by republika odpowiedziała zadaniu, trzeba ją wzmocnić zasadami religijnemi [1]).

Bogatą jest tedy treść komentarzy Przyłuskiego, odzwierciedla idee i złudzenia ówczesne najzupełniej. Przyłuski jest umysłem otwartym, prawym, spokojnym, rozważnym, ale nie wolnym od optymizmu i wyobrażeń szlacheckich, nie stojącym nad sądami współczesności, nie wytykającym jej nowych dróg i nie płynącym przeciw

---

[1]) U Przyłuskiego, fol. 153, 164, 166, 478.

prądowi ogólnemu. W studyach nad prawem wyrobił sobie kult dla niego, w prawie widzi ratunek chwianego wewnętrzną rozterką państwa. Więc, jak Kalwin, wzywa do jego poszanowania i jak tamten pragnie, by król i urzędnicy byli żyjącymi prawami. Czy nie widział rozterki ostatnich lat Zygmunta Starego, niepewności polityki jego następcy, braku zaufania do szlachty i wiary w podszepty magnatów? Chciałby tedy zgody, polityki pewnej, legalności w postępowaniu. Szlachta miała najwięcej powodów do niezadowolenia, ale nie miała jasnego poglądu na sprawy, a tacy, jak Przyłuski, formułowali go i określali dokładnie. Czyni króla stróżem praw, rad widzieć jego interwencyę we wszystkiem, ale praw jego nie określa, zakresu władzy nie wyjaśnia, przestrzega tylko przed tyraństwem, które straszy go nieustannie. Na kwestye religijne kładzie nacisk nieustannie; znać, że to kalwin pyszniący się nadto, że w swym obozie ma dwa największe światła literatury, znać też, że humanista, jak wtedy cały prawie Pińczów na swą chwałę i zaszczyt. We Francyi, którą zestawia z Polską, króla postawiono właśnie nad prawem, u nas legista Przyłuski postępuje zgodnie z tradycyami szlacheckiemi i swym humanistycznym republikanizmem. Tam już w końcu wieków średnich przypomniano sobie, że królowie są wybieralni; rozumowania jego przypominają więc wywody Claude de Seyssela, który zwraca uwagę również na tę okoliczność i uważa też, że władzę króla ograniczają prawa i że królestwo francuskie wolnem jest od tyranii [1]). Ale gdy ten ostatni stanowi poniekąd wyjątek wśród ogólnego rojalistycznego entuzyazmu, u nas zwiększa się nastrój republikański, odsuwający wszelką myśl wszechwładzy jednostki. Entuzyazm rojalistyczny gaszą dopiero humanista La Boétie, potem zastęp statystów kalwińskich, jak Hotman, Mornay i inni; sam Kalwin jednak starał się uspokoić obawy królów i, daleki od chęci podkopania władzy świeckiej, przyznawał królom prawo czuwania nad religią i karania herezyi. W odezwie do Franciszka I., w toku dzieła, w ostatnim jego rozdziale o rządzie cywilnym, zwalczał przeciwników władzy, która ma utrzymywać kult, bronić kościoła, czuwać nad obyczajami i pokojem. Jest w państwie urzędnik, prawo, lud, których ceni Pismo św., wszelkie dążenie do zmiany rządu jest zgubnem, urzędnik ma władzę od Boga. Przyłuski powtarza to samo, a także, że król ma obowiązek czuwać nad religią

---

[1]) U Weilla, str. 11.

i karać występujących przeciw niej duchownych. Kalwin i on są prawnikami i chcieliby ładu w państwie, ale ideał Przyłuskiego jest bardziej oderwany, jego król nic nie może bez senatu i sejmu, jest raczej prezydentem, najstarszym między równymi, panuje ale nie rządzi. Szkodliwości takiego stanu nie widzi Przyłuski, jak nie widzi też, że mieszczan i lud pozbawiono praw, że miasta upadają, a wzmaga się żywioł żydowski kosztem upadającego stanu miejskiego. Apoteozuje zajęcia rolnicze, ma z pewnością lekceważenie dla handlu i rzemiosł, choć pragnie wzbogacenia kraju. Jakimi środkami do niego się dochodzi, nie wskazuje wcale. Ma zmysł moralny o wybitnie stanowym charakterze, dla Reformy i studyów klassycznych okazuje ów zapał niekłamany, po którym poznajemy człowieka wyższych instynktów i dążeń.

Frycz zbliża się do niego niezmiernie, jest, jak tamten, moralistą i politykiem niezależnym od Genewy, ale pojmującym państwo jak ona i zgodnie z jej duchem i kierunkiem. Politykę łączy ściśle z moralnością, w czem idzie ze starożytnymi, a odrzuca Machiavellego; podporządkowuje pierwszą drugiej i również wyobraża i myśli to, co myślą i czują dobijające się przewagi warstwy szlacheckie. Platonizm i teokracya genewska są w związku, a on znał jeden i drugą; filozofia moralna dawała mu poznać cel polityki. Jak Przyłuski, sądzi, że węzłem między moralnością a polityką jest idea prawa i zaczyna swe dzieło od obyczajów i praw. U Platona Bóg jest celem państwa, a cnota środkiem, u polskiego polityka również; ich polityka jest stosowaniem moralności, choć definicya państwa drugiego pochodzi od Arystotelesa. Źródłem dla Frycza nie jest jednak tylko polityka starożytna, zasila go stale i przeważnie Pismo św. Przyznaje, ze wziął swe myśli od mądrych ludzi; występuje jednak w wieku, który odłączył politykę od moralności i uczynił z niej wiedzę panowania jednego nad mnóstwem, wiedzę racyi stanu, wolną od ideologii. Zbijali Machiavellego statyści kalwińscy; zbija go i on swem pojęciem państwa, którego pierwiastkami obyczaje, prawa, instytucye, szkoła. Pisze z serca i tęskni do spełnienia swych myśli; te myśli pochodzą od jego otoczenia i on osadza je tylko na zrębie pojęć zaczerpniętych z lektury, z tego, co głosi Reforma przyznająca rządom pochodzenie od Boga, władzy świeckiej prawo karania, poddanym prawo nieposłuszeństwa tej władzy w sprawach wiary. Wedle niego, człowiek stworzony jest dla społeczeństwa, co jest myślą Arysto-

telesa; jak ten ostatni, lubi i Polak kompromis między monarchią i demokracyą, gdyż oligarchię uważa za formę minioną, wykluczają zupełnie, choć Kalwin za nią przemawia. Religia jest u niego ściśle złączoną z państwem, co jest pojęciem platońskiem i kalwińskiem; jego państwo wkracza wszędzie i normuje religię, obyczaje, nauki. Zepsuły się obyczaje, a więc król, jak u Przyłuskiego, ma być ideałem moralnym i wyobrażać Boga na ziemi, czytać Pismo św., strzec z senatem i sejmem praw i ogólnego szczęścia. By zaś to szczęście osiągnąć, potrzebną jest równa sprawiedliwość; dla utrzymania dobrych obyczajów „trzebaby takich dozorców w każdym powiecie dwu obrać, którzyby pewnych czasów czynili opyt i wywiadowanie około obyczajów ludzkich albo i zachowania, jakiemby się rzemiosłem bawił i czemby się żywił“. Dobrze byłoby i dozorców małżeństw wprowadzić. A więc to karność, o której mówił Kalwin w księdze czwartej, karność napominająca przez swe organy, to teokracya przestrzegająca, jak w Genewie, prawa ewangelicznego i słowa Bożego, powołująca wszystkich przed swe oblicze za przekroczenia prawa religijnego choćby siłą, i nadzorująca małżeństwa już od lat dziesięciu w grodzie reformatora. Jest to echo tego, do czego dążą synody i ministrowie idący za instrukcyami genewskimi.

Wyprowadza tych dozorców Frycz ze starożytności, ale przypominają oni raczej komisarzy nadzorujących moralność nad Lemanem [1]). I on wysławia szlachtę, która pilnuje roli i stroni od zysków kupieckich, nie odłącza jednak cnoty od szlachectwa, nie apoteozuje pochodzenia i herbów, co stało się manią późniejszych. Poddanym każe spełniać obowiązki, panom rządzić się umiarkowaniem i skromnością, w której celują Bracia Czescy. Ludzkość zdobi bowiem człowieka, bezkarność jest najszkodliwszą przecież i zgubną. Wodzem ludu jest Bóg, potem król z własnej dynastyi, gdyż źle jest obcych wpuszczać do kraju. Paryski parlament mu imponował, chciałby widzieć taki w Krakowie, lub w Piotrkowie, by sprawiedliwość działa się nieustannie i rządziła wszystkiem. Prawa poprawiać mają filozofowie i historycy, a nie szlachta, co jest pojęciem Platona a „ponieważ tedy jedne prawa Chrystus dał wszystkim członkom tego ciała, które jest kościół, czemu też nie jednakie prawa mają być dane wszystkim ludziom, którzy pod jednem

[1]) *La théocratie à Genève au temps de Calvin.* Par Eugène Choisy. Genève 1898, str. 240—254.

prawem żywą"? Jego więc głęboka religijność, religijność reformacyjna jest podstawą owego protestu przeciw karze na mężobójstwo, od którego zaczyna swą działalność polityka. Pożądliwości ludzkiej przypisuje początek wojen, na które środkiem są przymierza i sędziowie wojenni; nie dla zdobyczy się je prowadzi, nie lekko i bezbożnie, kosztem wszystkich, gdyż wszystkich jedna łódź wiezie. Wysoko poważa dostojeństwa i godności, ale „szkolny stan zasługami przeciw rzeczypospolitej swemi o porównanie z najwyższymi stany spór mieć może". Czy to nie wzniosłe, nie budujące, nie wyprzedzające czasu, któremu przynosi chlubę i zaszczyt? Szkoła jest bowiem rodzicielką najlepszych praw, uczeni mogą rozstrzygać o wszystkiem, nawet o religii; w szkole uczymy się ozdobnej wymowy i języków, które ułatwiają zrozumienie nauki Chrystusowej. To samo mówią oni wszyscy, do tego dąży szkoła pińczowska i wzór jej akademia genewska.

Moralistą ceniącym mądrość starożytną, teologiem przejętym nawskróś lekturą biblijną, szczerym platonikiem, mniej arystotelistą, myślicielem z usposobieniem, wyrazem idei ówczesnego kalwinizmu i dążeń szlacheckich, jest największy z naszych polityków tej epoki. Dość obojętny na piękno starożytne, szuka on w starożytności lekcyi moralności głównie; od Reformy czerpie ów zapał religijny, gorące zajęcie się sprawami, które wstrząsają Europą i które stawia na czele swego programu. Nie jest sceptykiem, jest tylko za wolnością myślenia o tych sprawach, wkłada w wszystko swe gorące serce i temperament prawdziwie polski ideologa. Jest jednak spokojnym, intellektualistą, toleranckim, humanistą w najlepszem znaczeniu nadużytego terminu; nie żyje w starożytności, uważa religię za potrzebę duszy i o niej myśli ciągle, gdy pisze swe komentarze polityczne. Epikurejczyka w nim nie ma i nie chwaliłby, jak Kochanowski, dzbana i nie nazywałby życia fraszką; jego program reformy jest niezupełny, gdyż nie mówi nic o wzmocnieniu rządu, nie podkreśla potrzeby bliższego zjednoczenia z Litwą, nie broni dość wymownie krzywdy mieszczan i ludu, a domaga się dla nich tylko równej sprawiedliwości. Upośledzenie miast, ucisk chłopów są dla niego raczej obojętne. Republikaninem jest, w czem znać człowieka Renesansu, panowanie szlachty wydaje mu się naturalnem i słusznem; zadowolony jest przeważnie z urządzeń obowiązujących i radby poprawić głównie obyczaje ludzi, a nie formę rządu. Łacinnik zaciekły, lubi długie peryody na wzór Cicerona i szeroko

omawia swe myśli; jego styl jest raczej konwersacyą ożywioną i poufną bez uroczystej pozy i gwałtownych wybuchów Orzechowskiego. Ale ta łacina jest tylko pozorem, znakiem humanizmu pisarza, który chciał, by go czytano wszędzie i cieszył się, że go tłumaczono; przez dążenie do uporządkowania administracyi podzielonej na cztery ministerya, uregulowanie opieki nad ubogimi, nadzoru nad rozwojem ekonomicznym, zniesienie różnicy kar i oddanie sądu nad poddanymi trybunałom, żądanie jedności kodeksu, ubezpieczenia ziem kresowych, podatku ogólnego i ustanowienia trybunału, to wyobraziciel ruchu, który w obozie pińczowskim miał najdzielniejszych ludzi i najtęższą podnietę.

Ze wszystkich reform, żądanych przez kalwinów, doszły do skutku za panowania Zygmunta Augusta: zniesienie sądownictwa duchownego, częściowe uregulowanie skarbu, unia z Litwą. Programu szlachty nie ocenił król, zostający pod wpływem obcego Koronie Radziwiłła, chwiejący się między Rzymem a Genewą, nawet po pozornem przyjęciu uchwał trydenckich, nie wykonywający własnych edyktów, psujący reformę skarbową przyzwoleniem na dzierżawy dóbr królewskich; brakło mu dość energii i stałości, by oprzeć się zgnębieniu handlu mieszczańskiego, zgnieść magnatów i pozyskać niepodzielnie stan szlachecki, załatwić reformę sądową nawet elekcyą, którą miał w rękach, a pozostawił szlachcie. Zastąpić go miała szlachta nie ujęta w żadne karby, pochłaniana walką wyznaniową, żądna podkopania senatu i zawładnienia wszystkiem. Nie szczerze z pewnością pchała króla do zmiany wiary i ogłoszenia kościoła narodowego; o ubezpieczeniu elekcyi nie myślała, gdyż była wszystkiem wtedy i sama miała rozstrzygnąć, kto będzie panował. Czuł złe Rej, gdy na prywatę narzekał; był jednak zbyt konserwatystą i zbyt zagłębiał się w kwestye teologiczne, by rozumieć braki polityczne. Nie lubił magnatów, jak tysiące braci mu podobnej, choć chętnie wszedłby w ich szeregi, jak Zamoyski. Chwilowo trapił się sprawą elekcyi [1]), ale w ogóle zajęcia domowe, wczasy rolnika, rozmyślania religijne, zajmowały ten umysł więcej niż groźne położenie wewnętrzne i zewnętrze. W obec rozdwojenia w kalwinizmie zachowywał się dość stoicznie; tem bardziej nie rozumiał niebezpieczeństw, które przysłaniały mało bystremu oku pozorna wielkość i potęga Jagiellońskich dzierżaw. A jego własny obóz toczył się tymczasem ku przepaści, ratował się po dłuższem odoso-

[1]) *Biblioteka warszawska* 1905. Tom I., str. 474—502.

bnieniu zgodą sandomierską z r. 1570. Nie myśleli, jak sądzi Krasiński, kalwini o połączeniu wyznań dawniej, gdy odpychali lutrów i Braci Czeskich; przeciwny był takiemu połączeniu sam Kalwin, a jego zwolennicy szli za nim ślepo. Zbyt wielka była bowiem różnica w dogmatach, organizacyi, składzie obozów; dopiero obawa przed organizującym się katolicyzmem doprowadziła do ponownej zgody i porozumienia mającego odpierać ataki katolików i aryan. Reforma polska chciała zrzucić z siebie w ten sposób miano herezyi, stwiedzić swój charakter ortodoksyjny, dać poznać królowi, że stroni też od anarchii. A ci, którzy zgodę podpisali nie byli wcale umysłami chwiejnymi i kompromisowymi. Są nimi: Prażmowski, Chrząstowski, Gilowski, Sarnicki, Silvius, Threcy znani nam dostatecznie i nie zrywający bynajmniej związków z Genewą, gdzie rządy objął po śmierci reformatora de Bèze, surowy dogmatyk i sekciarz.

Zbory szwajcarskie dawały współcześnie pod naciskiem zewnętrznym świadectwo swej jedności, a Bullinger w Zurychu szedł ręka w rękę z Genewą [1]). Odrzucano nawet myśl synodu lutrów i kalwinów, choć dążenia do pewnego porozumienia i zgody pojawiały się nieustannie. Nie brakło tedy spójni i poczucia odrębności i w polskim także obozie, którego opiece poleca się jeszcze młody Zamojski, jadący do Paryża w r. 1560. I wtedy następuje śmierć królewska, zamięszanie i rozstrój bezkrólewia. Stanowisko kierujące przypadło Uchańskiemu, dawno już znienawidzonemu wśród kalwinów; na konwokacyi warszawskiej zwyciężają katolicy, ale i konfederacya dyssydentów okazała swą siłę, skoro potrafiła zabezpieczyć swe istnienie murem obronnym przeciw zalewowi reakcyi, zasilanej tłumami mazowieckiego szlacheckiego drobiazgu. Na tron miał wstąpić najsroższy wróg kalwinizmu, ale okupić swą elekcyę artykułami gwarantującymi konfederacyę z r. 1573; nic dziwnego nawet, że nie było w nich mowy o prawach króla, skoro politycy o nich nie wspominali. Artykuły były tylko owocem myśli polityków, skutkiem ich obawy przed tyraństwem; na prawdę ani kalwini nie ufali Henrykowi, ani katolicy nie myśleli o tolerancyi, nieufność wzajemna spotęgowała się niesłychanie i doprowadziła niepewność stosunków do stanu, którego uleczyć nie mogło nic. Słusznie też wyrzucała później katolikom pieśń kalwińska [2]), że wy-

[1]) *L' état chrétien calviniste à Génève* au temps de Th. de Bèze. Genève Paris 1900, str. 291—303, 377—389 i następne.

[2]) Z rękopisu biblioteki ks. Czartoryskich.

brali króla z narodu, dławiącego śpiących hugonotów, że wolność polska lepsza, choć w drewnianych dworach mieszka, i narzekała na intrygi i chciwość magnackich osobników:

O Polsko, Polsko, byś ty co Francuz jest znała
Nigdy byś się tak była za nim nie udała.
Lecz okrutne papiestwo k' temu cię przywiodło
Drugich łakomstwo wielkie aż w ten błąd zawiodło.

Nie mogli wierzyć kalwini Walezyuszowi, tą nieufnością tłumaczyć trzeba ich ostre wystąpienie w obronie zagwarantowania warszawskiej konfederacyi w Paryżu i podczas koronacyi. Wszak wtedy Hotman wysławia zasadę elekcyjności, gromi tyranów, którym lud ma prawo odebrać władzę [1]). Najlepszą jest forma zmieszania rządu, wola króla nie znaczy nic bez woli narodu. Kalwin pragnął doprowadzić religię do formy pierwotnej; Hotman zwracał się do parlamentarnych tradycyi średniowiecza. Takim zwrotem była i idea szlacheckiej elekcyi, idea wyjaśniona w duchu przyjaznym dla warstwy, którą Przyłuski nazywał demokracyą. Czyżby kalwini nie wiedzieli nic o traktacie Hotmanowym, który obiegał właśnie Francyą, czyżby nie znali opinii o Walezyuszu w obozie hugonockim? Od Kalwina wzięli teoryą, że król rwący prawo nie zasługuje na posłuszeństwo; ta idea rozeszła się błyskawicznie wśród polityków kalwińskich zachodnich i dlatego Firlej protestuje przeciw koronacyi, póki artykuł o dyssydentach nie zostanie odczytany. Od konfederacyi sandomierskiej dbali już oni o podstawę prawną wyznania, zdobyli ją wśród bezkrólewia, na królu fanatyku, bez godności i poszanowania własnego słowa, który był nieszczęściem Polski i Francyi, wyobrazicielem machiavellizmu i wielbicielem despotyzmu Ludwika XI.

W samym kalwinizmie tkwiły tedy pierwiastki najbardziej przeciwne władzy królewskiej; równocześnie starał się on ubezpieczyć przeciw nowemu rozdwojeniu w własnem łonie, czego dowodzi *Konfessio kościołów polskich* z r. 1574, obejmująca trzydzieści artykułów, przyjmujących za podstawę Pismo św., Ojców Kościoła zgodnych z tem ostatniem, bóstwo Chrystusa i Trójcę św., zatwierdzających urządzenia zborowe, potrzebę zachowania spokoju, przez zwierzchność, posłuszeństwo zwierzchności. Wszystkie te punkta podpisali i lutrzy, choć do zgody na tle wyznaniowem przyjść nie mogło; i kalwini nie odstąpili od swych zasad, podpisując się na

[1]) *Franc. Hotomani iurisconsulti Operum* tomus tertius. Genevae 1600, str. 2—190.

dogmat „wydany od zacnych a uczonych ludzi Jana Kalwina i Teodora Bezy, aby więcej miejsca w Kościele Bożym nie miały ludzi niespokojnych potwarzy“. Pochodziły te słowa zapewne od Sarnickiego, na synodzie krakowskim z r. 1573 stwierdzającego, że królowie przez Boga panują, a zbór jednością stoi, która zachowa kraj od niepokojów i rozruchów [1]). Podali wtedy sobie ręce przedstawiciele trzech wyznań reformowanych i postanowili wpływać na łagodne traktowanie poddanych i pobożne wychowanie młodego pokolenia, co świadczyło razem, że synody miały jeszcze znaczenie polityczne, a w mniejszym lub w większym stopniu oddziaływały na pisma, pojawiające się z racyi elekcyi Walezyusza. Czy w obec ważności chwili i jej niebezpieczeństw budził się tedy zmysł polityczny obozu, czy ostrzegał przed nadużyciami wolności i przeczuwał możliwy upadek i niebezpieczeństwa wewnętrzne? Niewątpliwie, choć najwięcej prawiono o wolności i wyrażano obawę o jej trwałość z chwilą zapanowania nowych stosunków [2]). Ostatni Jagiellon umarł, ale, jak wyrażał się Głuchowski w wierszu okolicznościowym,

wolność zostawił
A pamiętam, że mędrzec o tem jeden prawił
Że wolność rodzi króla,

i o tej wolności za Przyłuskim i Fryczem mieli rozprawiać przygodni statyści obozu. Konfederacya warszawska zaniepokoiła sfery katolickie, jak dowodzi *Rozmowa Lecha z Piastem,* występująca przeciw nowym ustawom; tworzyła się już agitacya przeciw niej, źródło późniejszej nietolerancyi i nieposzanowania ustaw a skarg i utyskiwań kalwińskich [3]). W całym kraju spodziewano się tedy po nowym królu oporu przeciw konfederacyi i roztrząsano gorączkowo zalety i wady francuskiego kandydata.

Ze strony kalwińskiej pojawiła się odezwa Ciesielskiego *Ad equites legatos* z r. 1572, poruszająca ważne sprawy obrony i sprawiedliwości, nie załatwione dotąd należycie i kryjące groźby przyszłego upadku i rozstroju. Miłość ojczyzny popchnęła sieradzkiego szlachcica do pisania; szlacheckie stanowisko kazało mu zwrócić się do sejmu, którego każdy członek jest stróżem wolności ogólnej. Przeszłość, znajomość dziejów i upadków minionych, wskazuje tylko, gdzie szukać rady w czasach niepewnych. Nie słuchamy praw,

---

[1]) *Konfessio,* str. 51, 63, 75, 136, 225, 236, 239—340.

[2]) *Pisma polityczne z pierwszego bezkrólewia* wydawane przez prof. Czubka. Nakładem Akad. Umiejętności. Kraków 1906. [3]) Tamże, str. 37—69.

nie szanujemy urzędników, nie dbamy o obronę, na której koszta należy poświęcić dobra duchowne. Duchowni mogą utrzymać się z dziesięcin, a oddać ziemię, ministrów zborowych trzeba opatrzyć i zabezpieczyć. Skarb potrzebuje bowiem klasztornych i biskupich dóbr, inaczej nadgraniczne prowincye odpadną, gdyż nie bronią ich ani załogi ani forteca. Niemcy patrzą już chciwie na Prusy i Gdańsk, za nimi pójdą wnet inni drapieżcy naszych ziem odwiecznych. Wiadomo przecież, że wszystko było niegdyś słowiańskie, aż po Bremę, a Śląsk jest częścią naszych dzierżaw. Nie groźny nam Turek, gotowość i czujność przeciw innemu wrogowi są niezbędne. Moneta, stan miast obciążonych podatkiem, wymierzanie sprawiedliwości czekają na poprawę, z zewnątrz grozi wróg, a brak króla, którego winien obrać wolnymi głosami senat i stan rycerski, powiększa zamieszanie. Z całości uwag widać, że pisze je człowiek mądry i przezorny. Wychował się widocznie na Fryczu, frazesów nie lubi i wymową nie olśniewa. Zna słabości państwa i, choć szlachcic, oburza się na bezkarność i brak poszanowania praw, chce podniesienia moralności i rozszerzenia swego wyznania, które każe mu postawić radykalny wniosek konfiskaty dóbr duchownych. Nie zna chyba uczuć większości społeczeństwa, nie rozumie, że biskupi są czynnikiem bardzo wpływowym i oprą się podobnemu wnioskowi z całą energią, pójdą za interrexem Uchańskim, jak jeden człowiek i pożyteczny niby wniosek obróci się w najszkodliwszy. Stanowisko kalwińskie Ciesielskiego zbliża go do Trzecieskiego, którego zna, był zapewne też w stosunkach z Rejem, Przyłuskim, może i Fryczem; ich poglądy powtarza, ich tradycye przeciąga za bezkrólewia. Ale środki jego na obronę kraju dowodzą, że nie był politykiem z zawodu. Sprzedaż dóbr duchownych nie mogła wystarczyć na długo, była środkiem doryweczym i może bardziej agitacyjnym niż poważnym. Nienawidzi Niemców, chciałby dla kraju króla bohatera, gdyż i Moskwa może nastąpić wkrótce od wschodnich kresów. Zastanawia pamięć jego o Śląsku, o ziemiach niegdyś słowiańskich nad Łabą, ujmuje zapał i namiętność, z jaką przemawia, przywiązanie do kraju, które wypełnia każdą stronę jego odezwy stanowiącej ozdobę literatury tych lat.

Różnych sposobów wyszukiwano wtedy na zasilenie skarbu, gdyż nawet dobrami kochanek królewskich nie chciano gardzić. Najwięcej jednak troski okazywano o sądownictwo, będące klęską dla wszystkich, mniej o obronę kresów. Korektura praw, poprawa

obyczajów. pożądanie króla rycerza, oto reszta żądań broszur ulotnych, których część znaczna pochodziła z obozu pierwszych statystów [1]. W *Napomnieniu braciej stanu rycerskiego* wskazywano na praktyki wyższego duchowieństwa w Anglii i Francyi, gdzie kalwinów srogo prześladują; krajowe duchowieństwo pomawiano o zamachy na wolność szlachecką. Przyszedł czas błędy naprawić, czego łatwiej dokona król Piast, jak dowodzi *Slachcica polskiego krótka przemowa*. Taki tylko król przyniesie szczęście krajowi i katolikom ich przywileje, dyssydentom wolność religijną zapewni. I *Elekcya króla chrześcjańska* chwaliła Piasta, który zna język i miluje zwyczaje ojczyste, a też nie zapomni o Piśmie św., gdyż dobry król jest także kapłanem, jak to u dawnych narodów widzimy. Nawet Plato żąda pobożnego króla, którego Bóg przejrzał niewątpliwie, co podnosi inny szlachcic w *De novo rege ex sua gente eligendo,* ostrzegający przed wyborem Francuza i bojący się też Piasta, którego przyjaciele zapanowaliby niepodzielnie. Szlachta wybierze króla, gdyż powierzenie wyboru małej liczbie byłoby niebezpiecznem, wybierze prędko, gdyż wrogowie zewnętrzni czyhają. Kandydatem stosownym jest zaś Iwan Groźny, którego broni jakiś Litwin w *Zdaniu o obieraniu nowego króla,* zwalczający Walezyusza z powodu nieznajomości języka i sojuszu z Turkami. Niemiec mściłby się na Polakach za dawne krzywdy, wprowadziłby wszędzie Niemców, jak to się stało w Czechach; najgorszą byłaby zaś u króla miękkość i trwożliwość, psująca szlachetne i silne natury polskie a prowadząca do zguby. Dziką jest natura moskiewska i trzeba dla niej pana dzikiego, ale u nas byłoby inaczej, a wiadomo, że Iwan wielkiego serca, pobożności, zacnego rodu jest mężem. Cesarz prześladowałby ewangelików, mściłby się za odesłanie siostry cesarskiej przez zmarłego króla, postąpiłby jak w Węgrzech i Czechach. *Krakowski skrypt* wyśmiewał francuskiego kandydata, który z Turkami trzyma, na co zapewne katolik odpowiadał, że jedynie Walezyusz Polakom panować winien, gdyż obyczajów „nie ukażesz podobniejszych jako polskie i francuskie: szczyrość, ludzkość, hospitalitas, magnanimitas, liberalitas", których u innych próżno szukać. W *Rozmowie kruszwickiej* skarżył się wreszcie gość Piastowi, że biskupi odrzucają wolność wierzenia i że konfederacya, zabezpieczająca pokój religijny, lepsza nawet niż

[1]) Tamże, str. 209—214, 273—288, 289—332, 332—348, 349—355, 459—460, 466—489.

sobór. Piast wynosiłby się zbytnio nad innych, nie znałby obcych spraw, gdy Walezyusz jest panem dzielnym i mądrym. Po wyborze paszkwile układały cytaty z Pisma św., by wydrwić króla upragnionego przez katolików, choć i wśród kalwinów było niewątpliwie wielu zwolenników Walezyusza.

Nikt jednak tak wybitnie chyba nie wyróżnił się z tłumu przygodnych polityków, jak przygodny poeta Wolan. Humanista i wychowanek frankfurckich teologów, nie był Wolan, jak wielbiciel jego Łasicki, w Genewie, ale związku z nią nie zerwał i na de Bèze'a spoglądał jak na mistrza. Dostawszy się na Litwę ze stron wielkopolskich, studjuje czas jakiś w Królewcu i staje się doradcą Radziwiłła; skąd do królewskiego sekretarstwa i posług dyplomatycznych, które wypełniają mu lata całe, krok jeden. Dopisywał się tymczasem Rotundusowi wierszem do jego odpowiedzi na pamflet Orzechowskiego, tłumaczył dzieło o Szkanderbegu zapewne dla podniesienia uczuć rycerskich w szlachcie, w czem wyręczył go następnie sieradzki mieszczanin Bazylik, tłumacz dzieła Frycza; jako dyplomata, władający biegle łaciną, wolał pisać tym językiem w sprawach, obchodzących kraj i obcych. Był już wtedy ziemianinem litewskim i dzierżawcą starostw; mógł pisać tedy śmiało i niezależnie [1]. Jedno pismo zwraca do senatu obu części państwa; w drugiem, poświęconem Radziwiłłowi Rudemu, traktuje o wolności politycznej kraju, który ma otrzymać elekcyjnego króla. Senat jest teraz, wedle niego, panem położenia i dbać winien, by wybrano króla dobrego i sprawiedliwego. Wróg bowiem zewnętrzny grozi państwu, które okupuje błędy tyranów; dobry król stroni od rozpusty, nie goni za zyskami i zbytkiem, dobrych na urzędy wprowadza, dzielnością świeci i nic nie odkłada [2]. Wynika z tego, że król marzony przez Wolana miałby być poniekąd przeciwieństwem nieboszczyka; całość była niejako echem tego, co mówiono o Zygmuncie Auguście i kładła nacisk na potrzebę dobrych obyczajów u panującego. W drugiem piśmie podnosił statysta, że potrzeba krajowi dobrej administracyi i znajomości prowadzenia wojny [3]. Nie mało przysłużyli się na tem ostatniem polu Radziwiłłowie, by bronić wolności, bez której nie ma państwa, nie ma cnoty, nie ma roz-

[1] Baliński Michał: *Pisma historyczne*. T. III. Warszawa 1543, str. 3—136.

[2] U Czubka, str. 178—186.

[3] *De libertate politica seu civili libellus lectu non indignus*. Authore Andrea Volano. Cracoviae in off. Math. Wirzbiętae. 1572.

woju. Z zepsutej natury niewola się rodzi. prawa władzę królewską określają, by nas w niewolników nie obróciła. Złą jest bezkarność mężobójców, ucisk ludu nam nie pochlebia, nie zawsze szlachectwo z cnotą jest w zgodzie. Dymem i cieniem karmimy się wszyscy, ale widocznie wola Pańska o tem stanowi. Czy nie psuje się jednak dzielność, gonitwa za zyskiem nie rośnie, nie nadużywa się wolności? Zabijamy bezkarnie, a narzekamy na okrucieństwa moskiewskie, sądy sprawują nieumiejętni, zwierzchność praw nie wykonywa, nie ma trybunału, tyle pożytecznego w Paryżu, nie ma wolności, gdzie każdy czyni co mu się podoba. Nie podobna tu pominąć też owej pięknej przedmowy na czele Bazylikowego przekładu dzieła Fryczowego, wydanego kosztem wojewody Dorohostajskiego, w aryańskim Łosku w r. 1577, gdzie Wolan podkreślał potrzebę zgodności praw ludzkich z boskimi i wielbił zasługę Frycza, który jeden w państwie podniósł głos w obronie sprawiedliwości[1]).

Wszystkie trzy pisma świadczą o znacznem zacięciu oratorskiem, szlachetnym sposobie myślenia, wysokiem poczuciu moralnem statysty, który z bólem spostrzegał rozstrój i nadużycia wolności, choć powtarzał przeważnie to, co czytaliśmy u jego poprzedników. Nie widział ani niebezpieczeństwa słabości władzy królewskiej. ani elekcyi, których przeżył już dwie, a miał doczekać się wkrótce trzeciej. To człowiek uczciwy, otwarty, szlachetny, stylista gładki i płynny, ale bez wyjątkowych zdolności i oryginalności. Głęboka religijność cechuje go życie całe. chciałby widzieć w panującym ideał człowieka. w obywatelach nastrój poważny w kraju i na wojnie. Ograniczyłby tolerancyę religijną tylko do trzech wyznań reformowanych, dworzanin Radziwiłła zdaje się sprzyjać więcej senatowi niż szlachcie. A tymczasem dzieje się źle, rozstrój wzmaga się, antagonizmy religijne rosną, skoro w r. 1574 nastąpiło zburzenie zboru krakowskiego przez tłum fanatyków dotąd mało widocznych. Hozyusz pochwala gwałt, choć przedtem oskarżał kalwinów o podobny. reakcya przeciw tolerancyi religijnej rośnie żywiołowo. Na Wolana jeszcze oczy zwrócone, gdyż jeździ w poselstwie do Maksymiliana II dla pośrednictwa w zatargu z Moskwą, za Batorego ma też misyą poufną od króla, a, po śmierci ostatniego, znów w Będzinie wysławia obopólną żądzę pokoju i potępia wojnę między

---

[1]) *Andrzeja Fricza Modrzewskiego o poprawie Rzeczypospolitej ksiąg czworo*, gdzie nakładca dodał jeszcze wierszo Budnego, Granulusa, Stryjkowskiego na str. 2 i nast.

potomkiem Jagiellonów, a spokrewnionym domem habsburskim [1]). Dzielny i mądry cesarz pozwolił panować Batoremu, teraz Zygmunt osiadł na tronie, gdyż z krwi królewskiej pochodzi. Nie brak tedy było Wolanowi zdolności dyplomatycznych, nie zabraknie mu i werwy polemicznej w sporach teologicznych, które pochłoną ten umysł odtąd zupełnie. Sprawy religijne schodziły w polityce wewnętrznej na plan dalszy, z całego wielkiego programu reform politycznych pozostało tylko po stworzeniu trybunałów za Batorego, dążenie do ograniczenia władzy królewskiej, a obóz kalwiński zmniejszony i zmniejszający się szybko, bez znaczenia i powagi dawniejszej, był już tylko żywiołem rozkładowym w państwie. Jego pojęcia polityczne objęli katolicy, choć wybór Batorego był jeszcze jakby tryumfem kalwinów, zachowujących się jednak nieufnie względem podejrzywanego o despotyzm króla. Znać te podejrzenia w przemowie na sejmie toruńskim historyka Orzelskiego, wzrosły one do niebywałego stopnia za następnego panowania. Zemściła się na kalwinach sławiona przez nich elekcya, którą Rej pragnął ograniczyć co do czasu i miejsca, a Siennicki rozszerzył do pospolitego ruszenia szlachty. To hasło znalazło odgłos w anarchicznych skłonnościach szlachty i katolicy korzystają z niego, by wyprowadzić do boju tłumy szlachty zagrodowej, ową demokracyę katolicką, którą zastąpi w rządach senat i sejm kalwiński i nie okaże głębszego zmysłu politycznego, niż poprzednicy a rozwinie fanatyzm religijny i polityczny, z którym kokietować będą magnaci, traktować królowie, zagrożeni wiecznie obietnicą rokoszu, pozostałością kalwińskiego republikanizmu i strachu przed tyraństwem.

Zamilkli statyści obozu. Wolan stał się powagą w sprawach teologicznych, które zajęły umysły zadowolone zdobytą wolnością. W protestantyzmie ówczesnym świtała nieustannie myśl zgody; konferencya w Frankfurcie w r. 1577 widziała również wysłańców z Polski, gdzie nie ustawały intrygi luterskie przeciw zgodzie sandomierskiej. Interesuje się tym ruchem Wolan, dba o czystość doktryny genewskiej, zapobiega pomieszaniu pojęć i osłabieniu karności, których dowodem synod wodzisławski z r. 1583. Zgody z lutrami nie osiągnięto, rozłam miał trwać dalej, gdyż inaczej być nie mogło, z powodu różnic między wyznaniami, a tymczasem zaogniał się spór

[1]) *Oratio ad illustrissimos principes et reverendissimos et magnificos dominos, invictissimi Romanorum imperatoris Rudolphi et serenissimi Polonorum regis Sigismundi legatos.* A. D. 1589.

Wolana z Jezuitami i aryanami. Jako główny zapaśnik wystąpił teraz Skarga w obronie transubstancyacyi i wywołał odpowiedzi, pełne oburzenia i zręczności argumentowania, a zwrócone przeciw sobie i jezuicie hiszpańskiemu Turrianiemu. Ton polemiki zrazu prywatnej i przyjacielskiej, potem otwartej i pisemnej nabierał charakteru zapalczywego zwłaszcza z postępem lat i doprowadzał do objawów czynnego fanatyzmu, które przynosiły ujmę obu walczącym stronom. Okazem jej są już ze strony kalwińskiej *Andreae Volani Libri Quinque contra Scargae Jesuitae Vilnensis Septem* z r. 1584. Wymierza je Wolan przeciw ostatniemu dziełu przeciwnika, w czem na pomoc przybywał mu uczeń Genewy Łasicki [1]. Na jego świadectwo powoływa się w swej obronie czystości życia obu reformatorów Kalwina i de Bèze, stara się pozyskać uznanie Batorego, któremu poprzednio poświęcił osobne pisemko polemiczne, sam zasłania świadectwem przeciwnika, broniącego jego szlacheckiego pochodzenia, potępia nawet użycie języka polskiego przez Skargę, który chce w motłochu nienawiść dla dyssydentów wywołać. Roztrząsa następnie samą kwestyę dogmatyczną, protestując mimochodem przeciw pomawianiu go o sztuki szatańskie dla odzyskania skradzionych pieniędzy i pojęciu podstępnie trzeciej żony. Jeszcze bardziej osobistym pierwiastkiem przepełniony jest dołączony list Łasickiego, który uderza gwałtownie na przeciwników i okazuje tylko, do jakiego stopnia doszła nienawiść między wojującymi Gwałtowność rosła ciągle w nowym potoku inwektyw przeciw kultowi świętych, objawiała się też w tak zwanej *Apologia Andreae Volani ad calumnias et convitia pestiferae hominum sectae, qui se falso Jesuitae vocant* z r. 1587. Poprzedzają ją łacińskie wiersze na cześć Krzysztofa Radziwiłła wychowanków szkół litewskich, potem dedykacya patronom wyznania, którym służył teolog, znany już szeroko w Niemczech i we Francyi, gdzie przedrukowano nawet jego pisemko, od lat trzydziestu. Chwalił tu przywiązanie Radziwiłłów do zboru, ostrzegał przed dążeniami papiestwa i podstępami broniącego je zakonu, występował ponownie przeciw zarzucaniu niemoralnego życia takiemu de Bèze i feniksowi świata Kalwinowi. On jeden podnosił poetycką działalność pierwszego, co się tyczy drugiego, sądził, że talentem nikt mu nie dorówna [2]. Zarzucał w końcu Bato-

---

[1]) U Balińskiego str. 64—79.

[2]) *Apologia*, fol. D_3, gdzie mówi *Calvinum tantum theologum esse, qui omnes fere alios iudicio, gravitate et sermonis puritate superaverit.*

remu, że zmienił poglądy na religię, gdy wstąpił na tron polski, zaprzeczał zarzutom, którymi obrzucali go hojnie przeciwnicy z łona zakonu.

Polemika schodziła zupełnie na tory osobiste, polegała raczej na dowcipie i licytowaniu się w obelgach, stawała się płytką i zwyrodniałą. Obojętniał dla niej ogół, któremu Skarga dawał równocześnie arcydzieła prostoty, wiary i rodzimego stylu, w którym budził natchnionem słowem żarliwość religijną i nie schlebiając żadnemu rodowi, ani patronowi, przemawiał szczerze, surowo, majestatycznie, w języku narodowym. Za granicą miała jednak ta polemika rozgłos znaczny, a zwiększony udziałem w niej pierwszorzędnych polemistów jezuickich, a nawet Posseviniego. Zrywała się burza przeciw Wolanowi, wzmagała i jego zaciekłość w ataku na nowego przeciwnika, kanonika wileńskiego, Jurgiewicza [1]). I znowu pospieszył mu na pomoc poeta niemiecki Tostius i wywodząc tytuł kanonika od łacińskiego *canis*, piorunował przeciw obrońcy Jezuitów w sposób dosadnie cechujący nastrój i atmosferę współczesną:

Fur tibi Calvinus, fur Beza, Lutherus adulter,
Volanus mendax, Regia Virgo lupa.
Si tantos homines, tu mendacissimo nequam
Ausus es infami sic scelerare stylo
Non doleo, quod me furem, fur ipse, vocasti,
Gaudeo me tantos inter adesse viros...

Z kolei wysławiał sam Wolan poświęcenie dla zboru rodu Naruszewiczów, a że umiał sławić wymownie, świadczyła współczesna mowa w Będzinie, skąd zwracał się również teraz przeciw Jurgiewiczowi. Narzekał na trudność obrony wobec oszczerstw nieprzyjaciół, przeciwnika obdarzał mianem sykofanty i plebejusza, siebie nie uwalniał od słabości, ale zaręczał o prawdomowności. Nikt nie ma prawa wymawiać mu dobrodziejstw królewskich, znają Radziwiłłowie jego poczciwość i skromność, daleką od jezuickiej chciwości na majątki i dary. A Jurgiewicz nie oszczędza nawet Sudrowiusza, którego życie znanem jest wszystkim; z uczonych i filozofów się śmieje, lekceważy naukę, której oddawał się Wolan od młodości *magno semper bonarum artium amore inflammatus* [2]). W Królewcu studyował, łaskę Radziwiłłów, a przez nich króla, pozyskał, w poselstwach bywał, a teraz Jurgiewicz obelgami go poi i oszczercą,

---

[1]) *Ad scurilem et famosum libellum jesuiticae scholae vilnensis et potissimum maledici convitoris Andreae Jurgevitii, sacrificuli et canonici vilnensis Andreae Volani responsio*... A. D. 1589. Egzemplarz biblioteki kórnickiej.

[2]) Tamże, fol. C_8.

heretykiem i pijakiem mianuje. Wyrywa zdania z pism przeciwników, źle o ich życiu się wyraża, a przecież Kalwin zwyciężył słabość ciała i niezliczone swego talentu zostawił pomniki. Czyż Threcy nie opowiadał o życiu jego cuda, czy Ewangelia ma skłaniać ludzi do okrucieństwa? Nie, konfederacya bowiem czuwa nad spokojem kalwinów, a de Bèze w Genewie strzeże czystości wiary. Nie chce mieć nic wspólnego z nowymi zarządzeniami i gdy Kalwin talentem i pobożnością świat napełnił, de Bèze świeci pracowitością i rozumem. Złe strony przeciwników wyświetlił Chrząstowski, w obronie wyznania stawał Niemojewski, wytrwale stoi na stanowisku Żarnowczyk, z którymi jednoczy się Wolan i żąda przyjścia Chrystusa, który rozsądzi sprawę i winnych odpowiednio ukarze. Gdy Skarga bił na konfederacyę, on bronił jej z determinacyą, bronił tolerancyi, ale na wyżyny wymowy się nie wznosił, wyrażał się jednak gładko, potoczyście, szumnie i trafiał głównie do przekonania współwyznawców. Humanistyczną dystynkcyę posiadał niezaprzeczenie, nicowaniu swego życia opierał się, jak umiał, środkami współczesnymi. Łaciny, jak Frycz, nie odstępował, choć spokoju i obojętności tamtego nie miał, a trudno też ją było utrzymać, gdy czekała ciągle walka na dwa fronty, walka zajadła i prowadzona z nadzwyczajną zręcznością i zjadliwością, którą podziwiano w całej Europie.

I w listach zbijał Wolan wywody przeciwne, zniżając się nawet do użycia polszczyzny, którą potępiał u Skargi. Uczynił to w sporach z aryanami, którzy podrywali kalwinizm nieustannie i w młodszym Socynie zyskali pierwszorzędną siłę dyalektyczną i polemiczną. Walka była tym razem nader niebezpieczną, gdyż Rakowianie olśniewali erudycyą i przemawiali spokojnie i bez zapamiętałości, cechującej początkowe wystąpienia aryanina Pawła, lub katolika Jurgiewicza. Więc Wolan załamywał ręce na widok herezyi rozpowszechnionej przez nowych Żydów, odgrażał się na wewnętrznych wrogów i zarazę, która wyszła z łona kalwinizmu. Zwalał całą winę na Włochów, a zwłaszcza Ochina i widział ducha jego we wszystkich działaniach Rakowian; sądził nawet, że uwagi Ochina nie zasługują nawet na odpowiedź i przestrzegał przed nieszczęściami, które idą na kraj od aryan, którzy już raz na Wschodzie zgubę chrześcijaństwu zgotowali. Unosił się gniewem na myśl, że Raków nawet w świetle prawdy ciemności szuka i zapominał o tolerancyi, która ustawała w jego oczach wobec oczywistej igraszki, którą czynili aryanie z tego, co było drogiem i świętem dla niego i Skargi. Po-

dziw dla Kalwina nie opuszczał go nigdy, obawiał się teraz tylko rozszerzenia machiawellizmu, który pustoszył Francyę, ale omijał niwy polskie i stroniących od czynienia zamieszek wewnętrznych kalwinów. Stwierdzał tem swój patryotyzm, stwierdzał tem silniej swój dogmatyzm stężały i wybitny, który nie wahał się potępić ostro chwiejności Frycza i jego akademickiego traktowania religijnych dogmatów [1]). Tem energiczniej bronił bóstwa Chrystusowego i srożył się nieustannie przeciw okropności błędów rakowskich w najwydatniejszym może okazie polemiki tego rodzaju. Zaznaczał z boleścią, że o kłamstwo samego Boga pomówiono, tekst biblijny przekręcono, prawdzie, za którą życie dać należało, zaprzeczono. Nawet Aryusz nie pochwaliłby zdań Socyna, złośliwość rakowska nie zna granic i miary [2]). Ale i w tem oburzeniu czuć było stylistę obracającego biegle frazesem, władającego efektami retorycznymi z wprawą niebywałą, jednego z ostatnich cyceruńczyków polskiego Renesansu, o smaku wyrobionym, ale mniejszym darze dyalektyki, niż jego przeciwnicy. Wolan idzie raczej za prądem wymowy, niż wojuje argumentami i wyręcza się chętnie Łasickim. Zajadłość tej polemiki czyni dziś wrażenie przykre, ale ta sama uwaga odnosić się może i do pism takiego Jurgiewicza, jednego z najzapamiętalszych i najzacieklejszych w obelgach i potwarzach, jak świadczy Baliński, jak stwierdza dziś znów prof. Brückner.

Roznamiętnienie rosło wtedy powszechnie, a synody, nie wyłączając jeneralnego toruńskiego, na którym przewodniczy historyk Orzelski, skarżą się nieustannie i starają z jednej strony umocnić chwiejącą się polityczną zgodę sandomierską, z drugiej nawiązać nawet węzły z dyzunitami. Kalwinizm mącił nieustannie dość już niekorzystne dla przyszłości kraju stosunki, osłabły i uszczuplony stawał się klęską dla państwa; czuć go w rokoszu Zebrzydowskiego, czuć i później w czasach, gdy uczucia katolickie sprzęgły się niepodzielnie z narodowemi. Jego początek, wzrost, organizacya, wpływ interesowały oddawna nie tylko samych działaczy reformacyjnych,

---

[1]) *Epistolae aliquot ad refellendum doctrinae samoratenianae errorem*, ad astruendam orthodoxam de divine Trinitate sententiam, hoc tempore lectu non inutiles. Ab Andrea Volano scriptae. Vilnae b. b. 1592. Mówi tu Wolan, że Frycz *in utramque in Sylvis illis suis disputando partem, Academicum se ultro profitetur*, fol. L_4. Egzemplarz biblioteki kórnickiej.

[2]) *Paraenesis Andreae Volani* ad omnes in regno Poloniae, magnoque ducatus Lithuaniae Samorateniense Ebioniticae doctrinae professores... Spirae 1582.

ale i katolików; sami reformatorowie, jak Zwingli, Bullinger, de Bèze, zwolennicy kalwinizmu, jak d'Aubigné, rozwijali pasmo dziejów swej doktryny nie tylko w metropolii, ale i w krajach, które objęła. Wcześnie pojawiają się próby ujęcia w całość wypadków, które zmieniły bieg dziejów, a w Genewie dokonały przeobrażenia, które uczyniły ją stolicą wyznania na całe wieki. O takiej próbie myślą u nas Trzecieski, Statorius, Budziński; na razie historyczną lekturę kalwinów stanowi *Historya o srogiem prześladowaniu Kościoła Bożego* z r. 1567, którą z łacińskiego oryginału przekłada Bazylik. Za poprzedników ruchu uznano tu Wikleffa i Hussa, o którym Rej wyrażał się już z pietyzmem, nie opuszczono Savonaroli, Morusa, Berquina; mało szczegółów o Lutrze, więcej o Cranmerze wskazywało, że autorem był chyba zwolennik doktryn szwajcarskich. Utenhove dodał żywot Łaskiego i poświęcał go Olbrachtowi Łaskiemu, który porzucił wnet zbór na zawsze. Z dumą stwierdzał Bazylik ciągłość ruchu reformacyjnego i przekładał z zapałem godnym lepszego dzieła „rozumiejąc książki tej historyi być pocieszne Kościołowi Bożemu", ale nie przyswoił piśmiennictwu rzeczy pięknej i rozumnej. Niedołężną mechaniczną klejonką, opowiadaniem dalekiem od zwięzłości Zwinglego lub żywości d'Aubigné'go, jest historya najpotężniejszego w świecie ruchu, która miała budować tysiące i stanowiła może ulubioną lekturę ostatnich lat Rejowych [1]).

Na pole historyi przeniósł się Sarnicki, ale nie wyznaniowej, lecz narodowej, którą poświęcił senatowi w r. 1587. Widząc, jak inne narody zaczynają swe dzieje od potopu, pozbierał świadectwa o dawności narodu polskiego i tę składankę z starożytnych i średniowiecznych historyków postanowił użyć jako wstęp do dziejów przed Lechem [2]). Prawi więc najpierw o Gotach, którzy byli przodkami Sarmatów, o granicach Sarmacyi, o Germanach, Wenedach i nabyciu korony, o Chrobrym i jego następcach. Polaków wywodzi od Assarmota, syna Jektona a wnuka Sema. Używa też Pisma

[1]) *Historya o srogiem prześladowaniu Kościoła Bożego*, w której są wypisane sprawy onych męczenników, którzy, począwszy od Wiklefa i Husa, aż do tego naszego wieku, w niemieckiej ziemi, we Francyej, Flandriej, we Włoskiej ziemi, w Hiszpaniej, i w inszych ziemiach, prawdę Ewanieliej świętej krwią swą zapieczętowali Przydana jest k'temu Historya o postanowieniu i po tym rozproszeniu Kościołów cudzoziemskich... W Brześciu Litewskiem 1567. Egzemplarz biblioteki uniwersytetu warszawskiego.

[2]) *Annales, sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lithuanorum* libri octo... Cracoviae 1587.

św. jako źródła, a jego znajomość ułatwia mu jeszcze hebrajszczyzna pozostała po studyach teologicznych. U najstarszych ludów spostrzega cechy polskie, od Gotów wyprowadza najstarsze rody, w Lechu widzi umiarkowanie, zastanawia się czy Krak był Rzymianinem czy krajowcem. Wojny i zwycięstwa obchodzą go najwięcej, gdy mówi o królach historycznych, a że jest kalwinem, dowodzi pochwałą tolerancyi Zygmunta Augusta i konfederacyi warszawskiej, wierszem na rzecz żony swego patrona Sienieńskiego, zagorzałego zwolennika Genewy i uczestnika synodu toruńskiego. Sympatycznym, choć nie wybiegającym tak daleko w kraj legend i domysłów, jest inny historyk, Łasicki. Mniej on pochlebia próżności narodowej, nie bawi się w hipotezy, nie buduje fantastycznej historyi, ale lubi monografie o współczesnych wypadkach, interesuje się obyczajami i religią przyległych Litwie ziem moskiewskich, obserwuje życie i organizacyę Braci Czeskich, której osłabienie i upadek widzi we własnym obozie. Podróżnik z zamiłowania, świadek śmierci Kalwina, biegle piszący po łacinie, bacznie śledzący bieg dziejów współczesnych, opisuje zwięźle wyprawę Batorego przeciw Gdańskowi [1], wyprawę na Wołoszczyznę Mieleckiego i Sieniawskiego, charakteryzując Wołochów i streszczając krótko działania wojenne [2]. Osiadłszy w litewskim Zasławiu, daje ciekawy obraz obrzędów, ślubów, wesel, zabobonów moskiewskich [3], kreśli z zapałem dzieje ulubionych sobie Braci Czeskich i zjednywa nawet pochwałę dla dzieła następcy Kalwina, de Bèze, daje następnie dokładny i pochlebny obraz organizacyi miłego sobie wyznania, rozprawiając szeroko o ministrach, życiu, obyczajach, sejmach, karności, bez której nie ma wyznania, jak stwierdzają zgodnie filozofowie i teologowie wszystkich wieków i krajów [4]. Jest w Łasickim ciekawość, dar obserwacyjny, podziw dla prostoty obyczajów, zamiłowanie dziejów, ciepło stylu i entuzyazm, który cieszył jeszcze wydawcę jego pracy,

[1]) *Clades Dentiscana A. D. 1577 XVIII Aprilis* A. Jo. Lasicio Polono descripta. Posnaniae 1577.

[2]) *Jana Łasickiego historya wtargnienia Polaków na Wołoszczyznę*. Przełożył z łacińskiego, życiorysem objaśnił uwagami uzupełnił W. Syrokomla. Petersburg i Mohylów 1855.

[3]) *De Russorum, Moschovitorum et Tartarorum religione sacrificiis*... Spirae A. 1582.

[4]) *Joannis Lasitii nobilis poloni de ecclesiastica disciplina moribus institutis Fratrum Bohemorum Memorabilia continens.* Cum admonitionibus ad reliquias istius Ecclesiae et alios J. A. Comenii. Amsterdam 1760, str. 34, 114.

Komeniusza. Obaj z Sarnickim mają przywiązanie żywe i mocne do kraju, mają pewien temperament i zapalność polską, które nie zawsze widać u ministrów zborowych, zamykających się w ciasnem kole idei teologicznych i w polemice czczej i nużącej. Jako źródło do dziejów obozu mógł służyć ostatecznie tylko Węgierski, o którego *Systema historico-chronologicum* z r. 1652 wyraża się wydawca Voëtius, że opiera się nietylko na opracowaniach dziejów Reformy w innych krajach, ale i źródłach rękopiśmiennych, jak opracowanie dziejów Braci Czeskich Łasickiego i inne. Płytki, pedant, suchy, ogólnikowy, nie dorównał jednak minister leszczyński nietylko dwu poprzednim, ale wskazywał na wyczerpanie się talentów w obozie, który dostarczył literaturze świetne talenta w innych działach literackich.

Tem plastyczniej zarysował się talent dziejopisarza pierwszego bezkrólewia, Orzelskiego. Jedyny temperament z historyków obozu, umysł jasny i trzeźwy, charakter stanowczy i śmiały odbija się w tej kronice pamiętnych i epokowych wypadków, które zmieniły z gruntu stosunki i dały początek nowemu ustrojowi, przeniosły punkt ciężkości państwa od króla i senatu do szlachty, której Orzelski jest wyobrazicielem typowym i znamiennym. Wszystkie pojęcia jej dzieli, życiem jej żyje, a dzieło jego tak pełne tego życia, tak bogate w szczegóły barwne i wrące ruchem i namiętnością, że czyta się rzecz jak pamiętnik, pochłania jak opowieść, przebiega bez znużenia opisy niezliczonych zjazdów, różnorodnych intryg, interesujących starć interesów, które wydadzą złowrogi owoc wrzenia w postaci elekcyi Walezyusza. Jak prawdziwy kalwin i patron Prażmowskiego, nie dbał Orzelski o ozdobność stylu, o efekty retoryczne, o wywarcie wrażenia na czytelnika; pisał dyaryusz, w którym chodziło mu o prawdę opisywanych wydarzeń, których ważność rozumiał i oceniał. Umiał być zwięzłym niepospolicie, przemawiać spokojnie a z patosem, ironizować niekiedy, a zawsze w sposób pełen szczególnej powagi i szczerości tonu, ostro i prawdziwie po zborowemu [1]. Nie inaczej przemawiał z trybuny synodalnej i sejmowej [2], wszędzie objawiała się wrodzona tęgość ducha, duma republikańska, pewność siebie i swej sprawy, dar słowa prostego, krótkiego a ujmu-

[1]) ***Bezkrólewia ksiąg ośmioro czyli Dzieje Polski od zejścia Zygmunta Augusta r. 1572 aż do r. 1576***, skreślone przez Świętosława z Borzejowic Orzelskiego starostę radziejowskiego. Przełożył... Włodzimierz Spasowicz. Petersburg, 1858.

[2]) Tamże, tom I, str. 131.

jącego. Natura szlachecka otwarta i namiętna najpełniej wyrażała się może w tym kalwinie, który obok Reja zaznaczył się najtrwalszem dziełem w dorobku literackim obozu, w którym Łaski zbliża się już do magnatów, Trzecieski podobny jest do wielu innych poetów humanistycznych, Lutomirski występuje tylko epizodycznie, Chrząstowski i Łasicki piszą rzeczy drobne i mało znaczące.

Moralny charakter kalwinizmu uwydatnia się we wszystkich pisarzach obozu. Do połowy wieku następnego utrzymuje się do pewnego stopnia łączność z tymi, którzy literaturze obozu dali początek i, jak Rej, określili ideał człowieka, położyli zasady wyznania i moralności. I dziś nieobojętnem nam jest, co myśli taki Rej lub Frycz o wykroczeniach przeciw moralności; z tych myśli poznaje się ich moralność i ocenia wpływ ich działania na społeczeństwo. Mają oni swą teoryę moralności, teoryę fanatyczną prawie, która odzywa się jeszcze późno na synodach w tym i w następnym wieku, teoryę stosowaną zrazu goręcej, potem słabiej i rzadziej. Jedność kalwińska się rozpadła, a za rozłamem poszło osłabienie moralności. Tę moralność czerpano ze starożytnych, zapożyczano z biblii, by zatrzeć różnicę między życiem a zasadami. Samo wyznanie dyktowało jej zasady, szkoły utrwalały je skutecznie, ci ludzie twardzi i instynktowi szli za ich wskazaniami. Im mniej Renesans wyciskał swe piętno na ludziach, tem więcej znać było w nich dążenie do purytanizmu; rozumiano dobrze, że gdzie wolność polityczna była największą, tam trzeba było radzić o moralności. Frycz pisze najpierw księgę o obyczajach, następnie przechodzi do praw; Rej, skoro odpoczął po polemice teologicznej, moralizował, przepisywał, dyscyplinował żywioły budzące się do nowego życia. Wiarę mieli oni wszyscy, ale nieczynną przez zaniedbanie; teraz ta wiara wzmogła się, obudziła się z uśpienia, porwała wielu z wygodnych kątów, od dostatków, od zaszczytów. Czy nie było tak z Łaskim, czy inaczej postąpiło wielu teologów mniejszego znaczenia, którzy, mimo słabości i wad, mają przecież coś hartownego w charakterze, coś szczerego w umyśle, niekiedy coś humanitarnego w pojęciach, które stoją w sprzeczności z pojęciami ogółu i głoszone są w dobrej wierze? Od nich wychodzą protesty przeciw uciskowi słabszych, zbytkowi, nadużyciom, a synody są miejscem, gdzie te idee głosi się z małym skutkiem, ale głosi się statecznie i wytrwale.

Niezmierny kawał czasu dzieli te wystąpienia od tego, które

charakteryzuje autora tak zwanej *Domina Palatii*, którą Załuski przypisywał niegdyś lubelskiemu wojewodzie Rejowi, a wydano dopiero w epoce saskiej [1]. Rzecz pochodzi najprawdopodobniej z pod pióra jezuity kollegium jarosławskiego Pęskiego, służyła jako ćwiczenie retoryczne dla uczniów [2], którzy mieli zaprawiać się kiedyś do służby Rzeczypospolitej na sejmikach i sejmach, a w r. 1671 uczyli się, jak uwielbiać anarchię szlachecką. Po ciężkich doświadczeniach, mogących otworzyć oczy przenikliwszym, cieszy się jezuita jarosławski z pozornej równości szlacheckiej, która nie znosi tytułów, uwielbia elekcyę jako *columen libertatis*, konfederacyę warszawską nazywa podstępem, a co do zapłaty za mężobójstwo, potępianej przez kalwinów, uważa ją za słuszną, bo pieniądze są dla wielu duszą, wszystkiem. Smutne to i świadczące o upadku moralnego zmysłu epoki uwagi. Przez takich nauczycieli i teoretyków elekcyi, do których liczył się nawet najznakomitszy z nich, Fredro, dążył kraj do ruiny. Obawiał się jej już autor *Zwierciadła* z r. 1567, największy moralista obozu i zostawiający w dziele tem swe ostatnie słowo do narodu. Opuścił pole teologiczne, na którem trudno mu było potykać się z takimi przeciwnikami, jak Paweł i Rakowianie i tylko krótko podkreślał swą wiarę w nieuniknioną predestynacyę, a potem biegł do wychowania, które chciał mieć skromnem co do nauk, a moralnem nadzwyczajnie. Przeciwnie humanista Rabelais chciał nauczyć dużo, obyczaje uważał za sprawę drugorzędnego znaczenia. Polecał tedy Rej łamać naturę, chować umiarkowanie, żenić się prędko, gdyż małżeństwo chwali cały jego obóz. Wielką jest dostojność człowieka, ale czart zwodzi do grzechu, a planety nie są też bez wpływu. Miesza Rej ten wpływ z predestynacyą, sądzi jednak, że rozum i przykazania zaradzą złemu, a rozmowy i praktyka wykształcą lepiej od gramatyki. Każda książka służyć musi do celów praktycznych, każdy stan stanowić pole obserwacyi i źródło nauki życiowej. A główną książką ma być Pismo św., skąd płynie czysty zdrój zasad moralnych i obietnic przyszłości. Gdy czyta się podobne uwagi, przestaje być Rej nie tylko zagadką, za którą uchodził długo, ale i czuje się, że powstały one przygodnie, wśród rozlicznych zajęć codziennych, w przerwach mię-

[1] *Domina Palatii regina libertas* seu familiare amicorum colloquiorum de statu, libertatibus, et iuribus Regni ac Reipublicae Polonorum ab Aenea Philone de Cantia Mascarino. Liberopoli 1736.

[2] Rękopis Akademii Umiejętności.

dzy rozmowami z przyjaciółmi, na brzegu czynnego i pracowitego żywota. To uwagi człowieka, który pisał od czasu do czasu, gdy nie miał nikogo obok siebie, by odpocząć niejako, by nauczyć a nie zabawić. Rej nie ma głębokich dążeń, nie stawia wielkich wymagań, jego filozofią jest zdrowy rozsądek, każący znać siebie, panować nad sobą, żyć z drugimi i dla drugich, żyć praktycznie i pozytywnie, zdrowo i naturalnie. Nie boi się ignorancyi, nie dba o piękności literackie, lęka się braku rozsądku i grzechów przeciw moralności.

To satyryk, który znał życie i znając je, był mało wymagający, ale w tem, czego żądał, nieubłagany. Jako człowiek wierzący, patrzył na cel życia, a w życiu dbał troskliwie o byt materyalny, radził poślubić równą sobie i zasobną, bo biedna złym towarzyszem. Ale darów ziemi radził używać z miarą, obowiązki spełniać wiernie, nie dać uwodzić się błyskotkom, mówić prawdę, ale szanować powagę władzy. Gdy się żyje skromnie, nie zazdrości nikomu, dobrze życzy przyjaciołom, myśli o przyszłych rzeczach, nie jest groźną owa nieunikniona predestynacya; miłosierdzie Boga jest bowiem niezmierzone, a człowiek każdy „ma być zawżdy jako jasna pochodnia“ przed oczyma Jego, by nie zbłądził w drodze do swego brzegu. Znamy dziś źródła poglądów moralnych Reja, pochodzenie przykładów zawartych w jego traktacie moralnym, tu obchodzi nas tylko wartość jego dla życia i epoki ówczesnej. Rej jest człowiekiem silnej wiary, która przez kalwinizm wzniosła się do entuzyazmu; gdy humanizm zdobywał się na sceptycyzm i obojętność dla zagadnień moralnych, ten heretyk znajduje w sobie głębokie źródło moralności, żądzę apostołowania dobra, o którem zapomnieli powołani do niego duchowni [1]). Przedstawiamy sobie ten wiek jako obudzenie się kultu starożytności; jest to pojęcie mało ściśle, gdyż Rej mógłby obejść się zupełnie bez starożytnych, a otwiera przecież nowe czasy i oddziaływa na poziom moralny najpierw swego obozu w ciągu dwóch do trzech pokoleń, a także na resztę narodu, ale krócej, do chwili, gdy katolicyzm odzyskał rząd nad duszami z pojawieniem się Skargi i jemu podobnych. Na razie wszedł przez kalwinizm jakby świeży powiew w naszą atmosferę moralną; najdzielniejsi obrońcy katolicyzmu, jak: Kromer, Karnkowski, Skarga na nim ostrzyli swą gorliwość religijną i zapał dla sprawy. Powodzenie

---

[1]) *Domina Palatii,* str. 67.

postylli, w której pierwiastek moralny górował nad teologicznym, rozszerzyło zdrowe zasady w masach, zapobiegało nadużyciom i gwałtom, których niedostateczne prawodawstwo i wolno działająca sprawiedliwość powstrzymać nie mogły. Nie jest Rej człowiekiem zupełnym tej epoki, gdyż brak mu wytworności formy; dąży przecież do ustalenia ideału życia praktycznego, na jaki mu jego prosta, ziemiańska, powszednia natura pozwala, ale nie chce pozwolić tej ostatniej na wszystko, nie sądzi, jak humaniści, że jest dobra z przyrodzenia, jest chrześcijaninem i szuka swego człowieka w chrześcijaństwie.

Wielkiego stylu nie dosięga, szerokim i patetycznym nie bywa, ale dosięga szerokości i patetyczności, gdy jej nie szuka, gdy chcąc przekonać i napomnieć, zapala się jak płomień, wzbiera jak woda. Jego zdrowy rozsądek razi nas czasem swem nieokrzesaniem, ale ten rozsądek przeniknięty nawskróś pobożnością wstrzymuje jego zachcianki epikurejskie, pęta jego zmysłowość i bezbrzeżną żądzę użycia i nas zachęca do naśladowania. On wie, że moralność jest zdrowiem społeczeństwa, a jeżeli jego ideał nie jest wzniosłym, nie można zaprzeczyć, że jest czystym, prawym, możebnym. Czy osięga się go nawet dziś jeszcze, czy zdobywa się spokój sumienia i wesołość duszy, która cechuje tego szlachcica, mimo trzech wieków postępu i zwiększonych wymagań kultury? Jest w Reju wysiłek poważny i budujący, który nie był bez wpływu w społeczeństwie bardziej dobrem i moralnem, niż rządzonem prawami, mimo których gdzieindziej popełniano w tym wieku tysiące gwałtów i niegodziwości. Ten surowy wysiłek moralny stanowi może najgłębszą i najbardziej cenną cechę obozu i literatury, imponuje dziś nawet, gdy porówna się go z tem, co spotyka się później, gdy nie tylko kalwinizm, ale i katolicyzm stracił zbyt wiele ożywiającego go przez czas jakiś entuzyazmu, zszarzał, zastygł i przeobraził się w formułkowość czczą i bezduszną. Był kalwinizm okazem kultury polskiej niezwykłym; a że ciemnota umysłu i lenistwo duchowe owładły nas w następnych wiekach na długo, dzieje literatury kalwińskiej, ubogiej w talenta literackie, ale pełnej wysiłku i dążeń, niekiedy wysokiej moralnej wartości, stanowią rozdział z dziejów narodowego rozwoju wcale jasny i wskazujący, że była chwila, gdy kalwinizm odrębne życie duchowe stworzyć chciał i tworzyć zaczynał.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

ROZPRAWY
AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI

WYDZIAŁ
FILOLOGICZNY.

Serya II. Tom XXIX.

Ogólnego zbioru tom czterdziesty czwarty.



W KRAKOWIE
NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ
1908.

Kraków 1908. — Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, pod zarządem Józefa Filipowskiego.

TREŚĆ.

Strona



Szkolnictwo ludowe w Rzeczypospolitej Krakowskiej (1815—1846).

Napisała
Ludwika Trzcińska.

WSTĘP.

Gazeta Krakowska z dnia 2 sierpnia 1815 r.[1]) przyniosła mieszkańcom Krakowa pierwszą urzędową wiadomość o rozstrzygnięciu ich losu przez kongres wiedeński. Traktaty z 3-go maja 1815 r. między Rosyą, Austryą a Prusami, wcielone do Aktu Końcowego kongresu wiedeńskiego, z 9-go czerwca tegoż roku, tworzyły na obszarze $20\frac{7}{8}$ mil kw. państewko, któremu w sposób uroczysty zapewniały „ścisłą neutralność, wolność i niepodległość“ pod opieką trzech mocarstw rozbiorowych[2]).

Nowa rzeczpospolita „wolną i niepodległą“ była jedynie w nagłówkach urzędowych dokumentów. W rzeczywistości władza prawodawcza i administracyjna spoczywała nie w Zgromadzeniu Reprezentantów i Senacie Rządzącym, lecz w rękach trzech „najjaśniejszych protektorów“, a raczej ich rezydentów. Senat był tylko pokornym wykonawcą ich rozkazów. Od ich woli, interesu osobistego, często fantazyi, zależały prawa i urządzenia Wolnego Miasta. Trzydzieści jeden lat istnienia Rzpltej Krakowskiej — to jedno pasmo nieustannych reform i reorganizacyi. Ulegały im wszystkie instytucye, a w pierwszym rzędzie — szkoły.

[1]) Meciszewski: Hist. Rzpltej Krak. str. 80.

[2]) Artykuł I traktatu dodatkowego d'Angeberg, Recueil des traités.

Sprawę szkół początkowych regulowały trzy w krótkich odstępach czasu po sobie idące ustawy: Statut Komisyi Organizacyjnej z r. 1817, mieszanina tradycyi Komisyi Edukacyjnej i wpływów austryackich; drugi, ułożony w r. 1834 na podstawie wskazówek Komisyi Reorganizacyjnej i utworzonego przez nią Komitetu Akademickiego i statut Brodowicza z r. 1840, zatwierdzony przez Senat tymczasowo, wprowadzony tytułem próby i nieogłoszony drukiem.

Częstsze jeszcze były zmiany władz, na czele szkół początkowych stojących. Zorganizowany w r. 1817 Dozór Ogólny Szkół początkowych już w r. 1826 ustąpił Kuratoryi Jeneralnej Instytutów Naukowych. Przywrócony w r. 1831, przetrwał do 1838, gdy zarząd szkolnictwa ludowego przeszedł w ręce Komisarza Rządowego przy Instytutach Naukowych.

Ustawiczne zmiany przerywały ciągłość działania. Reformy, nawet pożyteczne, nie mogły przetrwać próby czasu, wydać spodziewanych owoców. Szkoły Rzplitej krakowskiej znajdowały się stale w stanie tymczasowym.

Aczkolwiek w tym zakresie społeczeństwo krakowskie miało względnie najwięcej swobody, skrępowanie na wszelkich innych polach, ciągła groza ściągnięcia niezadowolenia przemożnych „opiekunów", poczucie i świadomość, że sam byt Rzplitej jest zgoła nieustalony, musiały oddziaływać przygnębiająco, hamować śmielszą inicyatywę, odbierać wiarę w skuteczność przedsięwziętych lub projektowanych środków.

Historya szkolnictwa ludowego w Wolnem Mieście Krakowie wobec warunków, w jakich znajdował się ów nowotwór polityczny, nie mający z samej natury rzeczy żadnych danych do samodzielnego rozwoju, musi być w znacznej mierze historyą nie czynów, lecz usiłowań i projektów, świadczących, że i w tym odłamie narodu polskiego było żywe odczucie i zrozumienie potrzeby i ważności podniesienia umysłowego poziomu warstw najniższych, pomimo ogarniających w tym czasie całą Europę prądów reakcyjnych, wrogich rozwojowi oświaty, prądów, które nie mogły nie znaleźć echa w części przynajmniej społeczeństwa krakowskiego.

Pierwsze urządzenie szkolnictwa ludowego w Rzplitej Krakowskiej w r. 1817 zaprowadzało jedną tylko kategoryę szkół początkowych, zarówno dla okręgu, jak i dla miasta Krakowa. Różnice w programie nauk, jak i całem urządzeniu szkół wiejskich i miej-

skich były bardzo małe. Do szkół początkowych zaliczono wówczas wszystkie szkoły i pensye żeńskie bez względu na zakres wykładanych nauk.

Z czasem, gdy żydzi nie chcieli korzystać ze szkół początkowych ogólnych, okazała się potrzeba otwierania specyalnych dla nich szkół początkowych o programie odpowiadającym szkołom ogólnym.

Przy reorganizacyi szkolnictwa w 1834 r. powstały szkoły początkowe wyższego typu, zwane wydziałowemi. Zostawały one zrazu pod nadzorem dyrektora liceum; w r. 1842 przechodzą pod zarząd Wizytatora szkół początkowych.

W ostatnich latach istnienia Rzplitej organizują się szkoły rzemieślniczo-niedzielne.

Do szkół ludowych w ścisłem znaczeniu tego słowa zarówno ze względu na zakres nauk, cel szkoły, określony w statucie jako „podawanie pierwszej instrukcyi wszelkiej klasy obywatelom“, jak i pochodzenie uczniów, należą tylko szkoły początkowe miejskie i wiejskie, szkoły początkowe żydowskie i częściowo szkoły klasztorne żeńskie.

Z tych znowu szkoły miejskie i wiejskie stanowią grupę odrębną, która w historyi szkolnictwa ludowego Rzplitej Krakowskiej musi być oddzielnie traktowana.

Od r. 1834 dla każdej z wymienionych kategoryi szkół wychodzą osobne ustawy. Statuty dla szkół początkowych z 1834 i 1840 r., odnoszące się tylko do szkół miejskich i wiejskich, regulują jednak ogólne kwestye władz, stojących na czele wszystkich szkół niższych.

I. Władze szkolne.

Księstwo Warszawskie dla szkół ludowych w Krakowie i jego okręgu zrobiło niewiele. Wprowadzone w życie w r. 1811 uchwały Izby Edukacyjnej nie zdołały przynieść rezultatów. Wojna z 1812 r., postoje i przechody wojsk w 1813, klęski elementarne wreszcie (wylew Wisły w r. 1813), stwarzały warunki, wśród których rozwój świeżo zreformowanych szkół początkowych był nadzwyczaj utrudniony. Przez odcięcie Krakowa od reszty Polski w r. 1815 zrywał się związek z naczelną władzą szkolną, warszawską Dyrekcyą Edukacyi Narodowej. Zachodziła konieczność utworzenia dla świeżo

powstałego państewka całej hierarchii edukacyjnej. Miało to być jednem z zadań Komisyi Organizacyjnej, która z ramienia trzech dworów rozpoczęła swoją działalność d. 18 września 1815 r.[1]).

Do czasu zaprowadzenia nowych urządzeń Senat Rządzący reskryptem z 8 marca 1816 r.[2]) upoważnił dotychczasowy Dozór Szkół Departamentu Krakowskiego do „dalszego trudnienia się interesami szkolnymi", zastrzegając tylko znoszenie się z Senatem Rz. „w tem, coby się zwierzchniej władzy administracyjnej tyczyło". Utrzymane również zostały dotychczasowe dozory powiatowe i miejscowe.

W skład Dozoru Departamentu Krakowskiego, utworzonego 31 stycznia 1811 r.[3]), według przepisów Izby Edukacyjnej wchodzić miało osób siedm: biskup miejscowy lub jego zastępca, prefekt departamentu, prezydent miasta stołecznego w departamencie, generalny superintendent wyznań ewangelickich lub prefekt konsystorza, wreszcie „trzy osoby znane z oświecenia i gorliwości o dobro wychowania narodowego", mianowane przez Izbę Edukacyjną na przedstawienie prefekta. Prezydować miał biskup, a w jego nieobecności — prefekt[4]). Zdaje się, że w praktyce skład Dozoru krakowskiego był nieco inny. Protokoły posiedzeń Dozoru Departamentowego z lat 1812, 1813 i 1814[5]) nie wymieniają ani razu przedstawiciela wyznań reformowanych. Prefekt Stanisław Wodzicki i prezydent Krakowa Zarzecki pojawiają się na zebraniach bardzo rzadko. Prezyduje najczęściej Franciszek Borgiasz Piekarski, prezes sądu karzącego departamentów Krakowskiego i Sandomierskiego, zasłużony autor wielu dziełek ludowych, człowiek rzeczywiście „gorliwy o dobro wychowania narodowego" lub ksiądz Józef Wincenty Łańcucki, dopóki w końcu roku 1816 krzesła prezydyalnego nie zajął świeżo nominowany biskup krakowski Jan Paweł Woronicz[6]).

Stan tymczasowy trwał do końca października 1817 r. Wobec nieustalenia zasad, na jakich miało się oprzeć przyszłe urzą-

[1]) Meciszewski. Historya Rzpltej Krakowskiej, str. 82.

[2]) Akta wydziału spraw wewnętrznych f. 7.

[3]) Gazeta Krakowska r. 1811, Nr. 15.

[4]) Zbiór uchwał Izby Edukacyjnej str. 85.

[5]) Protokół Posiedzeń Dozoru Szkół Departamentu Krakowskiego. Archiwum Uniwersytetu Jagiell. Nr. 351.

[6]) Gazeta Krakowska 1816. Nr. 82.

dzenie szkół ludowych, Dozór departamentowy ograniczyć się musiał jedynie do utrzymania stanu istniejącego.

Tymczasem pełnomocnicy Rosyi, Austryi i Prus przystąpili do rozwinięcia konstytucyi i do organizacyi wszystkich władz nowej Rzplitej. Pomocą w tej pracy miał im być cały szereg specyalnie utworzonych komitetów. Ułożenie statutów dla uniwersytetu, szkół średnich i niższych powierzono Komitetowi Akademickiemu, do którego weszli: X. Łańcucki, członek dozoru departamentowego, Walenty Litwiński, rektor uniwersytetu i profesorowie: Sebastyan Girtler, Roman Markiewicz, Jerzy Samuel Bandtkie, Franciszek Radwański i Józef Sołtykowicz [1]). Praca Komitetu postępowała szybko. Już 12 września 1816 r. pełnomocnik pruski Ernest baron von Reibnitz przedstawił Komisyi Organizacyjnej ułożony przez Komitet projekt urządzenia szkół początkowych [2]). Komisya poddała go szczegółowej dyskusyi na posiedzeniach swoich w styczniu, kwietniu i maju 1817 r. i wprowadziwszy niektóre drobne zmiany, w ostatecznej redakcyi, dokonanej przez Reibnitza, czy raczej w jego kancelaryi, zatwierdziła go 1 lipca 1817 r. [3]).

Autorstwo statutu urządzającego szkółki początkowe z r. 1817 Meciszewski przypisuje wyłącznie Litwińskiemu, utrzymując mylnie, że został zatwierdzony bez przejrzenia go przez Komisyę Organizacyjną razem ze statutem dla uniwersytetu, to jest dopiero 12 sierpnia 1818 r. Protokół Komisyi Organizacyjnej nazywa go projektem Reibnitza.

Z papierów po Komisyi Organizacyjnej pozostałych wynika, że był on dziełem zbiorowem Komitetu Akademickiego i Komisyi Organizacyjnej. W głównych zasadach opiera się on na ustawach Izby Edukacyjnej i Dyrekcyi Edukacyi Narodowej, od których odbiega niekiedy tylko pod wpływem ustaw szkolnych austryackich (ograniczenie programu nauk, rozdział płci w szkołach); w jednem zaś — wprowadzenie obostrzonego karą pieniężną obowiązku szkolnego — wyprzedza wszystkie ówczesne ustawy szkolne, nie wyłączając pruskiej.

Dla kierowania instrukcyą ludową statut 1817 r. zaprowadzał władzę specyalną: Dozór Ogólny Szkół Początkowych, zostający

[1]) Meciszewski. Hist. Rzplitej Krak. str. 183.
[2]) Protocole de la Commission d'Organisation III.
[3]) Protokoły Kom. Org. IV i V.

pod zwierzchnictwem Akademii i obowiązany „wglądać w przedmioty naukowe, jak i administracyjne szkół początkowych" (Tytuł III § 3 Statutu urządzającego Szkoły Początkowe[1]). On oznacza zakresy szkolne (Tyt. I. § 4); zawiaduje funduszami szkolnymi (Tyt. II. § 1); rozpisuje składki na budowę i utrzymanie szkół, rozstrzyga wynikające stąd spory (Tyt. II. § 3); egzaminuje i mianuje nauczycieli na przedstawienie dozoru miejscowego (Tyt. II. § 5); każe sobie przedstawiać raporty o ilości i postępie uczniów (Tyt. III. § 3); oznacza czas egzaminów rocznych (Tyt. V. § 1) i przedmioty nagród dla uczniów odznaczających się pilnością (Tyt. V § 2); stara się o zaprowadzenie nauki robót ręcznych dla dziewcząt wiejskich (Tyt. IV. § 4 c); jest drugą instancyą we wszystkich sprawach, tyczących się szkół początkowych (Tyt. III. § 3). Składa się z siedmiu członków: jednego prałata, czyli kanonika katedralnego, jednego profesora Akademii od niej wyznaczonego, rektora gimnazyum, dwóch sędziów pokoju i dwóch wójtów gmin miasta Krakowa, kolejno wzywanych. Komplet stanowi trzech członków. (Tyt. III. § 2). Pomocą mu jest kasyer akademicki. Ma swoją kancelaryę, złożoną z sekretarza i woźnego, których sam mianuje[2]. Posiedzenia zwyczajne odbywa co tydzień, nadzwyczajne — w miarę potrzeby[3].

Skład Dozoru w praktyce okazał się nieodpowiedni. Czterej jego członkowie, wójci i sędziowie pokoju, o sprawach szkolnych i pedagogicznych nie mieli pojęcia; wszyscy — pochłonięci innemi zajęciami obowiązkowemi, oświatą ludową przygodnie tylko zajmować się mogli. Wobec nawału pracy, której dotychczasowi członkowie podołać nie mogli, Komisya Organizacyjna przyznała doświadczonemu pedagogowi, kasyerowi akademickiemu Michałowi Dymidowiczowi, byłemu, od 1809 r., wizytatorowi szkół departamentu krakowskiego, prawo zasiadania w Dozorze Głównym z głosem decydującym[4]. Po jego zaś śmierci Wielka Rada Uniwersytetu Jagiellońskiego przydała dwóch nowych członków Dozoru: pastora ewangielickiego, jako przedstawiciela wyznań reformowanych

---

[1] Dziennik Praw W. M. Krakowa r. 1817.

[2] Postanowienie Komisyi Organ. 15 listopada 1817. Akta Szkół Początkowych fasc. 44.

[3] Dzienniki Posiedzeń Doz. Gł. Akta Szk. Pocz.

[4] Protokół Komis. Org. VI.

i byłego rektora gimnazyum św. Anny, Antoniego Himonowskiego, który już poprzednio na mocy swego urzędu w Dozorze zasiadał [1]). Od roku zatem 1822 Dozór Główny liczy członków dziewięciu.

Członkowie Dozoru Głównego i dozorów miejscowych pełnią swoje obowiązki bezpłatnie (Tyt. II. § 14). Kasyer akademicki za zatrudnienia w Dozorze Gł. pobiera 1000 złp., sekretarz Dozoru — 600, woźny 150 złp. rocznie z funduszów szkół początkowych.

Najniższą instancyę w przedmiotach, tyczących się szkół początkowych, stanowią dozory miejscowe, znajdujące się przy każdej szkole, a przynajmniej w parafii, do której rzeczona szkoła należy (Tyt. III. § 4), wzorowane na dozorach z czasów Księstwa Warszawskiego, a więc pośrednio na scholarchatach pruskich. Składają się z proboszcza, wójta gminy, któremu powierzony jest specyalny dozór nad szkołami i zaopatrzenie tychże we wszelkie potrzeby, oraz egzekwowanie składek szkolnych [2]), pana włości, jeśli się znajduje tam, gdzie jest szkoła założoną i trzech obywateli, wybranych z gminy szkolnej na lat dwa (Tyt. III. § 4). Dozór miejscowy zgromadza się w parafii pod prezydencyą proboszcza, nie dziedzica, jak było w Księstwie Warszawskiem, przez co wzmocniono wpływ duchowieństwa na szkolnictwo ludowe. Ma on czuwać nad pilnością i moralnością nauczycieli i uczniów, zwiedzać jak najczęściej szkołę dla przekonania się o postępach uczniów i sposobie nauczania, o czem winien zdawać sprawę Dozorowi Gł. w epokach przez niego oznaczonych (Tyt. III. § 6). On mianuje zastępcę nauczyciela; kandydatów na nauczycieli przedstawia do nominacyi Dozorowi Gł. i wraz z nim czuwa, by mianować się mające osoby nie trudniły się przedmiotami, z nauczycielstwem niezgodnymi (Tyt. II. § 5). Rozdaje nagrody na egzaminach rocznych (Tyt. V. § 2); wydaje świadectwa uczniom, kończącym naukę (Tyt. IV. § 4 a); oznacza wysokość składek szkolnych (Tyt. I. § 3); jest odpowiedzialny za ściąganie kar od nieuczęszczających do szkoły (Tyt. IV. § 4).

U szczytu hierarchii edukacyjnej stoi Wielka Rada Uniwersytetu Jagiellońskiego, złożona z przedstawicieli wszystkich władz krajowych: biskupa krakowskiego, jednego senatora delegowanego na lat trzy, prezesa sądu apelacyjnego, rektora uniwersytetu, trzech członków, mianowanych przez trzech konserwatorów uniwersytetu

---

[1]) Protokół posiedzeń W. Rady. Archiwum Uniw. Jag. Nr. 262.

[2]) Art. XIII Instrukcyi dla wójtów. Dziennik Praw W. M. Krakowa 1816 r.

i jednego członka, obranego od Zgromadzenia Reprezentantów [1]). Na mocy uchwały trzech dworów z 4 maja 1821 r. wszedł do niej prezes Dozoru Głównego szkół początkowych [2]). Kwestye, tyczące się nominacyi członków Dozoru Głównego, zatargów między Dozorem Gł. a nauczycielami i zmian w statucie W. Rada rozstrzygała sama, po zasięgnięciu w tym ostatnim względzie opinii Senatu Akademickiego [3]); sprawy czysto naukowe przesyłała Senatowi Akademickiemu, złożonemu z rektora, pięciu dziekanów [4]), dwóch senatorów delegowanych od Akademii i z przedstawicieli pięciu wydziałów; ekonomiczne — Wydziałowi Spraw Wewnętrznych i Skarbu, do którego na mocy § 12 Wewnętrznego Urządzenia Senatu należały interesa wszystkich instytutów oświecenia narodowego [5]).

Taka organizacya usuwała zupełnie kierunek oświaty elementarnej z pod kompetencyi rządu Rzplitej krakowskiej, oddając go w ręce Uniwersytetu, a raczej jego rektora, który, obierany przez profesorów z pośród ich grona, nieodpowiedzialny przed nikim, był „dyktatorem administracyi wychowania publicznego“ [6]). Faktycznie jednak Dozór Gł. był od Wielkiej Rady prawie niezależny. Sprawy szkół początkowych pod jej obrady przychodziły nadzwyczaj rzadko. Na 79 posiedzeń W. Rady od 1818 r. do 1826 r. tylko na 12 zajmowano się niemi [7]).

D. 22 października 1817 r. delegowany przez Wydział Dochodów Publicznych senator Bystrzonowski rozwiązał dotychczasowy Dozór departamentowy, instalował natomiast Dozór Główny Szkół Początkowych, ukonstytuowany według przepisów nowego statutu [8]). Przewodniczącym został prałat i scholastyk katedry krak. ksiądz

[1]) Statut Organiczny Uniwersytetu Krak. Tyt. I. § 2. w Dzienniku Praw W. M. Krakowa z r. 1818.

[2]) Akta Sejmu z r. 1822.

[3]) Reskrypt Komisyi Organ. z 6 marca 1818 r. Dziennik Praw W. M. Krakowa r. 1818.

[4]) Uniwersytet krakowski posiadał 4 wydziały: teologiczny, prawny, medyczny i filozoficzny, który dzielił się na 2 oddziały: matematyczno-fizyczny i filozoficzno-literacki, posiadający każdy swego dziekana. Tyt. I. § 5 Statutu Uniw. Krak. z 1818 r.

[5]) Dziennik Rozporządzeń Rządowych W. M. Krakowa z r. 1816.

[6]) Wodzicki Stanisław. Pamiętnik; str. 60.

[7]) Księga obrad W. Rady Uniw. Jag. Archiwum Uniw. Jag. Nr 362.

[8]) Dziennik Rządowy Nr. 46 i 47 z d. 6 grudnia 1817 r.

Józef Wincenty Łańcucki, urodzony na Rusi w 1756 r., wychowaniec szkół pijarskich w Podolińcu, profesor nadzwyczajny Akademii Jagiel. mający za sobą długą już przeszłość w zawodzie nauczycielskim [1]). Z członków dawnego dozoru do nowego, oprócz Łańcuckiego, wszedł tylko ksiądz Mieroszewski, jako sędzia pokoju okręgu I-go. Zorganizowaną została jednocześnie kancelarya Dozoru Gł., która mieściła się w Kolegium Jagiellońskiem przy ulicy św. Anny.

Wkrótce po swojej instalacyi Dozór Gł. wezwał 17 listopada 1817 r. wszystkich proboszczów, aby wspólnie z wójtami, jako pierwsi członkowie dozorów miejscowych z urzędu, przystąpili do wyboru członków tychże dozorów, rozpisania składek szkolnych i zorganizowania szkół początkowych po parafiach. Czynności dotychczasowych dozorów miejscowych temsamem ustawały [2]). Zarówno plebani jak wójci niezbyt pochopnie musieli spełniać te obowiązki, gdy Wydział dochodów publ. był zmuszony zalecać im większą gorliwość w wykonywaniu rozporządzeń Dozoru Gł [3]). Zorganizowanie dozorów miejscowych przeciągnęło się do listopada 1818 r. [4]).

Rok 1826 przyniósł ważną zmianę w ustroju władzy edukacyjnej. Awantury studenckie bez najmniejszego zabarwienia politycznego, zatargi między rektorem a Senatem Rz. posłużyły państwom opiekuńczym za pretekst do zniesienia dotychczasowej autonomii Akademii krakowskiej. Statut uniwersytetu z r. 1818 został zniesiony. Zastąpił go inny, nawskroś reakcyjny, ukuty w kancelaryi Nowosilcowa przez Kalasantego Szaniawskiego [5]). Zarząd wszelkich instytutów naukowych składał on w ręce nie autonomicznego rektora, lecz równie jak tamten niezawisłego od rządu Rzplitej, mianowanego przez trzy dwory i od nich jedynie zależnego Kuratora jeneralnego instytutów naukowych (Tyt. I. art. 2 Statutu Akad. Krak. z r. 1826) [6]). Do pomocy Kuratorowi dodawał inspektorów, urzędników policyjnych, zostających pod jego rozkazami, mianowanych przez rząd Rzplitej, na przedstawienie Kuratora (art. 2). Miejsce Wielkiej Rady i Senatu akademickiego zająć miał Komitet

[1]) Encyklopedya Orgelbranda.
[2]) Akta Szkoły pocz. w Rybnie.
[3]) Dziennik Rządowy W. M. Krakowa Nr. 8. r 1818
[4]) Akta Szkół pocz.
[5]) Wodzicki, Pamiętniki str. 147.
[6]) Dziennik Praw W. M. Krakowa r. 1826

Nadzoru i Karności, instytucya, równie jak inspekcya policyjna, złożona z asesorów mianowanych przez rząd „z pośród profesorów wysłużonych lub innych osób, które jakowe znakomite przysługi instrukcyi publicznej poczyniły“ (§ 3).

Dnia 18 października 1826 r. rozwiązana została Wielka Rada Uniwersytetu Jagiellońskiego i Dozór Główny, którym prezes Senatu, Stanisław hr Wodzicki wyraził „wdzięczność narodową za gorliwe, skuteczne i bezpłatne... urzędów sprawowanie“ [1]); instalowanym natomiast został kurator Józef hr. Załuski, pułkownik wojska polskiego i fligeladjutant cesarza Mikołaja I.

Dzielny żołnierz napoleoński, późniejszy uczestnik powstania listopadowego, w którego szeregi pośpieszył na pierwsze wezwanie Rządu Narodowego [2], charakter prawy [3], i dobry Polak [4]), Załuski nie był właściwym człowiekiem na właściwem stanowisku. Przejęty do głębi poczuciem karności wojskowej, wymagał żołnierskiej subordynacyi od profesorów uniwersytetu krakowskiego, przywykłych do zupełnej od władzy rządowej niezależności. „W przybytku Minerwy“ usiłował zaprowadzić „rządy Marsa“. Naczelnik oświecenia w Rzeczypospolitej Krakowskiej pozostał zawsze „oficerem wobec Akademii“, z góry źle uprzedzonej do wojskowego zwierzchnika, narzuconego przez północnego protektora. Ożywiające go najlepsze chęci dla powierzonych jego staraniu zakładów naukowych, Załuski sam paraliżował własną „konstantynowską... bezwzględnością i arbitralnością“, pewnym serwilizmem, wobec z góry, z Petersburga via kancelarya Nowosilcowa, idących rozkazów, które „pojmował po żołniersku, trzymając się nie tylko ich litery, ale przejmując ich duchem“. Był za bardzo „wikarym“ wileńskiego kuratora [5]).

Że na takich rządach nie ucierpiały szkoły ludowe, zasługa to inspektora instytutów naukowych, Adama Czapskiego. Urodzony w roku 1774 [6]) w Krakowskiem, gdzie szkoły ukończył, w 1809 r.

---

[1]) Mowa Wodzickiego przy instalacyi Kuratora. Pamiętniki str. 359.

[2]) Józef hr. Załuski. Wspomnienia z r. 1831. Czas — dodatek miesięczny t. XX. 1860

[3]) Tessarczyk. Rzplita Krakowska str. 208

[4]) Wodzicki. Pamiętniki str. 161; 170—175; 360; 361; 391; 402.

[5]) Wodzicki. Pamiętniki str. 175. Brodowicz. Objaśnienia str. V. Ob. obszerniejszą charakterystykę Załuskiego przy końcu rozprawy w Dodatku.

[6]) Własnoręczny „obieg życia“ w aktach Sejmu 1826.

dyrektor policyi w Krakowie, po kilkoletniem urzędowaniu w Księstwie Warszawskiem, w 1818 r. został asesorem komisyi, która pod przewodnictwem Marcina Badeniego miała przeprowadzić oczynszowanie i usamowolnienie włościan w Rzplitej Krakowskiej. Zmuszony w interesach służbowych do ciągłych podróży w okręgu Wolnego Miasta Krakowa, Czapski miał sposobność zwiedzać szkoły początkowe i zastępować stałego wizytatora, na brak którego Dozór Główny uskarżał się niejednokrotnie. Na tej zasadzie Wielka Rada w 1824 r. mianowała go honorowym członkiem Dozoru Głównego, oceniając jego „czynną gorliwość o dobro“ oświaty ludowej [1]).

Sprawa jej istotnie leżała mu na sercu. Jako inspektor kuratoryi, czuwając nad szkołami początkowemi, zwrócił uwagę na dwa najważniejsze braki szkolnictwa w owym czasie: brak dogodnych lokalów szkolnych i odpowiednio wykwalifikowanych nauczycieli. Prosił, zabiegał, tłumaczył, wreszcie kłócił się z Wydziałem Dochodów Publ., któremu zarzucał nieprzyjazne względem rozwoju oświaty stanowisko [2]). Słowem i piórem zbijał zarzuty przeciwników, iż nauka przewróci włościanom w głowie, oderwie ich od roli, podburzy przeciw zwierzchności. Odwoływał się do patryotyzmu obywateli: „Niema zapewne, ktoby z serca nie pragnął, ażeby kraj ten... nie miał się stać co do uobyczajenia, światła, przemysłu i swobód rozsądnych wzorowym“ [3]).

Wybuch powstania listopadowego powołał Załuskiego do Królestwa Polskiego. Po jego wyjeździe, 5 stycznia 1831 r., Kuratorya została zawieszona, a dawne władze przywrócone [4]). Szkołami początkowemi zajmować się miał znowu Dozór Gł. w rozszerzonym składzie jedenastu osób, gdyż W. Rada na wniosek samego Dozoru wprowadziła do niego jeszcze dwóch członków, profesorów licealnych [5]).

Ostateczne zniesienie Kuratoryi jeneralnej nastąpiło dopiero 14 sierpnia 1833 r. na mocy postanowienia Komisyi Reorganizacyjnej, która z ramienia Rosyi, Austryi i Prus zmieniała ustrój Rzplitej, pozbawiając ją reszty gwarantowanych traktatem wiedeń-

[1]) Nominacya Czapskiego na członka Dozoru Gł. Arch. Un. Jag. Nr. 362.
[2]) A. S. P.
[3]) Czapski: „O użyteczności szkół początkowych“. Kraków 1827. str. 6—9.
[4]) Reskrypt Senatu w Dzienniku Rządowym r. 1831. nr. 1.
[5]) Akta Szkół pocz. 16.

skim swobód. Odtąd prawem obowiązującem dla Krakowa stała się nie nowa konstytucya z r. 1833. lecz wola konferencyi rezydentów, wola wszechwładna, od której nie było apelacyi nawet do trzech dworów opiekuńczych [1]).

Komisya zmodyfikowała ustrój szkolnictwa, zbliżając go do wzorów austryackich. Wszystkie publiczne i prywatne instytuta wychowawcze zostały oddane pod naczelny kierunek i dozór Rządzącego Senatu. Bezpośrednie wykonanie tego kierunku powierzono mianowanemu przez rząd Rzplitej Komisarzowi Rządowemu przy Instytutach Naukowych, który zajął miejsce kuratora [2]). Nominacyę pierwszego Komisarza Komisya Reorganizacyjna sobie zastrzegła. Został nim d. 1 września 1833 r. Karol Hübner, były referendarz Królestwa Polskiego, sekretarz komisarza rosyjskiego, Tęgoborskiego [3]). Nie zwolniony od obowiązków względem własnego rządu, pragnący sumiennie wywiązać się z włożonego na siebie zadania, Hübner znalazł się wkrótce w kolizyi między interesami powierzonych jego pieczy zakładów naukowych, a żądaniami rezydenta rosyjskiego, co spowodowało usunięcie go z urzędu [4]).

Następcą jego na stanowisku niejako ministra oświecenia w Wolnem Mieście, był od d. 10 września 1836 r. ksiądz Jan Chrzciciel baron Schindler, dziekan wydziału teologicznego w uniwersytecie Jagiellońskim [5]), który „przez swoje najgorliwsze chęci, bezprzykładne poświęcenie i najskuteczniejszą pracę“ umiał zyskać sobie „szczerą wdzięczność i wysokie uwielbienie“ Senatu Akademickiego [6]). Zalety dobrego administratora, dbałość o rozwój szkolnictwa [7]) są jedynym może dodatnim rysem w charakterystyce ostatniego prezesa Rzplitej Krakowskiej, który na zajętem w 1839 r. najwyższem w kraju stanowisku, zostawił po sobie bardzo smutne

[1]) Królikowski Louis. Mémoire... sur l'état actuel de la ville libre de Cracovie. Paris 1840.

[2]) Statut Organiczny Uniw. krak. z r. 1833. Rozdział I § 1. w Dzienniku Praw r. 1833.

[3]) Kopia nominacyi Hübnera w Arch. Un. Jag. 363.

[4]) Brodowicz. Ważniejsze dokumenta i t. d. Komisarz Zakładów Naukowych str. IV.

[5]) Dziennik Rządowy r. 1836 Nr. 31.

[6]) Protokół posiedzeń Senatu Akad. Arch. Un. Jag. 366.

[7]) Kalinka. Galicya i Kraków str. 362 i Brodowicz Komisarz Zakładów Nauk. str. V. Wykaz Ogólny str. XVIII.

wspomnienie ślepego narzędzia w ręku austryackiego rezydenta i w całem znaczeniu tego słowa marnej roli, odegranej w wypadkach 1846 r.

Po czasowem, od 2 sierpnia 1839 r., zastępstwie X. Ludwika Łętowskiego [1]) ostatnim Komisarzem Rz. został d. 1 kwietnia 1840 r. Józef Maciej Brodowicz [2]), który w sprawie rozwoju szkół ludowych znaczne położył zasługi.

Urodzony w 1790 r. w Galicyi wschodniej [3]), wychowany w szkołach austryackich w Zbarażu i Brzeżanach, uległ najgruntowniejszej germanizacyi. Wypadki 1809 r. nie odbiły się najsłabszem nawet echem w duszy sentymentalno-marzycielskiego studenta niemieckiego, który w chwili zajmowania Galicyi przez wojska Księstwa Warszawskiego, pisał patetyczne ody w języku Schillera, a istnienia literatury polskiej nawet nie podejrzewał. Walki o niepodległość ojczyzny pozostały dla niego zawsze niebezpieczną i niepotrzebną zabawką w politykę. Bez silniejszego wrażenia przeszło przelotne spotkanie z Kościuszką w 1815 r. w Wiedniu, gdzie Brodowicz studyował medycynę. Po objęciu katedry w uniwersytecie Jagiellońskim w r. 1823 obudził się w nim wprawdzie patryotyzm, ale ściśle krakowski. Granice, zakreślone przez kongres wiedeński, były granicami jego uczuć. Konserwatysta w nauce i polityce, dla władzy, uznanej przez siebie za legalną, żywił cześć głęboką i od innych poszanowania jej wymagał. Do końca życia zachował przywiązanie do Austryi i pełen sympatyi podziw dla ks. Metternicha, podziw, dochodzący aż do naiwnego oburzenia na „niezasłużone prześladowanie“, jakiego wszechwładny kanclerz doznał w rewolucyi marcowej „od zbuntowanych Wiedeńczyków“ [4]).

Umysł trzeźwy, jasny, logiczny, chłodny, charakter prawy, Brodowicz sumiennie i gorliwie spełniał włożone na niego obowiązki.

Jeśli reformy szkół wyższych i średnich w r. 1833 obniżały ich poziom naukowy i były pod każdym względem niekorzystne, to przyznać należy, iż nowy statut dla szkół początkowych z 7-go

---

[1]) Arch. Un. Jag. 366.

[2]) Brodowicz. Komisarz Zakł. Nauk. str. VII.

[3]) Oettinger. Józef Maciej Brodowicz. Rys biograficzno-historyczny. Kraków 1885; Brodowicz. Ważniejsze dokumenta; Brodowicz. Przegląd ogólny... zawodu lekarskiego.

[4]) Brodowicz. Ważniejsze dokumenta. Objaśnienia str. IX.

października 1834 r., ułożony przez Dozór Gł. i W. Radę Uniw. Jag., wprowadzał, z jednym tylko wyjątkiem (zniesienie kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego), zmiany, które na rozwój szkolnictwa elementarnego tylko dodatnio wpłynąć mogły. Siedmnastoletnie doświadczenie wykazało wady, obecnie w znacznej części usunięte.

Najwyższy nadzór w przedmiotach ekonomicznych pozostawał, jak dawniej, przy Senacie Rządzącym, z którym Dozór Gł. znosił się za pośrednictwem Komisarza Rządowego, w naukowych — przy W. Radzie Uniw. Jag [1]), której skład uległ modyfikacyom. Weszli do niej: prezes Senatu Rz., jako przewodniczący, biskup krakowski, Komisarz Rządowy przy instytutach naukowych, prezes trzeciej instancyi, rektor uniwersytetu, dyrektor gimnazyalny, utrzymujący nadzór nad szkołami początkowemi i zastępcy trzech konserwatorów uniwersytetu [2]).

Dozór Gł. zatrzymał niezmieniony dawny zakres władzy, większy tylko nacisk położono na zachowanie karności wśród nauczycieli. Decyzya w tych sprawach należy do Dozoru Gł. z możnością apelacyi ze strony nauczycieli do Senatu Rządzącego (§ 19 Statutu Urz. Szk. Pocz. z r. 1834 [3]). Skład Dozoru Gł. uległ zmianie. Usunięto z niego sędziów pokoju, wójtów gmin krakowskich i pastora ewangelickiego, których obecność w Dozorze żadnego nie przynosiła pożytku, wprowadzono natomiast po jednym profesorze z każdego z czterech wydziałów uniwersytetu, prorektora liceum św. Anny, dyrektora szkół technicznych, wizytatora szkół początkowych i sekretarza z głosem doradczym. Dozór Gł. składa się zatem z dziewięciu członków, pozostał bowiem z dawnego składu scholastyk lub inny kanonik katedr. krak., przez Senat Rz. mianowany. Komplet stanowi pięciu członków. Wizytator i sekretarz muszą być obecni na każdem posiedzeniu (§ 18).

Prezesem pozostał zgrzybiały już, blisko ośmdziesięcioletni ksiądz Łańcucki, do swego obioru na rektora uniwersytetu. Dnia 15 grudnia 1835 r. Senat mianował na jego miejsce księdza Mikołaja Janowskiego, profesora teologii moralnej w uniwersytecie kra-

[1]) Statut urządzający Szkółki początkowe z r. 1834. § 17 w Dzienniku Praw r. 1834.

[2]) Statut organiczny uniwersytetu Krak. z r. 1833. § 3. Tyt. I w Dzienniku Praw 1833.

[3] Dziennik Praw W. M. Krakowa r. 1834.

kowskim [1]). Po jego zaś śmierci, miejsce jego zajął 4 marca 1836 r. ksiądz Mateusz Gładyszewicz [2]), magister obojga praw, członek Towarzystwa Przyjaciół Nauk, którego akt nominacyi podawał za „męża z prac w zawodzie literackim znanego“.

Utrzymano dozory miejscowe, z tą różnicą, że trzej członkowie wybrani przez gminę szkolną pełnić mieli obowiązki dożywotnio (§ 20 i 21 Statutu Urz. Sz. P. z 1834 r.).

Nowy statut, podobnie jak dawny, nie wkładał żadnej odpowiedzialności na dozory miejscowe za spełnianie przepisanych ustawą obowiązków, chociaż polecał im utrzymywanie ścisłych protokołów posiedzeń (§ 22). Brakowi temu miało w części zaradzić utworzenie stałej posady wizytatora szkół początkowych. Dozór Gł. w sprawozdaniach ze stanu szkół w okręgu polegać musiał na raportach dozorów miejscowych, pisanych często przez samych nauczycieli, raportach, których rzetelności nie był w stanie sprawdzić. Dozory miejscowe, przez nikogo nie kontrolowane, zwiedzały szkoły rzadko, nauczyciele uczyli, czego i jak chcieli. W r. 1819 Himonowski zwiedził z polecenia Dozoru Gł. szkoły okręgowe. Wizyta odbyła się latem i miała na celu przedewszystkiem zbadanie rozkładu zakresów i stanu budynków szkolnych [3]). W lecie 1824 r. członkowie Dozoru Gł. objechali szkoły powtórnie [4]). Odtąd byt szkół początkowych opierał się jedynie na dobrych chęciach i niezawsze przykładnej gorliwości proboszczów. Wizytator miał bywać na egzaminach rocznych, zwiedzać niespodziewanie każdą szkółkę przynajmniej raz na rok, zjeżdżać na miejsce w razie zatargów nauczycieli z dozorami miejscowymi. Obowiązki jego określała ułożona przez Komisarza Rządowego instrukcya [5]).

Posada ta istniała niedługo. Stan kasy szkół początkowych, bez winy Dozoru Gł., był wprost rozpaczliwy. Znaczną część funduszów pochłaniały koszta administracyi. Zwiedzenie szkół w okręgu ujawniło liczne braki i prawie zupełną anarchię. Wizytator Kazimierz Brzuchalski, człowiek stary i schorowany, nie posiadał dostatecznej energii, by podołać swoim uciążliwym obowiązkom. W czasie wizyt spotykał się z nieprzyjemnościami, nawet z zagrożeniami

[1]) Dziennik Rządowy W. M. Krakowa r. 1836, Nr. 6.
[2]) Dziennik Rządowy 1836 r. Nr. 15 i 16.
[3]) Akta Szk. Poczt. f. 8.
[4]) Akta Szk. P.
[5]) Akta Szk. P.

przeciw bezpieczeństwu życia i zdrowia. Dozór Gł. wzywał aż dla niego opieki policyi [1]). Senat Rz. przyczyny złego widział w nieporządku, wynikającym z braku centralizacyi władzy naczelnej. Dozór Gł., chociaż złożony obecnie z osób w zawodzie nauczycielskim pracujących, był zbyt liczny a przez to mało sprężysty. Członkowie jego, przez wydziały uniwersyteckie delegowani, zmieniali się zbyt często. Senat wezwał przeto Komisarza Rządowego do ułożenia projektu nowego urządzenia szkół początkowych „z rozciągnieniem nad niemi bliższego i ściślejszego nadzoru" [2]). Tymczasem zaś, na wniosek księdza Schindlera, wbrew przeciwnemu zdaniu Dozoru Gł., ze względów oszczędnościowych, Senat reskryptem z d. 15 marca 1838 r. zniósł posadę wizytatora [3]). Odtąd w razie potrzeby wysłania w okręg komisarza, jeżeli przedmiot delegacyi jest ściśle naukowy, Komisarz Rządowy na wniosek Dozoru Gł. wyznaczy którego z profesorów; w przedmiotach zaś ekonomicznych i administracyjnych Wydział Spraw Wewnętrznych wydeleguje komisarza ze swego ramienia.

Za zniesieniem urzędu wizytatora poszło w ślad zwinięcie całego Dozoru Gł. 7 września 1838 r. [4]). Atrybucye jego przelano na Komisarza Rządowego. Nie ostały się wiele dłużej i dozory miejscowe. Ponieważ na mocy Statutu 1834 r. władza świecka nie miała sposobu przynaglenia proboszczów do większej gorliwości, ponieważ próba wciągnięcia szerszych warstw społeczeństwa do udziału w pracy nad oświatą ludową nie powiodła się i dozory miejscowe zawiodły pokładane w nich zaufanie, obowiązki swoje najczęściej zaniedbując, zostały one zniesione uchwałą Senatu Rz. z 10 grudnia 1838 r. Atrybucye ich miały przejść na powołane przez Komisarza Rządowego „indywidua", które „obowiązki te będą sprawowały z większą o dobry byt szkółek starannością" [5]).

Reformy te upraszczały ogromnie administracyę, pozwalały zaprowadzić znaczne oszczędności, miały zaś tę jedną, ale kardynalną wadę, że szkoły początkowe pozbawiały absolutnie wszelkiego dozoru. Stan taki długo trwać nie mógł. Na przedstawienie W. Rady Senat 23 marca 1839 r. mianował Nadzorcą szkółek początkowych i członkiem W. Rady, księdza Ludwika Łętowskiego [6]), uczonego

[1]) Odezwa Dozoru Gł. do Senatu Rz. z 7 stycznia 1836 r. Akta Szk. P.
[2]) Reskrypt Senatu Rz. z 26 listopada 1836. A. S. P. fasc. 6.
[3]) Akta Szk. P. 24. [4]) Dziennik Rząd. r. 1838 Nr. 64 i 65.
[5]) Uchwała Senatu Rz. 10 grudnia 1838 r. Akta Szkół Pocz. 24.
[6]) Akta Szkół Pocz. 24.

autora Katalogu Biskupów Krakowskich, późniejszego administratora dyecezyi krakowskiej [1]). Zastąpił go wkrótce, 23 października 1839 r., ksiądz Franciszek Stachowski, proboszcz parafii S. Floryana [2]).

Zmiany te w ustroju władz szkolnych sankcyonował trzeci statut z r. 1840. Ułożony przez Komisarza Rządowego, na mocy uchwały Senatu Rz. z 20 maja 1840 r. [3]), wprowadzony w życie tymczasowo, sposobem próby na lat dwa, statut ten obowiązywał do końca istnienia Rzplitej krakowskiej [4]).

Do pomocy Komisarzowi Rządowemu dodawał on wizytatora jeneralnego, jednego z kanoników lub prałatów katedralnych, mianowanego przez Senat Rz. na przedstawienie W. Rady (§ 17). W r. 1842 przepis ten został zmieniony. Wizytatorem odtąd mógł zostać „jeden z kandydatów na urząd ten ze wszystkich wydziałów uniwersyteckich bez ograniczenia ich wybrany" [5]). Wizytator ma pod zwierzchnictwem Komisarza nadzór nad szkołami początkowemi i winien się znosić we wszystkiem z Komisarzem Rz. Jest członkiem W. Rady i co rok składa jej za pośrednictwem Komisarza raporty o stanie szkół co do nauk. W razie potrzeby wzywa dla narady w sprawach szkolnych prorektora liceum św. Anny i dyrektora Instytutu Technicznego (§ 17).

Statut z 1840 r. przywrócił dozory miejscowe, z których usunął przedstawicieli gminy szkolnej. Dozór pod względem naukowym odebrał plebanom, a poruczył dziedzicowi lub urzędnikowi wezwanemu przez Komisarza Rządowego na przedstawienie wizytatora. Dozór pod względem administracyjnym oddano komisarzom dystryktowym (§ 19), urzędnikom policyjnym, którzy z postanowienia Konferencyi rezydentów, zastąpili wójtów od 1 grudnia 1838 r. [6]). Na mocy statutu, urządzającego Dyrekcyę Policyi [7]), mieli oni obowiązek zwracać, każdy w swoim dystrykcie, szczególną uwagę na wypełnianie przepisów o nauczaniu młodzieży w szkółkach; o wy-

---

[1]) Encyklopedya Orgelbranda

[2]) A. S. P.

[3]) Akta Wydziału Spraw Wewnętrznych f. 7.

[4]) Statut z 1840 r. znajduje się w aktach Dozoru Głównego (Akta Szkół Pocz. fasc. 8).

[5]) Reskrypt Senatu Rz. 18 lutego 1842. Akta Sz. P. 24.

[6]) Dziennik Praw W. M. Krakowa z r. 1837 i 1838.

[7]) Dziennik Praw 1840 r.

padkach niedbałości ze strony nauczyciela donosić Wydziałowi Spraw Wewnętrznych [1]). Dozory miejscowe co kwartał składają Komisarzowi Rządowemu przy Instytutach naukowych na ręce wizytatora raporty o stanie szkółki (§ 20 Statutu Urz. Szk. Pocz.).

Najniższym organem administracyjnym, zobowiązanym do czuwania nad stanem budowli szkolnych, regularnem uczęszczaniem młodzieży i pilnością nauczyciela był „zwierzchnik miejscowy", podwładny komisarza dystryktowego, mianowany z pośród stałych mieszkańców wsi, znany „z dobrych obyczajów i moralnego życia" [2]).

Po księdzu Stachowskim wizytatorem został 10 czerwca 1842 r. „gorliwy" ksiądz Leon Laurysiewicz, a po nim 27 października 1843 r. Ferdynand Kojsiewicz, profesor wydziału prawnego Uniw. Jag. [3]), „udający tylko gorliwego", według niepochlebnej o nim opinii jego zwierzchnika Brodowicza [4]). Był on ostatnim „wizytatorem, nadzorującym szkółki początkowe i wydziałowe" [5]) w okręgu Wolnego Miasta Krakowa.

D. 19 listopada 1846 r. ogłoszone zostało zniesienie Rzeczypospolitej Krakowskiej. Nazajutrz władze szkolne składały przysięgę na wierność nowym panom [6]).

Rozpoczynały się rządy austryackie.

II. Uposażenie Szkół Początkowych.

a) Fundusze.

Statut z r. 1817 dzielił fundusze szkół początkowych na dwie kategorye: 1) sumy na to przeznaczone z szczodrobliwości niektórych dobrodziejów, albo też przywiązane na ten koniec do funduszów niektórych klasztorów i kościołów i 2) składki od mieszkańców (§ 1).

Fundusze, objęte kategoryą pierwszą, były bardzo szczupłe. Wprawdzie istniały wspomnienia o zapisach na cele szkół począ-

---

[1]) § 193 Statutu urządzającego Dyrekcyę Policyi.

[2]) § 200 i 207 Statutu urządzającego Dyrekcyę Policyi.

[3]) Akta Szk. Pocz. 24.

[4]) Brodowicz. Ważniejsze dokumenta itd. Wykaz ogólny zakładów naukowych b. W. M. Krakowa str. XVII.

[5]) Nominacya Kojsiewicza. Akta Sz. P. 24.

[6]) Brodowicz. Dokumenty. Komisarz Zakładów Naukowych str. XII.

tkowych, ale w zamieszkach politycznych ślad ich zaginął. Wyszukanie ich polecała jeszcze w 1817 r. Komisya Organizacyjna [1]), potem w 1823 Komitet Hypoteczny [2]) następnie Kurator [3]). Praca ta przeciągała się z roku na rok i ostatecznie doprowadzała do małych rezultatów.

Klasztor Norbertanek na Zwierzyńcu miał obowiązek utrzymywać szkółkę parafialną [4]); Kameduli bielańscy opłacali nauczyciela; konwent mogilski na szkółkę w Mogile składał 600 złp. rocznie. Proboszcz kościoła św. Floryana miał wypłacać 164 złp. na utrzymanie szkółki na Kleparzu, którą to sumę Wydział Dochodów Publ. musiał najczęściej egzekwować drogą sądową [5]).

Szkoła przy kościele P. Maryi posiadała sumę 3.000 złp., do której rościła sobie prawa kapituła tegoż kościoła. Po długich zatargach i procesie sądowym suma ta wpłynęła ostatecznie do Kasy szkół początkowych dopiero w r. 1842 [6]).

Do tych funduszów, pochodzących z czasów dawniejszych, przybyły za Rzplitej Krakowskiej inne: z zapisu księdza Domarackiego (8.688 złp. [7]), Czaplińskiego (500 złp. [8]), Czapskiego (1.500 złp. [9]), księdza Łańcuckiego (421 złp. [11]), nie licząc drobniejszych zapisów księdza Chaberta, Piekarskiego itp.; ze sprzedaży materyałów po rozebranej szkółce św. Anny (4.032 złp.), po zburzonej szkółce św. Ducha (795 złp. 14 gr. [11]). Procenty od nich częściowo tylko wpływały do kasy szkół początkowych, częściowo zaś do Kasy Głównej, bez korzyści dla szkół elementarnych [12]). Przytem fundusze te miały swoje specyalne przeznaczenie: na budowę domu szkolnego, na nagrody dla pilnych uczniów, wsparcie dla uczniów ubo-

---

1) Protokoły Komisyi Organizacyjnej.
2) A. S. P. 11.
3) Akta Szk. Pocz. (Akta po Czapskim).
4) Akta Szkoły Początkowej PP. Norbertanek.
5) Akta Szk. Pocz.
6) Akta Szk. Pocz.
7) Wydział Spraw. Wewn. fasc. 7.
8) Akta Szk. Pocz.
9) Akta Szk. Pocz. 42.
10) Akta Szk. Pocz. 1.
11) Akta Szk. Pocz. 24.
12) Akta Wydziału Spraw Wewn. f. 7. Reskrypt Senatu Rz. z 11 kwietnia 1839 r. nakazujący, by procenty od sum wymienionych wpływały odtąd na fundusz szkolny.

gich itp. Na budżecie szkół początkowych figuruje stale tylko 164 złp. od proboszcza kościoła św. Floryana.

Jedyną więc podstawą bytu szkół ludowych były, jak w Księstwie Warszawskiem, składki od mieszkańców. Autorowie statutu z r. 1817, określając zadanie szkół początkowych, jako „podawanie pierwszej instrukcyi wszelkiej klasy obywatelom, bez względu na różnicę wyznań religijnych“, zaprowadzając powszechny obowiązek szkolny (Tyt. IV. § 4 a i Tyt. V. § 4) i naukę początkową bezpłatną, w logicznej konsekwencyi obowiązek utrzymania szkół początkowych wkładali na całe społeczeństwo, zaprowadzając powszechny podatek szkolny pod nazwą „składki szkolnej“ [1]. Ciężar ten ponosili nie rodzice uczęszczających do szkoły dzieci, jak w Austryi [2], nie sami tylko włościanie, jak w Prusiech [3], nie jedynie „gospodarze i mieszkańcy z handlu, rzemiosła żyjący lub grunt fakowy posiadający“ i wchodzący w skład towarzystwa szkolnego, jak w Księstwie Warszawskiem [4], lecz każdy bez różnicy stanu i wyznania „ojciec familii, równie jak każda wdowa, mająca gospodarstwo, albo sprawująca jakąbądź profesyę, czy będą dzietnymi czy bezdzietnymi“. (§ 2 Statutu urządz. Szk. Pocz. z 1817 r).

Ilość składki była zastosowana do zamożności kontrybuentów, którzy dzielili się na pięć klas (§ 3).

Składka wynosiła (§ 4):

	w Krakowie	w okręgu
w I. klasie	8 złp.	6 złp.
w II. „	6 „	4 „
w III. „	4 „	3 „
w IV. „	3 „	2 „
w V. „	1 „	1 „

była zatem w Krakowie w drugiej, trzeciej i czwartej, w okręgu w trzeciej i czwartej klasie o 15 groszy wyższa, niż za czasów Księstwa Warszawskiego, gdy wynosiła [5]:

---

[1] Meciszewski. Historya Rzplitej Krak. str. 221. przypisek.

[2] Politische Schulverfassung § 176, § 181—182.

[3] Allgemeines Landrecht für die preusischen Staaten. Herausgegeben von Koch. Berlin 1862. II. Band. II. Theil. Titel XII § 31.

[4] Uchwały Izby Edukacyjnej str. 22.

[5] Zbiór uchwał Izby Edukacyjnej str 23.

	w mieście	na wsi
w I. klasie	8 złp.	6 złp.
w II. „	$5^1/_2$ „	4 „
w III. „	$3^1/_2$ „	$2^1/_2$ „
w IV. „	$2^1/_2$ „	$1^1/_2$ „

Okólnik Dozoru Gł. z 21 stycznia 1818 r.[1]) podawał zasady podziału na klasy. Do pierwszej klasy należeli: dziedzice dóbr, dzierżawcy, proboszczowie; do drugiej — kupcy, artyści, znaczniejsi rzemieślnicy i urzędnicy publiczni i prywatni, sołtysi itp.; do trzeciej — pomniejsi urzędnicy i rzemieślnicy, gospodarze wiejscy; do czwartej półrolnicy, pachciarze, szynkarze, chałupnicy itp.; do piątej — wszyscy, których umieścić nie można w wyższej klasie, a którzy od składki za Księstwa Warszawskiego byli wolni. Ubodzy, nie mający żadnych środków do życia, od podatku tego byli uwalniani za złożeniem świadectwa ubóstwa przez dozór miejscowy potwierdzonego.

Uważając składkę szkolną za podatek osobisty, Senat Rz. postanowił, iż właściciel kilku realności opłaca ją tylko raz w tej gminie, w której zamieszkuje[2]). Przez to, oraz przez pociągnięcie do opłaty podatku kontrybuentów, zaliczonych do klasy piątej, ciężar utrzymania szkół początkowych przerzucono głównie na ludność mniej zamożną. Z przechowanych w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego klasyfikacyi składek z gminy Balice widoczne, iż najwięcej przynosiły składki z klasy trzeciej (42%) i czwartej (22%); najmniej — z klasy pierwszej (niecałe 8%). Największa ilość kontrybuentów należała do klasy trzeciej (33%); najmniejsza — do klasy pierwszej (3%[3]).

Klasyfikacyą i spisem mieszkańców zajmowali się wójci; sprawdzeniem rozkładu opłat — dozory miejscowe (§ 3 Statutu Urz. Szk. P. z 1817 r.). Listy, potwierdzone przez Dozór Gł., Wydział Dochodów Publ. komunikował wójtom[4]), którzy mieli obowiązek

---

[1]) Akta Szk. Pocz.

[2]) Reskrypt Senatu Rz. z 7 października 1818 r. w Dzienniku Rządowym 1818 r. str. 39.

[3]) Wykaz składki szkolnej z gminy Balice r. 1818/19. Klasa I. złp. 150; II. 388; III. 807; IV. 418; V. 197. Kontrybuentów: w klasie I. 25; w II. 97; w III. 269; w IV. 209; w V. 197.

Arch. Un. Jag. Rachunki Kasy Szkół Pocz. r. 1818/19.

[4]) Reskrypt Senatu Rz. z 8 czerwca 1818 r. w aktach Szk. Pocz.

ściągać składki w dwóch ratach półrocznych z góry, pierwszego czerwca i pierwszego grudnia (Tyt. I. § 5), w razie oporu ze strony kontrybuentów używając egzekucyi, jak przy poborze innych opłat skarbowych [1]. Składki wybrane wójci wnoszą do kasy akademickiej, która administruje niemi, jako oddzielnym funduszem szkół początkowych. (Tyt. I. § 5).

Uchwały Izby Edukacyjnej obowiązek utrzymania szkoły parafialnej wkładały jedynie na członków Towarzystwa szkolnego, przy tejże szkole zawiązanego [2]. Każde Towarzystwo posiadało swoją oddzielną kasę, do której wpływały składki jego członków. Z niej towarzystwo wypłacało pensyę nauczycielowi i utrzymywało swoją szkołę. Towarzystwa bogatsze nadwyżki ze składek obracały na zakup utensyliów szkolnych, nagrody dla pilnych uczniów, dodatki do pensyi dla nauczyciela. Stąd wynikało niejednakowe uposażenie szkół.

Statut z 1817 r. przeprowadzał pod tym względem zupełną centralizacyę. Znosił gminne kasy szkolne, zmniejszał zawisłość nauczycieli od dozorów miejscowych, gdy pensyę wypłacała im odtąd kasa akademicka, nie, jak dotychczas, wójt. Centralizacya składek, tworząc jeden ogólno-krajowy fundusz szkolny, dozwalała, aby większe składki gmin ludniejszych i bogatszych były zasiłkiem dla gmin uboższych, zapewniała większą regularność w wypłacie pensyi nauczycielom, ułatwiała rachunki z jedną kasą główną, zamiast kilkunastu kas gminnych, uproszczała administracyę. Gdy za czasów Księstwa Warszawskiego z bezpłatnej nauki korzystały jedynie dzieci członków danego towarzystwa szkolnego, uczęszczające do szkoły tegoż towarzystwa, a w szkołach innych płacić musiały 6 złp. rocznie [3], w Rzplitej Krakowskiej zaprowadzenie podatku szkolnego, opłacanego przez wszystkich mieszkańców, zapewniało wszystkim bezpłatną naukę początkową.

Zmiana, aczkolwiek korzystna, wywołała protesty zakresów bogatszych, które czuły się pokrzywdzonemi, lub tych wsi, które, mimo opłacanej składki, szkoły nie posiadały.

Centralizacya składek mogła pociągnąć za sobą jedną istotną

---

[1]) Reskrypt Senatu Rz. z 6 października 1818 w Dzienniku Rządowym r. 1818 nr 38

[2]) Uchwały Izby Edukacyjnej str. 22.

[3]) § 5 Instrukcyi względem opłat od uczniów. Zbiór Przepisów Administracyjnych. Wydział Oświecenia t. II. str. 431—439.

niedogodność dla mieszkańców. Statut z r. 1817, utrzymując przepis, za Księstwa Warszawskiego obowiązujący, zezwalał wieśniakom zapłacić połowę składki w zbożu, biorąc za zasadę, iż za każdy złoty polski ma być oddane $1^1/_2$ garnca żyta, $1^1/_2$ garnca jęczmienia i $^1/_2$ garnca grochu (Tyt. I. § 5). W praktyce przy centralizacyi kasy szkolnej okazało się to niewykonalnem. Należało bowiem zająć się zwózką zboża z całego okręgu do Krakowa, sprzedażą lub rozdziałem między nauczycieli zamiast części pensyi, coby utrudniało administracyę i powiększało koszta. Przepis, nie cofnięty, nigdy nie wszedł w życie [1]). Zresztą miało to tem mniejsze znaczenie, że Statut przy zamianie opłaty pieniężnej na zboże przyjął za normę bardzo niskie ceny zboża. Do czasu zniesienia składki szkolnej tylko dwa razy, w r. 1819 i 1820, cena zboża na rynku krakowskim spadła do tego stopnia, że wniesienie podatku w naturze mogło być dla włościan korzystnem [2]).

Wogóle składka szkolna wydawała się zniszczonym niedawnemi wojnami mieszkańcom wielce uciążliwą. Skargi na nią spotykają się co krok w aktach po Dozorze Gł., rozbrzmiewają na każdym sejmie [3]).

Spodziewany dochód około 40.000 zlp. faktycznie był niższy i z każdym rokiem ulegał zmniejszeniu. Podczas gdy w r. 1817/18 wynosił 34.972 złp., zamiast preliminowanych 38.316 złp., w 1821 spadł na 24.178 złp.; zmniejszył się zatem o 10.794 złp., to jest prawie o $^1/_3$. Jeszcze większa różnica, bo 14.138 złp., t. j. 37% zachodzi między rzeczywistym dochodem z r. 1821, a spodziewanym na r. 1817/18 [4]).

Ludność składkę płaciła opornie, często dopiero pod grozą egzekucyi sądowej. Wójci wybierali ją opieszale i niechętnie, a jeszcze niechętniej przelewali do kasy akademickiej. Ściąganie od nich

---

[1]) Dyaryusz Sejmu 1820 r.

[2]) Według skali przyjętej przez statut: $1^1/_2$ garnca żyta, $1^1/_2$ garnca jęczmienia i $^1/_2$ garnca grochu = 1 złp., cena 3 korcy (1 korzec żyta + 1 korzec jęczmienia + 1 korzec grochu) powinna wynosić 27 złp. 15 gr. Według wykazów tygodniowych umieszczanych w Gazecie Krakowskiej w r. 1819 średnia cena była: korzec żyta złp. 9 gr. 28; jęczmienia złp. 7 gr. 14; grochu 8 złp. 16 gr.; w r. 1820 żyto złp. 8 gr. 27; jęczmień złp. 6 gr. 7; groch złp. 7. W innych latach ceny były znacznie wyższe; w r. 1817 żyto złp. 29 gr. 4; jęczmień złp. 22 gr. 22; groch złp. 26 gr. 16; w r. 1822 żyto złp. 15 gr. 15; jęczmień 11 złp. gr. 4; groch złp. 15 gr. 22.

[3]) Dyaryusze Sejmów 1817, 1818, 1819, 1820, 1821, 1822 i 1823.

[4]) Rachunki Kasy Szkół Pocz. w Archiwum Un. Jag. i Akta Szkół Pocz. 11.

drogą sekwestru wybranych od kontrybuentów składek przeciąga się aż do roku 1840 [1]). Zaległości gromadziły się i do końca roku szkolnego 1821/22 wyniosły pokaźną w stosunku do rocznego przychodu sumę, 20.903 złp. [2]). Jednocześnie ze zmniejszeniem się dochodu wzrastały stale, acz zwolna, wydatki [3]). Kasyer akademicki co rok groził, iż z braku funduszów nie będzie w stanie wypłacać pensyi nauczycielom; gminy domagały się otwierania nowych szkół, gdy ilość dotychczasowa nie odpowiadała potrzebom ludności; posłowie na sejmach protestowali przeciw niekonstytucyjnemu podatkowi, narzuconemu przez Komisyę Organizacyjną, a nie uchwalonemu przez Zgromadzenie reprezentantów, żądali przejęcia szkółek początkowych na fundusz Akademii [4]), składania rachunków z funduszów, któremi Dozór Gł. zarządzał bez żadnej kontroli, wreszcie wykonanie § 13. Tyt. II. Statutu, który na rząd wkładał obowiązek obmyślenia innego źródła dochodów, w razie gdyby składki szkolne okazały się niewystarczające. Stan taki przetrwał aż do roku 1824.

Rzplita Krakowska w dniu 9 września 1821 r. zawarła była traktat handlowy z rządem Królestwa Polskiego, któremu wypuściła w dzierżawę prawo wyłącznej sprzedaży soli za sumę 195.000 złp. rocznie. Znacznie niższa cena soli w Krakowie była powodem, iż włościanie z Królestwa przemycali ją, co sprowadzało niepokoje na granicy i narażało rząd Królestwa na straty. Dla uniknięcia ich zaproponował on Senatowi Rządz. podniesienie ceny soli w Krakowie do normy obowiązującej w Królestwie, t. j. z 15 złp. na 21 złp. za cetnar, ofiarowując w zamian przelewać do skarbu Rzplitej całą, powstałą stąd różnicę w sumie 90.000 złp. rocznie. Senat zgodził się i układ został zawarty 7 sierpnia 1823 r. Tak znaczne podwyższenie ceny produktu pierwszej potrzeby dotykało przedewszystkiem ludność najuboższą. Dla złagodzenia tego nowego ciężaru Zgromadzenie Reprezentantów, na posiedzeniu 29 grudnia 1823 r., zgodnie z wnioskiem Senatu, uchwaliło znieść najprzykrzejsze dla ogółu mieszkańców podatki do wysokości 90.000 złp. ro-

---

[1]) Rachunki Kasy Szkół Pocz. Arch. Un.

[2]) Akta Szk. Pocz. 11.

[3]) Wydatki na szkoły pocz. wynosiły: w 1821/22 35.582 złp. w 1822/23 35.619 złp; w 1823/24—35.860 złp. 16 gr. Budżety w Aktach Szk. Pocz.

[4]) Dyaryusz Sejmu 1817 r.

cznie [1]). Zniesieniu uległy: podatek dymowy w okręgu, osobisto-przemysłowo-handlowy dla klas najniższych w Krakowie i składka szkolna, która była tem uciążliwszą, że ogół ludności, nie odczuwając potrzeby oświaty, opłaty na nią łożone uważał za krzywdę [2]). Odtąd przez czas trwania układu z rządem Królestwa Polskiego, który, przedłużany kilkakrotnie, moc swoją zachował do końca maja 1843 r., Kasa Główna z dochodu ogólno-krajowego, tytułem zwrotu składek szkolnych, wypłacać miała na rzecz funduszu szkół początkowych 33.168 złp. rocznie [3]).

Zawieszenie składek szkolnych nie zwolniło mieszkańców W. M. Krakowa i jego okręgu od wszelkich opłat na rzecz szkółek początkowych. Kompetencya rządowa, wyrachowana według spisu składek na rok 1822/23, gdy składki te najniższą sumę przyniosły, nie mogła wystarczyć nawet na utrzymanie szkół istniejących, nie mówiąc o zakładaniu nowych.

Projekt do budżetu na r. 1823/4 wykazuje następujące pozycye wydatków na szkoły początkowe [4]):

Pensya kasyera akademickiego za zajęcie w Dozorze Gł.	1.000 złp.
„ sekretarza Dozoru Gł.	600 „
„ woźnego	150 „
Potrzeby kancelaryi	100 „
Zasiłek dla dwóch szkół żeńskich klasztornych . . .	1.800 „
Pensye nauczycieli	27.600 „
Opał	3.513 „
Rozchód razem	34.763 złp.

Przychód:

Kompetencya rządowa	33.168 złp.
Procent od proboszcza kościoła św. Floryana	164 „
Razem	33.332 złp.

Niedobór wynosił zatem 1.431 złp.

---

[1]) Dyaryusz Sejmu r. 1823/24.

[2]) Dziennik Praw z r. 1824.

[3]) Mylnie utrzymuje Langie („O uposażeniu szkół“ str. 4), że rząd „podwoił dochód szkół sumą 33.168 złp.“ Kompetencya rządowa była wypłacana nie obok, lecz zamiast składek od mieszkańców. Reskrypt Senatu Rz. z d. 5 stycznia 1824 r., ogłoszony 1 kwietnia tegoż roku w Dzienniku Praw, wyraźnie mówi o „uwolnieniu mieszkańców od składki szkolnej“. Dowodzą tego również rachunki kasy szkół pocz. Stąd płynie błędne również twierdzenie, iż ustawa z 1834 r. fundusz szkół pocz. uszczupliła przez zniesienie składek, gdy one od lat 10 nie istniały (str. 5).

[4]) Akta Szk. Pocz. 11.

Pozostawała jeszcze kwestya najmu i reperacyi lokalów, zaopatrzenia ich w niezbędne sprzęty, materyały piśmienne itp. wydatki nieobjęte budżetem.

W myśl ustawy z r. 1817 każda szkoła winna była posiadać dom własny z ogrodem dwumorgowym (Tyt. II. § 9 i § 6). Koszta budowy ponosił zakres szkolny.

Za Księstwa Warszawskiego tylko trzy szkoły w Krakowie posiadały własne lokale, w okręgu nie było żadnego. Przed przystąpieniem do ich budowy należało przeprowadzić podział kraju na zakresy szkolne, obejmujące mniej więcej 220 dymów (Tyt. II. § 2) biorąc za podstawę bliskość wsi i dogodność mieszkańców (Tyt. II. § 2 i 4) bez względu na przynależność do gminy, parafii lub dominium. Dla takiego zakreślenia obwodów szkolnych należało wysłać w okręg komisarzy, którzy, zbadawszy wszystkie okoliczności na miejscu, mogliby stosownie do funduszów, potrzeb ludności, warunków lokalnych, zakresy oznaczyć i wyszukać miejsca na budynek szkolny.

Dozór Gł. komisarzy takich nie wysłał, w braku mapy kraju oparł się na kadastrach i projektach dozorów miejscowych. Stąd rozkład zakresów w praktyce okazał się niedogodnym i ulegał ciągłym zmianom.

Dopiero w r. 1836 Dozór Gł. delegował księdza Gładyszewicza, prezydującego w Dozorze Gł. i profesora Kojsiewicza do oznaczenia na miejscu zakresów szkolnych [1]). Projekt przez nich ułoułożony został zatwierdzony przez Senat Rządz. dnia 3 listopada 1837 r. [2]).

Wobec ubóstwa mieszkańców okręgu, niemożności natychmiastowego wystawienia potrzebnej ilości szkół, tymczasowo miały się one mieścić w domach najętych, czynsz zaś wynoszący rocznie od 640 do 1.000 złp. wypłacała kasa szkół początkowych [3]). Nie ponosząc kosztów najmu lokalów, zakresy i dominia głuche były na powtarzane wezwania Dozoru Gł. Rozporządzenie Senatu z d. 10 kwietnia 1821 r. [4]), nakazujące właścicielom dóbr ziemskich wystawienie lokalów szkolnych w przeciągu lat dwóch, pozostało, z braku

---

[1]) Reskrypt Senatu z 14 września 1836. Akta Szk. Pocz. 6.

[2]) Akta Szk. Pocz. 6.

[3]) Budżet Szkół Pocz. na r. 1823 4. Akta Szkół Pocz. z r. 1822.

[4]) Dziennik Rządowy r. 1821 nr. 15.

wszelkiej egzekutywy, martwą literą, tem więcej, że dobra narodowe, które powinny były świecić w tym względzie przykładem, polecenia tego również nie spełniły.

Wogóle postępowanie Senatu Rz. w tej sprawie nie odznacza się ani energią, ani konsekwencyą. Cały szereg reskryptów od r. 1823 do 1826 opłatę czynszu za lokale szkolne wkładał na dziedziców, jako obowiązanych do ich wystawienia przez Statut, którego przepis Senat mylnie interpretował, ustawa bowiem koszt budowy domu szkolnego rozkładała na cały zakres. Dziedzice protestowali [1], a Wydział Dochodów Publ. uchwał Senatu nie wykonywał.

Gdy przy objęciu przez Kuratora zarządu kasy akademickiej d. 6 listopada 1826 r. [2]) okazała się oszczędność w kwocie 24.447 złp. 17 gr., Senat Rz. czynsze szkolne z tej oszczędności polecił zaspakajać, uważając, „iż czasy zbyt są dla rolników trudne, by zmuszać ich do ponoszenia jeszcze ciężaru“ [3]) budowy domów szkolnych lub opłaty czynszu za wynajęte lokale. Kurator, a raczej w jego imieniu Czapski, zaprotestował: oszczędność, wynikła ze zmniejszenia „do ostatecznych granic“ pensyi nauczycielskich, przeznaczona była na istotne potrzeby szkolnictwa ludowego, jak zakup książek elementarnych dla ubogich dzieci, nagrody dla pilnych uczniów, podwyższenie pensyi gorliwym nauczycielom, zagwarantowane paragrafem 8 tytułu II Statutu, koszta komisyi na grunt zsyłanych, wizyty jeneralnej, wreszcie projektowanego ogólnego egzaminu wszystkich nauczycieli [4]). Uważając, że „kto jest obowiązany wystawić szkołę, ten powinien ponosić koszt najmu, póki niema własnego lokalu“ [5]), że wreszcie tylko konsekwentne wykonywanie reskryptu Senatu z 18 czerwca 1825 r. (czynsz opłaca dziedzic), jest jedynym sposobem zmuszenia do budowania domów szkolnych, Kurator wszelkie reklamacye o czynsz zaległy zwracał do dziedziców, wójtów i dozorów miejscowych.

Senat Rz. uznał wreszcie słuszność przedstawień Kuratora, polecając 5 listopada 1828 r. Wydziałowi Dochodów Publ. rozkła-

[1]) Dyaryusz Sejmu 1825 r.

[2]) Rachunki Kasy Szkół Pocz. w Arch. Un. Jag.

[3]) Reskrypt Senatu Rz. z 20 kwietnia 1827. Akta Szkół Pocz. 9.

[4]) Akta Szk. Pocz. 9.

[5]) Odezwa Kuratora do Senatu Rz. 7 lutego 1827 r. Akta Wydziału Spraw Wewn. f. 7

danie kosztów najmu lokalów szkolnych na zakresy [1]). Wracała zatem składka szkolna, w mniejszych wprawdzie rozmiarach, ale tem uciążliwsza, że uchwała Senatu obowiązywała wstecz i ściągano od gmin czynsze za wszystkie lata ubiegłe, już wypłacane przez kasę szkolną w ogólnej sumie 15.806 złp. [2]).

Przerzucenie na ludność tego ciężaru nie odwróciło jednak grożącego deficytu.

Naprożno zarówno Kurator, jak sejmy wykazywali, iż gdy włościanie zamiast jednego lub dwóch złotych rocznie składki szkolnej płacą pośrednio za podwyższoną w cenie sól znacznie więcej, rząd winien zasiłek na szkoły stosunkowo podnieść [3]). Senat nietylko reklamacye pomijał milczeniem, lecz jeszcze kasę szkół początkowych uważał za niewyczerpaną i wkładał na nią obowiązek zaspakajania wydatków ze szkolnictwem ludowem niewiele lub nic nie mających wspólnego. I tak 20 czerwca 1828 r. przyznał członkom kuratoryi gratyfikacye w wysokości ogólnej 11.000 złp. z zaległości składek szkolnych [4]); w r. 1832 podwyższoną została płaca sekretarza Dozoru Gł. W r. 1834 utworzono posadę wizytatora szkół początkowych z pensyą 3.000 złp. rocznie. Koszta kancelaryi i administracyi wzrosły do 6.220 złp. [5]), pochłaniając przeszło szóstą część całego funduszu szkolnego. Nie dosyć na tem. Reprezentacya Narodowa w r. 1833 z nieistniejących oszczędności kasy szkół pocz. wyznaczyła dodatkowe pensye urzędnikom uniwersytetu i emerytom, obciążając kasę szkolną wydatkiem 3.125 złp. rocznie [6]).

---

[1]) Akta Wydziału Spraw Wewn. f. 7. Tensam reskrypt powtórzony d. 16 lutego 1830 r. w aktach Szkół Pocz.

[2]) Wykaz wydatków z funduszów Szkół Pocz. na budowle lub reparacye lokalów tudzież na czynsze od r. 1817 do 1832 r. Rachunki Kasy Szkół Pocz. w Arch. Un. Jag.

[3]) Sejm z r. 1823 4 zniósł składkę szkolną w wysokości 33.168 złp. rocznie, podatek dymowy — 39.059 złp. i część osobisto-klasyczno-przemysłowego — 12.213 złp. Ponieważ liczyć można, że przeciętna rodzina włościańska zużywała wtedy, jak i dziś, średnio 1½ cetnara soli rocznie, płaciła zatem do skarbu Rzplitej skutkiem podwyższenia ceny soli 9 złp. rocznie więcej, niż dotąd. Że składka szkolna stanowi ⅖ zniesionych podatków, wynika zatem, iż półrolnik, chałupnik itp. zamiast 1 lub 2 złp. płacił obecnie pośrednio 3 złp. 18 gr. t. j. 80% do 260% więcej; gospodarz wiejski zaś zamiast 3 — 3 złp. 18 gr. czyli o 20% więcej.

[4]) Reskrypt Senatu w rachunkach Kasy Szkół Pocz. f. 6.

[5]) Etat na r. 1834. Akta Szk. Pocz. f. 6.

[6]) Raport kasyera akadem. Rachunki Kasy Szkół Pocz.

Na rezultaty tej dziwnej gospodarki niedługo czekać przyszło. Budżety szkół pocz. wykazują wzrastający deficyt. Pokrywały go zrazu ściągane energicznie zaległości z lat dawnych, potem pożyczki z innych funduszów. wreszcie, gdy Komisarz Rządowy, pragnąc zaprowadzić większy porządek w kasowości, zabronił kasyerowi akademickiemu naddawać coś nad etat którego bądź funduszu [1], gdy wydatki w r. 1834/5 wyniosły 44.100 złp. [2]) przy dochodzie 33.322 złp., kasa akademicka wstrzymała wypłatę pensyi nauczycielom szkół początkowych.

Teraz dopiero Senat zwrócił uwagę na tylokrotnie powtarzane przedłożenia Dozoru Gł., a pragnąc zapobiedz radykalnie niedostatkowi funduszów szkolnych, uciekł się do najprostszego środka: polecił zredukować liczbę szkół początkowych do 36 [3], stając w sprzeczności z zatwierdzonym przez siebie przed rokiem nowym Statutem, który utrzymywał poprzednią normę: jedna szkoła na 220 dymów, co przy ogólnej liczbie 12.036 dymów czyniło 55 szkół, który prócz tego brał na fundusz szkolny istniejącą od lat 12 szkołę ewangelicką w Krakowie, zaprowadzał cztery szkoły rzemieślniczo niedzielne, dwuletnie kursa pedagogiczne dla kandydatów na nauczycieli i podnosił pensye nauczycieli okręgowych. Wydatki, według etatu, zastosowanego do nowej ustawy, wyniosłyby 64.620 złp., to jest przewyższyłyby bez mała dwukrotnie cały dochód roczny.

Dozór Gł. nie widział innego środka ku ratowaniu zagrożonego bytu szkolnictwa elementarnego, jak podwyższenie funduszu szkół początkowych do 40.000 złp. rocznie przy jednoczesnem zwinięciu trzeciej części, (tj. 20) szkół okręgowych [4].

Na razie niedobór pokryto awansem z funduszów ogólno-krajowych, a sejm z r. 1837/8 kompetencyę rządową podniósł do 40.717 złp. i zarząd kasą szkolną oddał w ręce Senatu Rządzącego [5].

Odtąd etat szkół początkowych tak się przedstawia [6]:

---

[1]) Akta Szkół Pocz. 6.

[2]) Etat na r. 1834/5 w rachunkach Kasy Szk. Pocz.

[3]) Reskrypt Senatu 4 grudnia 1835 r. Arch. Un.

[4]) Protokół obrad W. Rady. Arch. Un. 363.

[5]) Dyaryusz Sejmu 1837/8 r. Pająk „Szkolnictwo ludowe" str. 9 — błędnie twierdzi, iż budżet szkół pocz. do r. 1845 wynosił 33.168 złp. rocznie.

[6]) Etat na r. 1843. Akta Szk. Pocz. 24

a) Urzędnicy:

	złp.	gr.
1) Sekretarz Komisarza Rządowego	1.800	
2) Kasyer akademicki za administracyę funduszu szkół początkowych	600	
3) Koszta kancelaryjne dotyczące szkół początkowych	400	
4) Koszta podróży wizytatora jeneralnego[1]	1.000	
b) Szkoły:		
1) Zasiłek dla dwóch szkół klasztornych	1.800	
2) Nauczyciele w Krakowie	7.000	
3) Nauczyciele okręgowi	21.800	
4) Nauczycielki wiejskie	1.880	
5) Opał	3.581	15
6) Nauczyciele rysunków w szkołach rzem. niedz. .	560	
7) Dymowe z domu szkoły Pan. Maryi	93	
Razem	40.514 złp.	15 gr.

Pozostawała niewielka oszczędność, która stosownie do uchwały sejmowej miała być obracana na zaprowadzenie ochrony dla małych dzieci.

Niewielki dochód stanowiły czynsze z wypuszczanych w dzierżawę gruntów szkolnych. Wszystkie trzy statuty przeznaczały dla każdej szkoły ogród dwumorgowy. Komisya włościańska, urządzając dobra narodowe, wymierzała w każdej wsi grunt pod ogród szkolny. Tam, gdzie szkoła istniała, ogród obejmował nauczyciel. Gdzie szkoły nie było, wypuszczano go w dzierżawę, a czynsz wpływał do funduszu przychodów z dóbr narodowych. Upominał się o to, acz bezskutecznie, Dozór Gł., twierdząc, iż grunt szkolny jest funduszem szkolnym i czynsz z niego, w razie nie używania go przez nauczyciela, winien należeć do kasy składek szkolnych. Powtarzał te same przedstawienia Kurator. Dopiero reskrypt Senatu Rz. z 7 października 1834 r. sprawę tę załatwił pomyślnie, polecając, by czynsz z gruntów nauczycielskich wpływał do kasy szkół pocz. nadal i za wszystkie lata ubiegłe od r. 1819[2]. Fundusz szkół początkowych ze źródła tego otrzymał w r. 1837 3.308 złp. 28 gr.[3]).

---

[1]) Potem Nadzorca Szk. Pocz.

[2]) Akta Szk. Pocz. fasc. 6.

[3]) Akta Wydziału Spraw Wewnętrznych f. 7.

Oba Statuty z r. 1834 i 1840 kompetencyę rządową uważają za czasową. Obowiązuje ona rząd, dopóki trwa układ handlowy z Królestwem Polskiem. W razie jej cofnięcia mają zostać przywrócone składki szkolne w dawnej wysokości, płacone jedynie w pieniądzach (§§ 1, 3 i 4).

Rząd Królestwa Polskiego układ handlowy wymówił od końca maja 1843 r. Pomimo to sejm z r. 1844 składki szkolnej nie przywrócił, lecz „z uwagi na ważność celu i obowiązek przyjścia w pomoc o ile można upowszechnieniu szkółek początkowych w okręgu", z dochodów ogólno-krajowych na rzecz szkół początkowych przeznaczył 50.000 złp. rocznie [1]). Inicyatywa do podwyższenia funduszu szkolnego wyszła z Izby poselskiej, dotąd skłonnej zawsze raczej do obcinania sum przez Senat Rz. na cele oświaty proponowanych. Wobec zaginięcia dyaryusza sejmu z r. 1844 niepodobna rozstrzygnąć pytania, jakie względy wpłynęły na zmianę dotychczasowych zapatrywań większości reprezentantów kraju, ani czyją to jest zasługą. Gazeta Krakowska z r. 1844 nr. 46 podaje tylko suchą wzmiankę o uchwale sejmowej, a zachowany w Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego budżet na rok 1844 zawiera, spowodowane znać poprzedniemi doświadczeniami, zastrzeżenie, „iżby suma na cel szkółek początkowych przeznaczona, pod żadnym pozorem na inny użytą nie była i aby Senat Rządz. raczył polecić komu należy z użycia sumy odkaznej na szkoły początkowe zdawanie przyszłemu Zgromadzeniu Reprezentantów jak najskrupulatniejszych rachunków."

Z funduszu szkół początkowych utrzymywane były jedynie szkoły elementarne przeznaczone dla ludności chrześcijańskiej. Osobne szkoły żydowskie w Krakowie i Chrzanowie utrzymywane były kosztem funduszu gmin starozakonnych, do których skarb dokładał 4.000 złp. rocznie.

Zatwierdzony na sejmie 1838 r. etat szkoły początkowej żydowskiej w Chrzanowie wynosił 2.774 złp. [2]); szkoły zaś przemysłowo-handlowej na Kazimierzu, powstałej z połączenia szkoły początkowej z wydziałową — 15.105 złp. Ponieważ wydatki szkoły początkowej żydowskiej stanowiły 40% wydatków szkoły Kazi-

---

[2]) Wyciąg z budżetu uchwalonego przez Izbę Reprezentantów w r. 1844 Rachunki Kasy Szk. Pocz. w Arch. Un.

[1]) Arch. Uniw. Rachunki Kasy Szk. Pocz.

mierskiej (początkowa i wydziałowa), przeto według tej normy utrzymanie pierwszej klasy szkoły przemysłowo-handlowej, odpowiadającej dawnej szkole początkowej, wyniosłoby 7391 złp. 20 gr. Wydatki zatem szkół elementarnych żydowskich wyniosą mniej więcej 10.165 złp. rocznie.

Dodawszy tę sumę do 50.000 złp. funduszu szkół początkowych, otrzymamy 60.165 złp. jako ogólną ilość wydatków na oświatę ludową w ostatnich latach istnienia Rzplitej Krakowskiej.

Ponieważ wydatki na szkoły ludowe według etatu z r. 1819/20 wynosiły 35.582 – powiększyły się one przeto w okresie dwudziestopięcioletnim o 24.583 złp. czyli o 69%.

b) Budynki szkolne.

Wszystkie trzy Statuty szkolne krakowskie stawiały jako zasadę, iż każda szkoła winna posiadać dom własny. „Gdzieby nie było domu na szkołę przeznaczonego, mówi ustawa z r. 1817 (Tyt. II § 9) wystawić takowy należy“, o ile można w łatwo dostępnym dla wszystkich mieszkańców, środkowym punkcie obwodu właściwego (Tyt. II. § 10). Grunt pod dom i ogród dwumorgowy dać miał pan włości; gdzieby go nie było — gmina szkolna (Tyt. II. § 10). Jeśli w odległości przynajmniej dwóch mil od szkoły znajdowały się lasy narodowe, rząd był obowiązany dostarczyć drzewa na szkołę; w przeciwnym razie koszta miały być rozłożone na mieszkańców gminy szkolnej na zasadzie wysokości ich składek (Tyt. II. § 11). Pan włości dawał wapno i cegłę za cenę produkcyi, drzewo w $^{2}/_{3}$ częściach miejscowej taksy leśnej; mieszkańcy zakresu — bezpłatną robociznę (Tyt. II. § 12). Ustawa z 1834 r. udział dziedzica ograniczała jedynie do dania gruntu, koszta wystawienia domu szkolnego, jego reparacyi, tudzież zaopatrzenia w utensylia szkolne, rozkładając na cały zakres szkolny (§ 15).

Dom szkolny składać się miał z jednej wielkiej izby na szkołę, dwóch izb przeznaczonych na mieszkanie nauczyciela, z kuchni i piwnicy (Tyt. II. § 9 Statutu z r. 1817). Statut z 1840 r. dodawał stajenkę i chlewek (§ 12). W budowie ustawa zalecała trzymać się planów, zatwierdzonych przez Izbę Edukacyjną w r. 1808, a podających rozmiary dwóch szkół: wiejskiej, drewnianej na 50 uczniów i miejskiej murowanej na 100 uczniów [1]) Te same przepisy powtarzały ustawy z 1834 i 1840 r.

---

[1]) Zbiór uchwał Izby Edukacyjnej str. 54.

Zarówno pod względem lokalów jak i uposażeń nauczycieli szkoły w samym Krakowie były w lepszem położeniu od okręgowych. Z siedmiu szkół miejskich. w 1817 r., trzy posiadały domy własne. Inne mieściły się w gmachach klasztornych, rządowych lub wynajętych kosztem mieszkańców właściwego zakresu. Pierwsze wizyty stwierdzają wprawdzie. iż izby szkolne są zbyt szczupłe i ciemne, a mieszkania nauczycieli niedogodne, zmiana jednak na lepsze następowała dość szybko. W r. 1842/3 wszystkie dziewięć szkół miejskich mają pomieszczenie dogodne [1]). a w ostatnim roku istnienia Rzplitej siedm szkół miejskich posiada domy własne, odpowiadające wszystkim ówczesnym wymaganiom [2]).

Gorzej było w okręgu. Tu Rzplita po Księstwie Warszawskiem nie odziedziczyła ani jednego domu szkolnego. Dozór Główny, działając z większą gorliwością, niż rozwagą, zamiast pierwsze wpływy ze składek szkolnych obracać na wznoszenie własnych lokali i szkoły otwierać w miarę przygotowania stosownych pomieszczeń, zakładał je, gdzie się dało, w udzielonych przez dziedziców lub proboszczów budynkach, a najczęściej w najętych chatach chłopskich. W ciągu lat paru ilość szkół doszła do normy, zakreślonej przez Statut, zewnętrzne ich urządzenie jednak było fatalne.

Izby szkolne były zawsze za ciasne dla tej liczby dzieci, które obowiązane były na naukę uczęszczać. Ciemne, duszne, wilgotne, bez podłogi, nieopalane dostatecznie, położone często w miejscu trudno dostępnem lub zdala od wsi, raczej „najnikczemniejsze szałasy“, uczelnie owe odstraszały i rodziców i dzieci, które bardzo często wobec braku miejsca na ustawienie ławek, zmuszone były uczyć się stojąc. w tłoku i zaduchu. Zdarzało się, iż szkoła mieściła się pod jednym dachem z szynkiem, a nawet wprost w izbie szynkownej i nauka odbywała się przy akompaniamencie kłótni i bójek pijackich. Bardzo często jedna izba służyła za szkołę i zarazem mieszkanie nauczyciela. który mieścił się w niej ze sprzętami, kuchnią. beczułką kapusty, zapasem ziemniaków, zwykle liczną i hałaśliwą rodziną, a nierzadko gdaczącym i kwiczącym inwentarzem [3]).

[1]) Raport wizytatora Laurysiewicza w aktach szkół pocz.

[2]) Brodowicz. Allgemeine Uebersicht der Untersichts- Anstalten des gewesenen Freistaats Krakau str. 39 w Ważniejszych Dokumentach itd.

[3]) Akta wizyt: Sprawozdania dozorów miejscowych; skargi nauczycieli w Aktach Szkół Pocz.

Taki stan lokalów szkolnych z jednej strony wpływał na zmniejszenie liczby uczniów, z drugiej — odstraszał od zawodu nauczycielskiego ludzi zdolniejszych i o nieco wyższych kulturalnych wymaganiach.

Wprawdzie zaraz po ogłoszeniu ustawy z r. 1817 niektórzy właściciele ziemscy, plebani, nawet gromady, lub czasem zamożniejsi włościanie, „z przychylności ku swoim dzieciom", przystąpili do budowy domów szkolnych, przykład ich jednak nie znalazł wielu naśladowców. Dozór Gł., pozbawiony wszelkiej władzy egzekucyjnej, mógł jedynie za pośrednictwem patetycznych odezw do „szlachetnych uczuć" mieszkańców zachęcać ich do wystawiania budynków szkolnych. Odezwy te może trafiały do serc obywateli, napewno jednak nie do ich kieszeni, tem więcej że czynsz za najem lokali opłacał fundusz szkolny, a koszta budowy ponosiliby mieszkańcy.

Senat Rz. nie popierał usiłowań Dozoru Gł. Rozporządzenia swego z 10 kwietnia 1821 r., nakazującego dziedzicom wystawienie domów szkolnych w ciągu lat dwóch, nie egzekwował, nawet w dobrach rządowych. Gdy wreszcie kasa szkolna odmówiła płacenia czynszu, zalegającego często za lat kilka, właściciele domów na szkoły zajętych, odsyłani po odbiór należności od dozorów miejscowych do kasy akademickiej i naodwrót, zaczęli szkoły i nauczycieli z domów swych rugować.

Czapski na Sejmie w r. 1825 żądał, by Senat Rz., wynagradzając ludności choć w części straty, na jakie ją narażało podwyższenie ceny soli, z funduszów ogólno-krajowych co rok ośm budynków szkolnych wystawiał [1]). W 1828 r. wykazywał, iż nędzny stan lokali obraca w niwecz koszta na utrzymanie szkół łożone i projektował, by szkoły, nie mające odpowiedniego pomieszczenia, zawiesić; pensye nauczycieli przy szkołach zawieszonych zredukować do połowy, a fundusz, tym sposobem otrzymany, obrócić na budowę własnych gmachów [2]).

Senat projekty brał pod rozwagę, polecał budowniczemu okręgowemu wygotowanie planów i kosztorysów, co trwało lat kilka i rzecz cała szła w odwłokę.

Chociaż statut z 1834 r. polecał „bezzwłoczne" budowanie do-

---

[2]) Mowa na Sejmie 1825 r. przedrukowana w broszurze „O użyteczności Szkół Pocz.".

[3]) Projekty Czapskiego w aktach Szkół Pocz.

mów szkolnych (§ 15), po 20 latach ustawicznych przedstawień ze strony Dozoru Gł., zaledwie sześć domów na pięćdziesiąt pięć zakresów było odpowiednich, gdy sumy wyłożone przez gminy na najem i reparacye niedogodnych lokalów w tym okresie czasu byłyby w zupełności wystarczyły na wystawienie własnych domów w całym okręgu. Plany, wygotowywane przez urząd budownictwa, były niemożliwe do wykonania. Koszt budowy domu szkolnego po obliczeniu dostarczanych przez gminy dni roboczych w naturze, wynosił 9.000 do 13.000 złp., to jest średnio po 121 złp. na gospodarza. sumę, której żadna egzekucya ściągnąćby nie zdołała.

Większą energię w tym względzie rozwinięto dopiero po r. 1837. Dozór Gł. wydał w tym roku w małej broszurce p. t. „Opis budowy szkół początkowych miasta Krakowa", zatwierdzone przez siebie i uznane za obowiązujące plany na domy szkolne, będące przedrukiem ze zbioru uchwał Izby Edukacyjnej. Obliczony na zasadzie tych planów koszt budowy domu murowanego miał wynosić 6.000 złp.; drewnianego 4.000 złp. Plany rozesłano wszystkim Dozorom miejscowym, wzywając do ich wykonania [1]).

Usiłowania dozoru Gł., a potem Komisarza Rząd. znalazły poparcie w Senacie Rz., gdy prezesem jego został energiczny, sprężysty X. Jan Schindler [2]). Dzięki jemu uregulowano stosownie zakresy szkolne, ułatwiając przez to dostęp do szkół dzieciom ze wsi bardziej oddalonych; wzniesiono kilka domów we wsiach narodowych, znaglono właścicieli majątków prywatnych do budowania szkół.

W r. 1844 na 46 szkół wiejskich znajdowało się już domów własnych, murowanych, piętrowych 8, parterowych 9, drewnianych 15, nie licząc rozpoczętej budowy w kilku dobrach prywatnych [3]).

III. Nauczyciele.

a) Uposażenie.

Najważniejszą część funduszów szkolnych pochłaniały pensye nauczycieli.

Ustawa z r. 1817 zapewniała nauczycielom bezpłatne mie-

---

1) Akta Szk. Pocz.

2) Brodowicz. Komisarz Zakładów Nauk. str. V.

3) Sprawozdanie na Sejmie 1844 r. Dziennik Praw. r. 1844.

szkanie (Tyt. II. § 9), opał, ogród dwumorgowy, wynagrodzenie pieniężne, które na wsi wynosić miało 600 złp.; w mieście 800 złp. (Tyt. II. § 6). Tam, gdzieby w mieście nauczyciel nie mógł mieć ogrodu, otrzymywał w zamian 200 złp. rocznego dodatku do pensyi (Tyt. II. § 7). Obok nauczycieli etatowych w zakresach, których zbytnia rozległość utrudniała dzieciom uczęszczanie na naukę miały istnieć szkółki zastępcze, z nauczycielami zastępcami, uczącymi pod kontrolą nauczyciela sąsiedniego i pobierającymi 300 złp. rocznie, bez mieszkania, opału i ogrodu (Tyt. II. § 3 [1]). Utrzymano zatem normy wynagrodzenia, obowiązujące w Księstwie Warszawskiem [2]. Przez scentralizowanie funduszu szkół początkowych w kasie akademickiej zapewniono regularność w wypłacie pensyi, gdy dotychczas nauczyciele odbierali ją w miarę wpływania składek do kasy towarzystwa szkolnego, a wobec opieszałości kontrybuentów zwykle musieli się zadawalniać zaledwie częścią należności [3]). Po odbiór pensyi miesięcznie z dołu nauczyciele zgłaszać się mieli do Krakowa do Kasy akademickiej, legitymując się kwitami, wizowanymi przez prezesa Dozoru miejscowego z zaświadczeniem o pilności i konduicie nauczyciela [4]).

Wynagrodzenie przez Statut oznaczone przy taniości produktów spożywczych mogło być zupełnie wystarczające, w rzeczywistości jednak nie dochodziło ono do norm przez ustawę zakreślonych. Mieszkanie redukowało się najczęściej do jednej izby, urągającej wszelkim wymaganiom, nie już wygody, lecz hygieny. Grunt pod ogród, zazwyczaj daleko od szkoły położony, nieogrodzony i niezabezpieczony od szkodników, przynosił bardzo niewielki dochód. W dobrach prywatnych bardzo często nauczyciel zamiast ogrodu otrzymywał 36 złp. rocznie lub ordynaryę w zbożu. W dobrach narodowych, nie urządzonych jeszcze przez Komisyę włościańską, morgi nie były oddane nauczycielom, którzy o wynagrodzenie za nie napróżno się upominali.

Gorzej jeszcze było z pensyami. Komisya Organizacyjna, określając ilość szkół i wysokość płacy nauczycieli, nie obliczyła

---

[1]) Akta Szk. Pocz. z r. 1819.

[2]) Urządzenie szkół miejskich i wiejskich § 25. Uchwały Izby Edukacyjnej. Str. 17.

[3]) Skargi nauczycieli w aktach Szk. Pocz. i aktach magistratu f. 44.

[4]) Postanowienie Dozoru Gł. z 8 kwietnia 1826 r. w rachunkach Kasy Szk. Pocz. Arch. Uniw.

spodziewanych rozchodów i nie zastosowała do nich wysokości składki szkolnej. Dozór Gł., wprowadzając Statut w wykonanie i otwierając liczne szkółki, spostrzegł wkrótce, iż dochód nie pokrywa wydatków i zaczął zmniejszać pensye nauczycieli wiejskich. Aby pozostać w zgodzie ze Statutem, Wielka Rada postanowiła [1], iż przy pierwotnem obsadzaniu posady należy nominować zastępcę nauczyciela, dopiero zaś po przekonaniu się o jego zdatności i gorliwości posuwać go na aktualnego nauczyciela. Tym sposobem już w r. 1819/20 na 50 nauczycieli wiejskich tylko 13 (t. j. 26%) pobierało 600 złp., 30 zaś (t. j. 60%) musiało poprzestać na 300 złp. bez ogrodu i opału. Nie wystarczało to nawet na najskromniejsze utrzymanie jednej osoby. Prawie wszyscy nauczyciele-zastępcy byli wspierani zsypką zboża, jarzyną itp. od mieszkańców wsi, lub też kolejno żywili się u nich [2] Pociągało to za sobą zatargi ludności z nauczycielem, który popadał w materyalną zawisłość od rodziców uczniów.

Położenie nauczycieli było tem przykrzejsze, że Statut, zupełnie zresztą słusznie, zabraniał im stanowczo wszelkich zajęć postronnych „niezgodnych z powołaniem nauczyciela“ (Tyt. II. § 5), Niektórzy radzili sobie, wysługując się proboszczom, dominiom lub pełniąc funkcye pisarzy gminnych, co jednak prawie zawsze wywoływało konflikt z władzami szkolnemi.

Stan taki musiał odbijać się niekorzystnie na rozwoju szkolnictwa ludowego. „Niepodobną jest rzeczą wymagać, pisał w 1827 r. [3]) Czapski, ażeby usposobiony jak należy na nauczyciela człowiek wydał się dobrowolnie na nędzę w mieszkaniu, z opłakaną pensyą rocznie złp. 300 lub 400, z których wyżywienie i odzienie opatrywać, a niekiedy nawet żonie i dzieciom dostarczać jest przymuszony“.

Zaradzić złemu mogła tylko uchwała sejmu, podnosząca zasiłek rządowy na szkoły, ale ten nie zbierał się od r. 1827.

Komisya Reorganizacyjna w r. 1833 zostawiła etat szkół początkowych bez zmiany, a statut z 1834 r., utrzymując w poprzedniej wysokości pensye nauczycieli w mieście, na wsi zniżał je

---

[1] Arch. Un. Jag. 362 i akta Szk. Pocz. z r. 1821.

[2] A. S. P. 19.

[3] Odezwa Kuratora (ręką Czapskiego) do Senatu Rz. 7 lutego 1827. Akta Wydziału Spraw Wewn. fasc. 7.

nieco, oznaczając na 500 do 600 złp. (§ 11). I to było wykonalne jedynie częściowo.

Dozór Gł., stosując się do swoich szczupłych funduszów, nauczycielom początkującym wyznaczał 400 złp.; po pięciu latach nienagannej służby podnosił pensyę do 500 złp., po dziesięciu do 600 [1]). Mimo to utrzymały się jeszcze pensye po 300 złp. rocznie, chociaż stanowiły już mniejszość. W roku etatowym 1836/7 z 53 nauczycieli wiejskich 300 złp. pobiera piętnastu (t. j. 28% ogólnej ilości), 400 złp. dwudziestu trzech (43%); 450 dwóch; 500 złp. pięciu, a 600 złp. ośmiu. Normalne zatem pensye dochodzą już do 24½% [2]).

Na sejmie 1837 r. [3]) sprawę uposażeń nauczycieli wiejskich podjął Zygmunt Antoni Helcel. Dzięki jego poparciu Izba podwyższyła fundusz szkół początkowych, wyrażając życzenie, by pensye wszystkim nauczycielom do 500 złp. podniesione zostały. Odtąd z etatów znikają posady zastępców płatnych 300 złp. rocznie.

Statut z 1840 r. prawnie zniżał jeszcze normę wynagrodzenia, oznaczając ją na 400 do 600 złp. (§ 11), co było tylko ustawowem określeniem istniejących faktycznie stosunków. Lubo odtąd średnia pensya nauczyciela na wsi waha się między 450 a 500 złp., wobec znacznej, bo 50% wynoszącej zwyżki cen zboża [4]), odpowiada ona zaledwie 300 złp. z roku 1818/19.

Sejm z r. 1844 uznał potrzebę podwyższenia pensyi nauczycieli wiejskich przynajmniej do pierwotnej normy, t. j. 600 złp. „ażeby tym sposobem zyskać ile można i zachęcić zdatniejsze indywidua do poświęcenia się powołaniu temu", podnosząc uposażenie szkół ludowych i przeznaczając nadwyżkę na podniesienie pensyi tym z pomiędzy nauczycieli, których władza szkolna za godne tego uzna [5]).

Ostatni, znajdujący się w rachunkach kasy szkół pocz. w Archiwum Uniwersytetu, etat na r. 1844 wykazuje wśród nau-

[1]) Raport Dozoru Gł. z 7 kwietnia 1838 r. w aktach szkoły początkowej w Rybnie.

[2]) Rachunki itd. w Arch. Un.

[3]) Dyaryusz Sejmu 1837/8.

[4]) Według cen, podanych w Gazecie Krakowskiej, przeciętna cena korca pszenicy w latach 1818—1828 wynosiła 14 złp. 20 gr.; korca żyta złp. 10 gr. 16; w latach 1841—1845: pszenica złp. 21 gr. 22, żyto złp. 16 gr. 3. Ceny innych produktów podnoszą się w tym samym stosunku.

[5]) Wyciąg z budżetu na rok 1844. Arch. Uniw.

czycieli wiejskich siedmiu pobierających 600 złp.; sześciu 550; dwudziestu jeden 500; sześciu 450 i jednego z pensyą 400 złp.

Po r. 1844 pensye musiały zostać podwyższone, ale etatów z lat 1845 i 1846 w uporządkowanych rachunkach kasy szkół pocz. — niema.

Rzplita Krakowska dbała o zabezpieczenie bytu starych, niezdolnych do dalszej pracy, nauczycieli ludowych i pozostałych po nich rodzin, o co nie troszczono się wcale w sąsiedniej Galicyi.

Ustawa emerytalna z r. 1833 [1]) zapewniała nauczycielom szkół początkowych po dwudziestu latach służby $^1/_3$, po trzydziestu $^2/_3$, po czterdziestu całą wysłużoną pensyę; wdowom zaś i sierotom połowę pensyi emerytalnej, przyczem lata służby przed rokiem 1815 liczono dwa za jeden.

Sejm r. 1844 lata służby, nadające prawo do pełnej emerytury, skrócił do trzydziestu pięciu i dobrodziejstwo to rozciągnął na wszystkich wogóle nauczycieli ludowych, bez względu na to czy pensyę pobierali ze skarbu, czy z funduszów instytutów do utrzymywania szkół zobowiązanych [2]).

b) Prawa polityczne.

Artykuł 7 konstytucyi Rzpltej Krakowskiej z r. 1818 przyznawał nauczycielom szkół ludowych prawo udziału w Zgromadzeniach gminnych i wyborze reprezentantów na sejm, oraz kandydatów na sędziów i wójtów gmin. Wychodząc ze słusznej zasady, iż tak liczni w późniejszych latach zastępcy nauczycieli nie różnią się od nauczycieli rzeczywistych w obowiązkach i kwalifikacyi, jedynie tylko w wysokości pensyi, czynne prawo wyborcze przyznano wszystkim nauczycielom w okręgu [3], póki konstytucya z r. 1833, podnosząc wogóle cenzus wyborczy, prawa tego nauczycielom ludowym w sposób milczący nie odjęła [4])

c) Obowiązki.

Obowiązki nauczyciela określał dopiero statut z 1834 r.

W godzinach na naukę przepisanych nauczyciel winien być

---

[1]) Ustawa Towarzystwa emerytalnego. Dziennik Praw r. 1833.

[2]) Dziennik Praw 1844 r.

[3]) Dyaryusz Sejmu 1825 i 1826.

[4]) Art. X. Konstytucyi z 1833 r.

zawsze w szkole obecnym (§ 43); prócz tego w każdą niedzielę i święto winien prowadzić młodzież do kościoła i czuwać nad jej zachowaniem się w czasie nabożeństwa (§ 42). Opuszczać szkoły nie mógł nawet w wakacye, podczas których w niedziele i święta miał z dziećmi powtarzać kurs zimowy (§ 27). W razie choroby lub istotnej potrzeby oddalenia się od obowiązków powinien był przedstawić dozorowi miejscowemu zastępcę (§ 43), któremu w razie gdyby zastępstwo przedłużało się ponad dni 14, statut z 1840 r. (§ 41) przyznawał, z funduszu oszczędności szkół początkowych, wynagrodzenie w wysokości $^{2}/_{3}$ części pensyi zastąpionego.

Nadając sankcyę prawną zaleceniom powtarzanym przez wizytatorów od r. 1819, statut 1834 r. nakazywał nauczycielowi utrzymywanie kontroli i listy sprawowania się uczniów, stosownie do przepisów Dozoru Gł. (§ 44), oraz zdawanie temuż Dozorowi półrocznych raportów z biegu nauk i postępowania uczniów (§ 45).

Ustawa dozwalała nauczycielowi używać w szkole pomocy uczniów doroślejszych, „czytać i pisać umiejących, którzyby początkujących młodszych poznawania i składania liter z własnym pożytkiem uczyli“ (§ 43). W żadnym jednak razie nie wolno mu było używać uczniów do posług domowych (§ 41).

Nauczyciel był wreszcie moralnie odpowiedzialnym za odbycie przez uczniów starszych spowiedzi w czasie od władzy kościelnej wskazanym (§ 35).

d) Nominacye nauczycieli.

Nominował nauczycieli Dozór Gł. na przedstawienie Dozoru miejscowego (Statut 1817 r. Tyt. II. § 5). Miało to na celu zapewnienie dobrych stosunków między nauczycielem a bezpośrednio nad nim przełożoną władzą, która z pośród ubiegających się o posadę kandydatów mogła wybrać najdogodniejszego dla siebie, w praktyce jednak okazało się niekorzystnem. Dozory miejscowe bowiem z małym wyjątkiem przedstawiały ludzi, których jedyną kwalifikacyą była wdzięczność, uległość i wysługiwanie się protektorom, przestawanie na lichym lokalu, nieupominanie się o grunt, wreszcie głosowanie na zgromadzeniach gminnych podług rozkazów protektora.

Prawo nominacyi zastępców nauczycieli miało przysługiwać wyłącznie dozorowi miejscowemu, bez zatwierdzenia ze strony władzy centralnej (Tyt II. § 5). Gdy jednak ze względów natury finan-

sowej charakter nauczycieli zastępców uległ zmianie, prawo obsadzania ich na posadach przeszło do Dozoru Gł. Dozory miejscowe utraciły również prawo przedstawiania kandydatów na nauczycieli rzeczywistych, gdy nominacya ich stała się z biegiem czasu awansowaniem zasłużonych zastępców na lepiej płatne posady aktualne. Wybór bowiem nauczyciela zasługującego na awans zależeć mógł jedynie od władzy centralnej, jaką był Dozór Gł. [1]), po jego zaś zniesieniu Kurator Generalny. Do niego również należało udzielanie dymisyi nauczycielom. Sankcyonował tę zmianę § 10 statutu z r. 1834.

Paragraf 19 tejże ustawy przyznawał nauczycielom prawo apelacyi od wyroków Dozoru Gł. do Senatu Rz. Wywoływało to konflikty, zdarzało się bowiem, iż Senat nie potwierdzał dymisyi, udzielonej nauczycielowi przez Dozór Gł. Dla uniknięcia ich nadal, wychodząc przytem z zasady, iż na mocy § 36 Rozdziału IV Statutu Uniwersytetu Jagiellońskiego, nominacya profesorów należy do Senatu Rz., iż nauczyciele szkół początkowych mieć winni też same przywileje, co inni nauczyciele, ze względu na ważność ich powołania dla dobra kraju, wreszcie uznawszy potrzebę rozciągnięcia bacznej kontroli nad „konduitą“ nauczycieli, Senat Rz. postanowił w 1837 r., iż on sam mianować będzie nauczycieli z listy kandydatów przez Dozór Gł. przedstawionej, do której miały być dołączone dowody ich uzdolnienia i nieposzlakowanej moralności [2]).

Ustawa z r. 1840 w § 10 prawo nominacyi nauczycieli szkół początkowych przyznała Senatowi Rz. za przedstawieniem ich przez Komisarza Rządowego.

e) Kwalifikacye nauczycieli.

Warunkiem uzyskania nominacyi było zdanie egzaminu dla nauczyciela rzeczywistego w Dozorze Gł., dla zastępcy w miejscowym (Statut z 1817 r. Tyt. II. § 5).

Statut z 1817 r. nie określał wyraźnie kwalifikacyi nauczycieli, zapowiadał tylko, że Akademia wyda szczegółowe przepisy co do egzaminów.

---

[1]) Postanowienia W. Rady Un. Jag. z 30 czerwca 1824 r. Arch. Uniw. Jag. 362.

[2]) Reskrypt Senatu Rz. z 6 kwietnia 1837. Akta Szk. Pocz.

Pochłonięty zatargami z Senatem Rz. uniwersytet zapowiedzi nie spełnił. Kwalifikowanie nauczycieli zależało przeto więcej od dobrej woli i gorliwości egzaminatora, niż od stałych zasad. O ile egzaminatorem był fachowy pedagog, trzymał się najczęściej przepisów, wydanych przez Izbę Edukacyjną w 1808 r. [1]).

Wobec szczupłego zakresu nauk, przepisanego przez statut dla szkół początkowych, od nauczyciela wymagano tylko znajomości katechizmu, zasad nauki moralnej, czterech działań arytmetycznych z liczbami prostemi i wielorakiemi, umiejętności czytania druku i pisma polskiego oraz pisania po polsku, przyczem znajomość ortografii nie była niezbędną. Najgorliwszy z członków Dozoru Gł., Himonowski, nie poprzestając na tem, poddawał kwalifikowanych przez siebie kandydatów ustnemu i piśmiennemu egzaminowi z głównych zasad pedagogii, na podstawie dziełka X. Piramowicza „O powinnościach nauczyciela".

Inni członkowie Dozoru Gł., zwłaszcza sędziowie pokoju i wójci gmin, trudu takiego sobie nie zadawali.

Na ogół kwalifikowano nauczycieli nadzwyczaj pobłażliwie. Bardzo często, uznając, że kandydat pisze słabo, a o arytmetyce ma niejasne wyobrażenie, mianowano go nauczycielem w nadziei, że ucząc dzieci, sam się douczy. Przeważnie do egzaminu zgłaszali się oficyaliści prywatni lub byli wojskowi, w podaniach swoich wysuwający na pierwsze miejsce nie fachowe uzdolnienie lub praktyczne przygotowanie do przyszłego zawodu, lecz wiek podeszły i absolutną niezdolność do wszelkiego innego zajęcia. Trudne materyalne położenie kandydata decydowało często o nominacyi, a posada nauczyciela ludowego uważaną była za spokojną przystań dla wszelkiego rodzaju rozbitków życiowych.

Kandydatom, którzy na egzaminie kwalifikacyjnym okazali się za słabo przygotowani, a którzy mimo to posadę otrzymali, zalecano zwykle nabycie książek: X. Piramowicza „O powinnościach nauczycieli", Konstantego Wolskiego „Przepisy dla nauczycielów Szkół Początkowych", Arytmetyka dla szkół narodowych, gramatyka Kopczyńskiego i elementarz Piramowicza i przygotowanie się z nich do powtórnego egzaminu po upływie pół roku [2]), oddając ich pod specyalny nadzór proboszczów miejscowych. Ponieważ zwykle

[1]) Instrukcya dla egzaminatorów. Zbiór Uchwał Izby Edukacyjnej str. 28.
[2]) Akta Szk. Pocz.

byli to protegowani proboszczów, nadzór pozostawał fikcyjnym i nauczyciel, do powtórnego egzaminu zgoła nie stając, uczył, jak chciał i umiał, wobec zupełnego braku jakiejkolwiek centralnej władzy kontrolującej. Wizyty szkół w r. 1819 i 1824, odbyte w czasie wakacyi, nie mogły dostarczyć wiadomości o postępach uczniów i kwalifikacyach nauczycieli, którzy więcej dbali o łaskę dozorów miejscowych, niż o pożytek młodzieży.

Zapobiegając choć w części brakowi wizyt jeneralnych i pragnąc przeświadczyć się naocznie, o ile nauczyciele początkowi byli usposobieni do pełnienia swych obowiązków, Kurator, z inicyatywy Czapskiego, wezwał w sierpniu 1827 r. wszystkich nauczycieli z okręgu do Krakowa [1]) na specyalnie zorganizowane dwutygodniowe kursa pedagogiczne, które miały na celu „naprowadzenie nauczycieli na drogę porządnego wyobrażenia o zamiarze szkół początkowych i podania im jednostajnych sposobów uczenia". Aczkolwiek, według Czapskiego, kursa owe „niepospolitą przyniosły korzyść" [2]), rezultat na razie wcale nie był pocieszający. Po wysłuchaniu nauk, których im przez dni 14 udzielali profesorowie XX. Pękalski i Pogonowski, zadano nauczycielom dwa pytania z religii, tyczące się potrzeby spowiedzi i sposobu przygotowania do niej dzieci. Odpowiedzi piśmienne wypadły w przeważającej liczbie bardzo źle, świadcząc o nader nizkim rozwoju umysłowym nauczycieli ludowych.

Wynik owego egzaminu wpłynął na podniesienie skali wymagań przy kwalifikowaniu nauczycieli. Odtąd, nie poprzestając na egzaminie ustnym, wymagano od nich odpowiedzi piśmiennych na pytania w rodzaju: Na czem zasadza się dokładność czytania i jakimi sposobami do tej nauki prowadzić dzieci należy? Na czem się zasadza pisanie; jak należy przysposobić się do dokładnego i czytelnego pisania? Wiele jest działań arytmetycznych i czem się różnią od siebie? Jak kandydat ma zamiar postępować z trudnemi do objaśnienia pytaniami przy nauce religii i czy jest przygotowany udzielać nauki moralnej i jakim sposobem, katechizmowym czy na przykładach? Jakie przymioty serca i rozumu winien posiadać nauczyciel? Czego ma uczyć młodzież wiejską, a czego miejską? Jak się ma zachowywać z młodzieżą szkolną i jej rodzicami?

[1]) Drukowany okólnik Kuratora z 4 lipca 1827. Akta Szk. Pocz. 1.
[2]) Raport Czapskiego z 22 października 1827. Akta Szk. Pocz.

Co jest najważniejszym celem nauczyciela i jak ma postępować dla osiągnięcia go? itp. [1]).

Dopiero w 1835 r. Dozór Gł. wydał przepisy, określające wyraźnie wymagania, stawiane przy egzaminach nauczycielom szkół ludowych.

Kandydat, ubiegający się o posadę nauczyciela w szkole początkowej, winien był złożyć w Dozorze Gł. prośbę z dołączeniem opisu biegu życia, stwierdzonego urzędowymi dowodami, świadectwa moralności i dobrych obyczajów, podpisanego przez dwóch obywateli i wójta właściwej gminy, oraz świadectwa z ukończonej IV. klasy liceum Ś. Anny lub szkoły technicznej. Prośby roztrząsał wizytator wraz z „Delegacyą Dozoru Gł. szkół początkowych do kwalifikowania kandydatów na nauczycieli", w skład której weszli: prorektorowie liceum św. Anny i szkoły technicznej i sekretarz Dozoru Gł., utrzymujący dziennik posiedzeń i protokół egzaminów [2]). Delegacya zbierała się w miarę potrzeby na wezwanie wizytatora. Jeśli delegacya uznała, że kandydat może być przypuszczony do egzaminu, wzywano go urzędownie, oznaczając termin egzaminu ustnego ze wszystkich przedmiotów naukowych dla szkół początkowych przepisanych i piśmiennego z języka polskiego i arytmetyki, według przepisów, ułożonych przez członków Delegacyi. Od ubiegania się o posady nauczycielskie wykluczeni byli wszyscy „obcokrajowcy", to jest Polacy, poddani trzech państw opiekuńczych.

Dozór Gł. usiłował przepisy powyższe rozciągnąć do wszystkich nauczycieli, nietylko świeżo mianowanych, ale i pełniących swoje obowiązki od dawna, wzywając ich do egzaminu przed „Delegacyą". Wykonanie uchwały możliwem było jednak tylko częściowo, gdyż Senat Rz. zatwierdzenie jej odłożył do zamierzonej reorganizacyi szkół pocz. [3]).

Statut 1840 r. powyższym przepisom nadał sankcyę prawną. Dotychczasową Delegacyę egzaminacyjną zastąpił Komitet egzaminacyjny (§ 10). Skład jego pozostał bez zmiany, równie jak sposób egzaminowania. Dodano tylko do przedmiotów poprzednio wymaganych

[1]) Protokoły z egzaminów w Aktach Szk. Pocz.

[2]) Uchwała Dozoru Gł. z 25 kwietnia 1835 r. Akta Szk. Pocz.

[3]) Dziennik Dozoru Gł. r. 1837. Akta Szk. Pocz.

egzamin z pedagogii i metodyki nauk na szkoły początkowe przepisanych.

Specyalnego zakładu, przygotowującego nauczycieli ludowych Rzplita Krakowska nie posiadała. Pierwsi nauczyciele wiedzę pedagogiczną czerpali z własnej praktyki, z dzieł Piramowicza i Wolskiego. Pierwszą, bardzo niewystarczającą, próbą fachowego przygotowania nauczycieli były dwutygodniowe kursa pedagogiczne w sierpniu 1827 r.

Statut 1834 r. stawiał nauczycielom ludowym pewne wymagania pedagogiczne, o których ustawa z 1817 r. wcale nie wspominała. „Pierwszą powinnością nauczyciela“ jest „starać się nauką i własnym przykładem... zaszczepiać w dzieciach wszelkie cnoty chrześcijańskie i ich zachowania ściśle pilnować“. (§ 42). W nauczaniu i postępowaniu z dziećmi nauczyciel miał mieć „cierpliwość i ojcowską łagodność“, „przejąć się duchem prawdziwie nauczycielskim. Przy napominaniu i karaniu wstrzymywać się od wszelkiej oburzającej ostrości, od słów obelżywych lub poniżających“ (§ 46). Całem swojem postępowaniem miał „jednać sobie powszechny szacunek“, ceniąc swoją godność „unikać wad upadlających i zabaw nieprzyzwoitych“, uczyć nietylko słowem w izbie szkolnej, lecz własnym przykładem: w każdej chwili i na każdym kroku być użytecznym gminie szkolnej (§ 48).

Ażeby odpowiedzieć tym wymaganiom nauczyciel ludowy musiał mieć „należyte i gruntowne usposobienie“, którego miał mu dostarczyć projektowany przez Dozór Gł. „instytut przygotowawczy dla nauczycieli szkół początkowych“, rodzaj seminaryum nauczycielskiego na małą skalę, zastosowaną nietyle do potrzeb, jak raczej do środków materyalnych Rzplitej Krakowskiej (§ 49).

Kandydat, pragnący kształcić się na nauczyciela ludowego, winien był mieć conajmniej lat 22 skończonych, być zdrowym fizycznie („wolnym od chorób przeszkadzających uczeniu“), posiadać świadectwo z ukończenia przynajmniej czterech klas liceum krakowskiego z postępem dobrym. Świadectwo to nie uwalniało jednak od obowiązku złożenia egzaminu wstępnego przed Delegacyą Dozoru Gł. Po zdaniu egzaminu i uzyskaniu kwalifikacyi od Dozoru Gł., kandydat otrzymywać miał przez lat dwa z kasy szkół początkowych stypendyum w wysokości 300 *złp.* rocznie. W ciągu tych lat dwóch pod nadzorem wizytatora jeneralnego kształcić się

miał: 1) w nauce religii i moralności; 2) w języku polskim; 3) w początkach języka łacińskiego; 4) w formowaniu charakteru pięknego i czytelnego pisma; 5) w rachunkach do reguły trzech z odmiennymi jej gatunkami i wprawą do rozwiązywania zadań lżejszych z pamięci; 6) w nauce o zachowaniu zdrowia człowieka; 7) w geografii i historyi naturalnej „o ile wymaga tego przyszłe powołanie“ nauczyciela; 8) w nauce śpiewu i gry na organach; 9) w rysunkach technicznych; 10) w wiadomościach rolniczych i ogrodniczych. Historya kraju ojczystego nie wchodziła w zakres studyów przyszłych nauczycieli ludowych, nie było jej również w programie szkół początkowych. Uważano widocznie, że Rzplita krakowska, jako taka, historyi jeszcze nie miała, a nauka historyi Polski byłaby niezgodną ze „ścisłą neutralnością“ Wolnego Miasta.

Pieczę nad moralnem kształceniem kandydatów ustawa poruczała wizytatorowi jeneralnemu. Miało ono polegać głównie „na prawdziwem przejęciu się religią, na należytem zachowaniu jej obrzędów i nauce moralnej, objaśnionej przykładami“. Poza tem dla praktycznego obeznania się z pedagogią i dydaktyką, kandydat obowiązany był pracować przy jednej ze szkół początkowych miejskich, miał być obecnym w czasie nauk udzielanych przez nauczyciela, oraz zastępować go w jego obecności i pod jego kierunkiem. Po upływie dwóch lat nauki i po złożeniu egzaminu przed Delegacyą Dozoru Gł., miał otrzymać świadectwo tak z posiadanych nauk, jak moralnego prowadzenia się i miał zapewnione przed innymi ubiegającymi się pierwszeństwo do wakujących posad w okręgu. Otrzymujący stypendyum winien był jednak złożyć piśmienne zobowiązanie, iż, wywdzięczając się rządowi krajowemu za pomoc udzieloną w kształceniu się, przez pewną liczbę lat uczyć będzie w szkołach ludowych.

Według statutu rząd udzielać miał stypendyum corocznie trzem kandydatom. Tym sposobem co lat dwa otrzymywanoby trzech uzdolnionych i wykwalifikowanych odpowiednio nauczycieli (§ 49) Było to niewiele i to jednak pozostało w sferze projektów. Wobec ubóstwa kasy szkół początkowych, kwestyę odpowiedniego przygotowania nauczycieli ludowych wypadło odłożyć do lepszych czasów.

Wizytator X. Stachowski projektował urządzenie miesięcznych konferencyi nauczycielskich. Z braku czasu usiłował zastąpić je odezwami do nauczycieli szkół początkowych, w których patetyczno-

czułym stylem swojej epoki przedstawiał całą ważność powołania kierownika młodzieży wiejskiej, zachęcał nauczycieli do wyższego kształcenia się, zwracał uwagę na konieczność zajęcia się fizycznem wychowaniem dzieci, czuwania nad ich ochędóstwem, zaprowadzenia ćwiczeń gimnastycznych, nauki śpiewu, szerzenia podstawowych wiadomości z hygieny. Polecał starać się o uprzystępnienie i uprzyjemnienie nauki przez wzbudzanie emulacyi wśród uczniów, o kształcenie uwagi i pamięci, rozsądne rozwijanie fantazyi [1]).

Statut z 1840 r. zapowiadał urządzenie pięciomiesięcznego kursu metodyki w szkole technicznej dla wszystkich kandydatów na nauczycieli, „dyrektorów, instruktorów lub korepetytorów". Biorącym udział w powyższym kursie nauczycielom ludowym przyrzekał stypendya z funduszu budżetowego (§ 47).

Wykłady te zostały zorganizowane dopiero w r. 1843/4. Komisarz Rządowy Brodowicz prowadzenie ich powierzył Janowi Kantemu Morelowskiemu, dyrektorowi szkoły wydziałowej krakowskiej połączonej z bursą ogólną. Myślą Brodowicza było utworzenie w ten sposób na małą skalę seminaryum nauczycielskiego, starsi bowiem wychowańcy bursy wskazówki teoretyczne, udzielane im przez Morelowskiego, mogli praktycznie, pod jego okiem, do młodszych kolegów ich pieczy powierzonych, stosować [2]). W wykonaniu kurs pedagogiczny ograniczył się do dwumiesięcznych wykładów i 24 pytań i odpowiedzi, których przyszli nauczyciele pamięciowo wyuczyć się musieli [3]). Dodatnich wyników kurs ten nie dał [4]), a rozwinięciu się jego przeszkodziły zamieszki polityczne.

Pomimo braku seminaryów nauczycielskich, mimo szczupłego uposażenia bez nadziei awansu, wbrew powszechnej opinii „stan nauczycielski nietylko w poniżeniu, ale w niejakiej pogardzie utrzymującej", poziom umysłowy i moralny nauczycielstwa ludowego podnosił się stale. W 1841 r. już większość nauczycieli wiejskich posiada własne, nawet dość zasobne biblioteczki, złożone z podręczników, dzieł religijnych, przyrodniczych, pedagogicznych lub

[1]) 5 okólników X. Stachowskiego w Aktach Szk. Pocz.

[2]) Brodowicz. Wykaz ogólny zakładów naukowych str. XLVI w Ważniejszych Dokumentach.

[3]) Raport X. Cholewkiewicza. Dozorcy Głównego Szkół Początkowych, przedstawiony Ministeryum Oświecenia w Wiedniu, w r. 1853. Akta Szkół Pocz. 10.

[4]) Szklarski. Nauka czytania. Kraków 1846, str. I.

z zakresu literatury ludowej [1]) Z pośród samego nauczycielstwa wychodzą żądania pomocy do gruntowniejszego kształcenia się przez założenie biblioteki publicznej, specyalnie dla nauczycieli szkół początkowych przeznaczonej, zaopatrzonej w najnowsze dzieła pedagogiczne [2]).

IV. Zakres nauk.

Ustawa z r. 1817 od zasad, obowiązujących w Księstwie Warszawskiem, odbiegała najwięcej i to na swoją niekorzyść, w kwestyi zakresu nauk na szkoły początkowe przepisanych.

Działalność Komisyi Organizacyjnej (1815—1818 r.) przypada na czasy wzrostu reakcyi w całej Europie. Rządy absolutne wszystkich państw najgroźniejszego swego wroga widziały w rozwoju oświaty. Stąd dążność do stawiania jej tam na każdym kroku. Godząc się z koniecznością szkół dla ludu, usiłowano przez odpowiednie obcięcie zakresu nauk i użycie stosownych metod nauczania, które pedagogia raczej niestosownemi nazwaćby musiała, szkodliwość ich dla celów rządowych możliwie ograniczyć.

Austryacka ustawa szkolna z 1805 r. [3]) nakazywała nauczycielom ćwiczyć przedewszystkiem pamięć dzieci; rozum i serce rozwijając tylko „w miarę potrzeby" (§ 39); wolę ich nałamywać do posłuszeństwa i poszanowania dla wszelkiej władzy, wpływać na nią „tylko za pomocą autorytętu i dowodów, opierających się o autorytet, do których należy liczyć także popęd do naśladownictwa" (§ 41), przy kształceniu umysłu dostarczać im jedynie takich pojęć, „które są konieczne i potrzebne ludziom ich stanu i powołania" (§ 40), zakazując surowo udzielania wszelkich objaśnień, przekraczających zakres przepisanego przez władzę podręcznika (§ 42). Obok nauki religii dopuszczała jedynie naukę czytania, pisania i rachunków (§ 28).

Rozkaz gabinetowy króla pruskiego, z d. 28 grudnia 1821 r., zwracał uwagę na konieczność ograniczenia programu szkół ludowych, aby nie wychodzili z nich „wykształceni półmędrkowie, nie odpowiadający swemu przyszłemu powołaniu". Kierownicy semina-

[1]) [2]) Odpowiedzi nauczycieli na kwestyonaryusz Komisarza Rząd. w aktach Szk. Pocz.

[3]) Politische Verfassung der deutschen Volksschulen.

rów nauczycielskich mieli baczyć, by ich wychowankowie nie otrzymywali zbyt wysokiego wykształcenia, mogącego w następstwie spaczyć zdrowy rozsądek powierzonego ich pieczy ludu prostego [1]).

Jeśli w Królestwie Polskiem świetny system szkolny Księstwa Warszawskiego został do czasu utrzymany, zasługa to ludzi stojących na czele spraw wychowania. Z ich usunięciem przez zwycięską reakcyę uchwały Izby Edukacyjnej, aczkolwiek prawnie obowiązujące, przestają być wykonywane, a oświata ludowa upada.

Wobec panującego w całej Europie nieprzyjaznego rozwojowi oświaty nastroju, naturalnie i w Krakowie nie mogło zabraknąć głosów, straszących, iż „ze wzrostem oświaty wsi opustoszeją“, iż chłop, umiejący czytać i pisać, zamiast rolę uprawiać, zechce czytać Dzienniki praw, rozporządzenia rządowe, taksy opłat od obrządków religijnych; będzie pisał skargi na dziedziców i proboszczów, że „zginie posłuszeństwo, upadnie rolnictwo“. Obok tych jednak, którzy „bali się, jak zarazy, postępu oświaty“, nie brakło ludzi, tłómaczących wymownie, iż „każdy człowiek oświecony zna swoje obowiązki, z chęcią je pełni, bez mruczenia wykonywa i poczciwie się sprawuje“, iż wobec ustaw, zaprowadzających równość wszystkich w obliczu prawa, „wieśniak z tego węgielnego kamienia nigdy korzystać nie będzie, jeżeli mu oświecenia nie damy“ [2]).

Autorowie statutu z 1817 r. mieli gotowy wzór doskonałej szkoły ludowej w wydanem przed sześciu laty w Krakowie dziełku Franciszka Piekarskiego [3]), członka dozoru szkolnego departamentu

---

[1]) Sander Geschichte der Volksschule besonders in Deutschland — zamieszczone w V tomie, III części, Schmid'a Geschichte der Erziehung — Stuttgart und Berlin 1902 — str. 156.

[2]) Franciszek Piekarski — Ksiądz pleban i wikary w Proszowicach — Kraków 1811 str. 148—150.

[3]) Franciszek Borgiasz Piekarski, urodzony w Galicyi w r. 1759. Ukończył we Lwowie wydział prawny. Od r. 1785 pracował w sądownictwie galicyjskiem. Za Księstwa Warszawskiego prezes sądu karzącego departamentów krakowskiego i sandomierskiego; członek dozoru Szkoły Głównej i dozoru departamentowego. Mianowany przez Komisyę Organizacyjną wice-prezesem sądu apelacyjnego. Położył wielkie zasługi na polu działalności społecznej, jako członek Komisyi włościańskiej, starszy w Arcybractwie Miłosierdzia, autor licznych dzieł z zakresu literatury ludowej, dobroczyńca szkółek początkowych, które obdarzał swemi dziełami. Członek Towarzystwa Naukowego krakowskiego. Umarł 22 października 1831 r. — Hoszowski, Biografie ośmiu zgasłych członków Towarzystwa Naukowego krak. Kraków 1869 r.

krakowskiego p. t. Xiądz proboszcz i wikary w Proszowicach. Uważając, iż „najlepiej ten edukacyę opisał, kto powiedział, że tego się dzieci uczyć powinny, co całe życie robić mają“, Piekarski żądał, by wieśniacy ze szkoły ludowej obok umiejętności czytania, pisania i rachowania, oraz zasad religii, wynosili dobre obyczaje, znajomość kraju własnego i obowiązków stanu rolniczego; „rozumieli“, co jest miłość ojczyzny“; znali „całe gospodarstwo, jego układ, wszystkie do niego potrzebne roboty“; wiedzieli „szczególnie, dlaczego się ta lub owa i w tym czasie odbywa praca“. Licząc się z właściwą dzieciom żywością, z niemożnością skupienia przez czas dłuższy uwagi na jednym przedmiocie, Piekarski zalecał przeplatanie nauki „robotą ręczną do płci stosowną“. Szkoła winna była być zaopatrzoną w rozbierane modele wszystkich narzędzi rolniczych. Dzieci miały być obznajamiane z „użytkiem, miarą i sposobem robienia“ każdej ich części. Na małych szkolnych warsztatach, pod kierunkiem rzemieślników wiejskich, miały się uczyć stolarstwa, ciesielki, rymarstwa, kowalstwa, wogóle rzemiosł w życiu codziennem rolnika najpotrzebniejszych. Na wiosnę przyłączać się do tego miała praktyczna nauka sadownictwa i ogrodnictwa. Dziewczęta powinny były uczyć się „szyć, wyszywać, prząść, dziergać siatki“. Starszym miały być wykładane raz w tydzień „obowiązki zarządzania domem, czeladzią, prowadzenie rachunków domowych“, wreszcie główne zasady hygieny i pedagogii, jako „obowiązki wychowywania dzieci“. Ze szkołą związaną być miała praktyczna nauka gospodarstwa domowego i kucharstwa „od wody noszenia, mycia garnków, rozpalania ognia, zamiatania kuchni, ułożenia w niej porządnie naczynia zaczynając“. Piekarski kładł największy nacisk na „wzwyczajenie z młodu ludu wiejskiego do ochędóstwa, porządku i menażu“. Nauka nie miała być mechaniczna i czysto pamięciowa, jak przepisywała austryacka ustawa szkolna. Dziecko powinno było być przyzwyczajone do zastanawiana się, miało wiedzieć, co i dlaczego robi. Nauczyciel „przyczynę każdej nauki krótko słowami, nie rękami albo pogrzebaczem miał objaśniać“[1].

Komisya Organizacyjna i Komitet Akademicki programu przez Piekarskiego skreślonego wcale nie uwzględnili. Rady jego przy układaniu statutu nie zasięgali. Pominięto go przy nominacyach członków Dozoru Głównego, w którym byłby pożyteczniejszy, niż

[1] Piekarski l. c. 138—150 str.

wszyscy razem wzięci sędziowie pokoju i wójci gmin z całego okręgu.

Statut, przez Komisyę Organizacyjną zatwierdzony, o celach wychowawczych szkoły, której zadanie Izba Edukacyjna Księstwa Warszawskiego określała, jako wykształcenie świeżo wolnością osobistą obdarzonych „poddanych“ na obywateli „równie szanownych, jak pożytecznych własnemu i ojczyzny dobru“, którym „oświecenie, rządność i przemysł do pracowitości nowe przyda sposoby“ [1], milczał zupełnie. Wzorowana na urządzeniach austryackich, szkoła początkowa krakowska miała ograniczać się jedynie do wyuczenia dziecka „dobrze czytać i pisać po polsku“, obznajmienia go z rachunkiem do reguły trzech włącznie (Tyt. IV § 4 a Statutu z 1817) i z podstawowemi zasadami religii katolickiej (Tyt. IV § 6).

Uwzględniając większe potrzeby umysłowe ludności miejskiej, ustawa dozwalała, ale nie polecała, w szkołach w samym Krakowie i na przedmieściach dodać „niektóre najogólniejsze wyobrażenia geografii i pierwsze początki historyi naturalnej i fizyki, tudzież inne pospolitsze wiadomości, mogące dziecię oświecić“, zastrzegała jednak zaraz, aby przy tem rozszerzeniu programu unikać „zawrócenia głowy dziecku wyobrażeniami, których mu wkrótce stan jego zapomnieć każe“ (Tyt. IV § 8).

Komisya Organizacyjna usunęła zatem z obowiązującego dotąd programu: podstawowe wiadomości z hygieny, początki weterynaryi i rolnictwa, zapoznanie się z ogrodnictwem, uprawą warzyw, hodowlą pszczół, naukę o pomiarze gruntów, przepisy obchodzenia się z ogniem i zachowania się w czasie pożaru (tak zwany „katechizm ogniowy“), słowem cały ten zasób praktycznych wiadomości, które szkołę ludową Księstwa Warszawskiego, w myśl zasad Komisyi Edukacyi Narodowej, wiązały z życiem, które dziecko wiejskie wyrabiały na samodzielnie myślącego człowieka. Kładąc podstawy do usamowolnienia i oczynszowania włościan, Komisya Organizacyjna jednocześnie z programu szkoły ludowej wykreślała „znajomość praw wzajemnych między obywatelami“. Usunięto również oddzielny wykład nauki moralności, etykę opierając wyłącznie na podstawie katechizmowej. Wykład religii powierzono nauczycielowi „pod szczególnym dozorem plebana“ (Tyt. IV § 7).

[1] Odezwa Izby Edukacyjnej 12 stycznia 1808 r. Zbiór Uchwał Izby Eduk str. 13.

Dozory miejscowe miały obowiązek czuwać, by nauczyciele, korzystając z niedokładnego określenia „pospolitszych wiadomości“, któremi mogli program szkolny uzupełnić, nie wdawali się w uczenie przedmiotów, nieobjętych statutem [1]).

Program, zakreślony dla szkół ludowych w roku 1817, został społeczeństwu krakowskiemu narzucony. Nie odpowiadał ani jego potrzebom, ani tradycyom, które zdołały się zakorzenić w czasie krótkotrwałej przynależności Krakowa do Księstwa Warszawskiego.

Gdy Komisya Reorganizacyjna w r. 1833 ułożenie statutu dla szkół początkowych powierzyła Wielkiej Radzie Uniwersytetu Jagiellońskiego, nastąpił zwrot prawie zupełny do zasad Izby Edukacyjnej.

Powołując się wprost na jej uchwały z 16 października 1808 r., statut z r. 1834 do programu dotychczas obowiązującego dodawał w szkołach wiejskich: naukę moralności, wiadomości o wagach, miarach i monetach, naukę „o zachowaniu zdrowia“, oraz wiadomości rolnicze i ogrodnicze, których pominięcie w ustawie 1817 r. odbiło się fatalnie na stanie sadownictwa w okręgu miasta Krakowa [2]). W szkołach miejskich obok przedmiotów przepisanych dla szkół wiejskich, pomijając wymienione przez ustawę poprzednią początki historyi naturalnej i fizyki, nowy statut dodawał geografię, jako przedmiot obowiązujący, nie jak dotychczas dowolny, i rysunek techniczny; zamiast zaś wiadomości rolniczych i ogrodniczych, zbytecznych dla przyszłych rzemieślników — „krótką wiadomość o rzeczach do rzemiosł i handlu należących“ (§ 36).

Zadanie szkoły początkowej statut z r. 1834 określił dokładniej i szerzej od swego poprzednika. Obok „upowszechnienia nauk początkowych, wszelkiego stanu ludziom nieodbicie potrzebnych“ szkoła początkowa uczniów swych miała wychowywać. Nauczyciel własnym przykładem winien był „prowadzić młodzież szkolną do religii, bogobojności, poczciwości, pracowitości, trzeźwości, ochędóstwa i uległości dla przełożonych władz, a odwodzić ją od zaciągania szkodliwych nałogów“ ..... „mianowicie pijaństwa, lenistwa i nieochędóstwa“ (§ 42), widocznie najwięcej wśród ludności krakowskiej rozpowszechnionych. Wiadomości naukowe winny były

---

[1]) Zalecenia wizytatora. Akta pierwszej wizyty jeneralnej w r. 1819. — Akta szkół pocz. 8.

[2]) Reskrypt Senatu 9 kwietnia 1834. A. S. P. 6.

być „do potrzeb przyszłego powołania, o ile można, zastosowane“ (§ 32).

Statut z 1840 r. w programie tym zaprowadzał bardzo niewielkie zmiany. W szkołach miejskich określał dokładniej zakres geografii, która miała obejmować „geografią miasta Krakowa, oraz podział Europy na królestwa z wymienieniem miast stołecznych, gór i rzek znaczniejszych“ (§ 34). W szkołach wiejskich do wiadomości o miarach, wagach i pieniądzach krajowych, dodawał takież wiadomości, odnoszące się do państw sąsiednich, a naukę arytmetyki ograniczał do czterech działań z liczbami prostemi i wielorakiemi, usuwając z programu regułę trzech (§ 30).

Wszystkie trzy statuty polecały władzom szkolnym staranie o zaprowadzenie we wsiach, zwłaszcza ludniejszych, nauki szycia, kroju, robienia pończoch i t. p. dla dziewcząt. Pensya nauczycielek robót, któremi najczęściej były żony nauczycieli, wynosiła 60 do 100 złp. rocznie „podług stopnia kwalifikacyi i kładzionych zasług“. Znajdowały się one przy nielicznych zaledwie szkołach. Dopiero etat z r. 1840 na czterdzieści trzy szkoły w okręgu wykazuje dwadzieścia nauczycielek robót. W 1846 r. jest ich już dwadzieścia siedm [1]).

V. Wewnętrzne urządzenie szkół.

a) Obowiązek szkolny.

Szkoły początkowe Rzplitej Krakowskiej, aczkolwiek oddane pod ścisły nadzór i kierunek duchowieństwa katolickiego, w zasadzie przeznaczone były dla dzieci wszystkich mieszkańców bez różnicy wyznania i religii (Tyt. IV § 4 a statutu z 1817 r.). W praktyce jednak, gdy w r. 1822/3 powstała w Krakowie szkoła ewangelicka, gdy otwarto osobne szkoły żydowskie w Krakowie i Chrzanowie, do szkół początkowych ogólnych uczęszczali prawie wyłącznie katolicy, z bardzo nieznaczną domieszką żydów w szkołach wiejskich.

Nauka początkowa miała być wspólną dla dzieci „wszelkiej klasy obywateli“. Rzeczywiście obok dzieci włościan i mieszczan, listy uczniów, zwłaszcza w szkołach krakowskich, wykazują dzieci

[1]) Brodowicz, Uebersicht i t. d. str. 41.

urzędników. dzierżawców i właścicieli ziemskich, tych ostatnich jednak w bardzo małej liczbie.

Na wzór ustawy szkolnej austryackiej statut z 1817 r. w mieście znosił zupełnie, na wsi ograniczał wspólną naukę dzieci obu płci. W Krakowie i na przedmieściach do szkół początkowych dostęp w zasadzie mieli tylko chłopcy (Tyt. II § 1); w praktyce dopuszczano, acz nieliczne, wyjątki. W okręgu nauka była wspólna; dziewczęta jednak, które skończyły lat dziesięć, nie powinny były uczęszczać do szkół ogólnych (Tyt. IV § 4 b.). Przepis ten nie był przestrzegany. W wykazach szkolnych znajdują się dziewczęta 13 i 14 letnie, czasem nawet starsze. W niektórych szkołach nauczyciele oddzielali dziewczęta od chłopców, zaprowadzając dla jednych naukę w godzinach porannych, dla drugich — w popołudniowych. Czasami, gdzie lokal na to pozwalał, dziewczęta i chłopcy uczyli się jednocześnie, lecz w dwóch oddzielnych izbach, co utrudniało nauczycielowi dozór nad całą szkołą. Wogóle wśród uczniów przeważają chłopcy. W pierwszych zwłaszcza latach rodzice uważali umiejętność czytania i pisania za zbyteczną dla córek, domagając się dla nich jedynie nauki robót kobiecych. Dozór Główny widział w tem objaw zgoła niepożądany. „Nie ojcowie, zajęci pracą na roli“, pisał w raporcie swoim z r. 1824 wizytator Powstański [1]), „lecz matki, zostające w domu, wpajają dzieciom pierwsze zasady religii i moralności. Znajomość czytania, pisania i rachunków nie odstręczy kobiet od wioski, jak nie odstręcza mężczyzn“.

Nauka w szkołach początkowych była nietylko powszechna, ale i obowiązkowa, w czem Kraków o lat ośm wyprzedzał ustawodawstwo szkolne pruskie. Statut z 1817 r. pojmował obowiązek szkolny szerzej, niż ustawy Izby Edukacyjnej. Gdy w Księstwie Warszawskiem tylko członkowie towarzystwa szkolnego, a więc opłacający składkę szkolną, obowiązani byli do szkoły dzieci swoje posyłać [2]) w okręgu Krakowskim powinno było do szkół początkowych uczęszczać każde dziecko, które rok szósty skończyło (Tyt. IV § 4 a), pod karą 6 groszy za każdą opuszczoną lekcyę. Kary te składać miały fundusz na nagrody, przyznawane nietylko „za przykładanie się do nauki“, lecz i za „pilne do szkół początkowych uczęszczanie“

---

[1]) Akta szkoły w Bieńczycach.

[2]) §§ 27 i 31. Urządzenia szkół miejskich i wiejskich. — Zbiór uchwał Izby Eduk. str. 25 i 26.

(Tyt. V § 1). Ścisłą odpowiedzialność za niezawodne wykonanie tego rozporządzenia statut wkłada na dozory miejscowe, które za pośrednictwem członka swego, wójta gminy, dokonywać miały w początkach każdego roku szkolnego spisu wszystkich dzieci, kwalifikujących się do szkoły w danym zakresie, następnie zaś na podstawie raportów nauczycieli, winne były ściągać kary za opuszczone lekcye.

Obowiązek szkolny nie miał cechy przymusu szkolnego, jak w Austryi od r. 1825 (§ 343 Politische Schulverfassung), gdzie dzieci musiały uczęszczać jedynie do tej szkoły, do której były przypisane[1]). Ustawa z r. 1817 zezwalała na naukę prywatną w domu rodziców, pod tym warunkiem jednak, że dzieci mieszkańców wiejskich, uczące się prywatnie, podlegać będą egzaminowi publicznemu w szkole początkowej, a rodzice ich płacić składki szkolne (Tyt. V § 5). Przepis powyższy powinien był stosować się przedewszystkiem do dzieci właścicieli ziemskich, które najczęściej naukę początkową pobierały w domu. W aktach szkolnych nie znaleźliśmy jednak śladu zdawania przez nie egzaminów w szkołach wiejskich.

Statut z r. 1840, zezwalając na naukę prywatną, udzielaną przez nauczycieli od władzy naukowej upoważnionych, o obowiązku zdawania egzaminów publicznych — milczał (§ 39).

Obowiązek szkolny rozpoczynał się z ukończeniem roku szóstego (Tyt. IV § 4 a. Statut z r. 1817). Ze względu na trudność, jaką dla dzieci w tym wieku przedstawiało uczęszczanie, zwłaszcza w porze zimowej, do szkół, nieraz dosyć odległych, statut z r. 1834 termin rozpoczęcia nauki szkolnej przesuwał na skończony rok siódmy (§ 29). Mimo to listy szkolne wykazują dość częstą obecność dzieci pięcio- a nawet czteroletnich. Tak wczesne rozpoczęcie nauki szkolnej nie mogło być korzystnem, a wynikało z braku ochron dla dzieci w wieku przedszkolnym.

Statuty nie określały, ile lat miał trwać obowiązek szkolny. Dziecko uczęszczać miało do szkoły przez czas nieograniczony, dopóki nie uzyska od nauczyciela świadectwa, potwierdzonego przez dozór miejscowy, że umie dobrze czytać i pisać w języku polskim

---

[1] Określenie obowiązku szkolnego i przymusu szkolnego por. Dr. Józef Buzek: Studya z zakresu administracyi wychowania publicznego. I Szkolnictwo ludowe str. 93—94. Archiwum Naukowe. Lwów 1904.

i znać rachunek przynajmniej do reguły trzech (Tyt. VI § 4 a. ustawy z 1817 r.). Zazwyczaj nauka trwała lat cztery do sześciu, czasem dłużej. Dzieci starsze nad lat 14 w wykazach szkolnych spotykają się rzadko. Uczniowie, opuszczający szkołę, świadectw, statutem przepisanych, zwykle nie brali, chyba że udawali się na dalszą naukę do szkół średnich. W przeciwnym razie, poduczywszy się nieco czytać i pisać, naukę przerywali.

Przepis o ściąganiu kar za opuszczanie lekcyi wykonywanym nie był. Listy szkolne wykazują, że zapisywano do szkoły zaledwie małą część dzieci w wieku szkolnym. Chociaż statut określał wyraźnie początek i koniec roku szkolnego, dzieci zgłaszały się zazwyczaj dopiero, gdy spadły pierwsze śniegi; z samym początkiem wiosny, najpóźniej po odbyciu spowiedzi wielkanocnej, przerywały naukę. W lecie, używane przez rodziców do pomocy w gospodarstwie lub do pasienia bydła, na przepisane ustawą powtarzania nie zjawiały się prawie wcale. Skracało to rok szkolny do czterech lub pięciu miesięcy, zamiast ośmiu, a i w tym czasie przeciętna liczba dni opuszczonych przez jednego ucznia sięga nieraz 60.

Jedną z najważniejszych przyczyn małej stosunkowo frekwencyi był niedogodny rozkład zakresów szkolnych, sprawiający, że dzieci z wiosek odleglejszych nawet do szkoły się nie zapisywały. Starano się temu zaradzić przez tworzenie w jednym zakresie dwóch szkół z jednym nauczycielem, uczącym rano w jednej, popołudniu w drugiej. I to okazało się niedogodnem, gdyż na krótkim dniu zimowym czas nauki popołudniowej musiał być z konieczności bardzo ograniczony, z drugiej zaś strony przeciążało pracą nauczyciela. Mniej gorliwi z pośród nich, nie kontrolowani dostatecznie przez dozory miejscowe, w szkołach zastępczych zjawiali się rzadko.

Jedynym skutecznym środkiem mogło być pomnożenie liczby szkół, czego domagały się gminy, ofiarowując nieraz złożenie pewnej dodatkowej opłaty na utrzymanie nauczyciela, dostarczenie bezpłatne lokalu i t. p. Zamożniejsze wioski utrzymywały własnych nauczycieli, zwykle niekwalifikowanych przez Dozór Główny, którym za naukę dzieci dawały kolejno utrzymanie w domach rodziców, ordynaryę lub niewielką opłatę, n. p. ośm groszy i miarkę ziemniaków od jednego ucznia.

Istnienia zasadniczej niechęci do szkoły początkowej w ludności krakowskiej stwierdzić nie można. Akta wizyt zawierają bardzo

częste wzmianki, iż rodzice dzieci posyłają chętnie, zwłaszcza gdy na egzaminie mogą się przekonać o uczynionych przez nie postępach. Najgłówniejszym może powodem, odstręczającym od szkoły, obok oziębłości dozorów miejscowych, których pierwotna gorliwość słabła z biegiem czasu, był brak odpowiednich lokali. Tam, gdzie ilość szkół i rozkład ich nie odpowiadały potrzebom ludności, gdzie izba szkolna mogła pomieścić zaledwie połowę lub trzecią część dzieci, kwalifikujących się do uczęszczania, ściąganie kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego od tych, którzy wprost czy pośrednio na utrzymanie szkół łożyli i mieli prawo domagać się od rządu większych ułatwień w nabywaniu oświaty — było niemożliwem. Paragraf 4 tytułu V statutu z r. 1817 mógł i powinien był być stosowanym tylko do tych rodziców, którzy dzieci swoje raz do szkoły zapisawszy, dla posług gospodarskich albo przez proste niedbalstwo od szkoły odrywali. Wina za niewykonywanie ustawy w tym rozmiarze spada na wójtów gmin i wogóle na władze administracyjne nie dość gorliwie popierające usiłowania Dozoru Gł.[1]).

Niewykonywanie statutu demoralizowało ludność. Było dla dzieci pierwszą, mogącą łatwo wydać zgubne rezultaty, nauką lekceważenia praw krajowych. Jeśli ustawa miała być niewypełnianą, jeśli nie było możności zapewnienia jej egzekucyi, lepiej było znieść ją.

Prawdopodobnie ten wzgląd kierował Senatem Rz., gdy w r. 1834 mimo oporu Dozoru Gł., zniósł odpowiedzialność rodziców za naukę dzieci. Wprawdzie i nadal każde dziecię bez różnicy stanu i wyznania obowiązane było naukę w szkołach początkowych pobierać (§ 29 statutu z 1834 r.), a regularne uczęszczanie miało być ściśle dopilnowanem (§ 40), nie określono jednak, na czem owo „dopilnowanie“ polegać miało i kto je miał wykonywać. Na nauczycieli i na dozory miejscowe statut włożył obowiązek „zniewalania młodzieży przez przytaczanie pobudek moralnych i łagodne napomnienia do nieprzerywania nauki bez powodów dostatecznie usprawiedliwiających“. „Pobudki moralne“ i „łagodne napomnienia“ okazały się, jak było do przewidzenia, najzupełniej nieskutecznemi tam, gdzie niedawno nie wydawała rezultatów groźba kary, a nawet pomoc żandarmów w sprowadzaniu dzieci do szkoły[2]). W ciągu

[1]) Skargi dozorów miejscowych na opieszałość wójtów w A. S. P.

[2]) Sprawozdania nauczycieli w aktach szkół pocz.

pierwszego zaraz roku po wprowadzeniu nowej ustawy, liczba uczniów w szkołach wiejskich zmniejszyła się w stosunku do roku ubiegłego o 751, to jest o 21½%. Zaniepokojony tem Dozór Gł., widząc jedyną przyczynę złego w zniesieniu kar szkolnych, powołując się na przykład Prus, gdzie one od r. 1825 istniały, podał Senatowi Rz. projekt przywrócenia kar przy równoczesnem obostrzeniu odpowiedzialności władz administracyjnych za niewykonywanie ustawy.

Jednocześnie Dozór Gł pragnął rozciągnąć na ludność chrześcijańską przepisy o zawieraniu małżeństw, obowiązujące żydów. W myśl jego projektu każdy pragnący wstąpić w związki małżeńskie, zarówno mężczyzna jak kobieta, winien był dowieść przed urzędnikiem stanu cywilnego umiejętności czytania i pisania po polsku lub zapłacić złp. 20. Urzędnik stanu cywilnego za każdorazowe przekroczenie przepisów powyższych podlegał karze 40 złp. Fundusz, z kar zebrany, miał być obrócony na zaopatrzenie szkół w materyały piśmienne, książki, mapy, i t. p.[1]).

Senat Rz. projektu nie zatwierdził.

Przywrócił kary szkolne, acz w mniejszym niż poprzednio rozmiarze, statut z r. 1840. Gdyby napomnienia księdza i nauczyciela okazały się nieskuteczne, rodzice „posiadający własne gospodarstwo" pociągani być mieli do opłaty 3 groszy za każdy opuszczony dzień nauki. Ubodzy, wyrobnicy, najemnicy, służba folwarczna karze nie podlegali. Mieszkańcy wsi, w której znajdowała się szkoła, obowiązani byli dzieci swoje posyłać na naukę przez cały rok szkolny. Pragnąc zaś choć w części usunąć przeszkody, jakie uczęszczaniu do szkoły, zwłaszcza w porze zimowej, stawiał niedogodny rozkład zakresów szkolnych, statut z 1840 r. dla dzieci zmuszonych chodzić do szkoły we wsiach sąsiednich, zaprowadzał naukę w miesiącach letnich od 1 czerwca do ostatniego września, trzy razy tygodniowo (§ 25). Jedynie ta nauka była dla nich obowiązującą. Kary ściągał komisarz dystryktowy, on również wygotowywał spisy dzieci, kwalifikujących się do nauki. Wykazy uczniów, nieobecnych w szkole bez przyczyn usprawiedliwionych, nauczyciel co miesiąc przesyłał komisarzowi dla egzekucyi. Kwoty, z kar zebrane, wpływały do kasy akademickiej na rachunek funduszu szkół początkowych (§ 40).

---

[1]) Projekt Dozoru Gł. w aktach szkół pocz.

Chociaż ustawa z 1840 r., nieogłoszona drukiem, niewszędzie była znana i wykonywana, chociaż komisarze dystryktowi, jak ich poprzednicy wójci, niezawsze chcieli kary egzekwować, a nauczyciele skarżą się, jak dawniej, że dzieci, szczególnie z wsi dalszych, do szkoły nie uczęszczają, przywrócenie kar szkolnych zrobiło swoje. Szczegółowe wykazy uczniów dowodzą, że gdy w dwuleciu przed r. 1840 przeciętna ilość dzieci w jednej szkole wynosiła 46, w dwuleciu po 1840 podniosła się do 61, czyli wzrosła o 30%, gdy poprzednio po zniesieniu kary szkolnej w takim samym okresie czasu zmniejszyła się o 15½%. Jeszcze większa różnica zachodzi w regularności uczęszczania tam, gdzie kary były ściągane. I tak w szkole w Jeleniu ilość dni opuszczonych zmniejsza się od razu siedmiokrotnie [1]).

b) Rok szkolny.

Rok szkolny zaczynać się miał pierwszego października i trwać na wsi do ostatniego maja, w Krakowie do 15 lipca (Tyt. IV § 2 a. Statutu z r. 1817). Statut z 1840 r. naukę w mieście polecał zaczynać pierwszego września (§ 22).

W czasie wakacyi co niedziela i święto dzieci zbierać się miały dla powtarzania tego, czego się w zimie nauczyły (Tyt. IV § 2 a. ust. z 1817 r.). Ponieważ nauczyciele starali się od tego obowiązku uchylać, Dozór Gł. polecił zatrzymywać pensyę tym, którzy nie udowodnią świadectwem Dozoru miejscowego, że przepis ten sumiennie wypełniali [2]).

O rozpoczęciu roku szkolnego pleban z ambony ogłaszał.

Oprócz dni niedzielnych i świąt uroczystych wolne były od nauki: tydzień na Wielkanoc, trzy dni na Zielone Świątki, trzy dni ostatków i czas od wigilii Bożego Narodzenia do pierwszego dnia po Nowym Roku (1834, § 26).

c) Rozkład godzin.

Ustawa z 1817 r. (Tyt. IV § 2 b) czas nauki dla każdego dziecka oznaczała na 15 godzin tygodniowo. Uczniowie dzielić się mieli na dwa oddziały, z których jeden uczył się rano, drugi po-

[1]) W szkole w Jeleniu, w pierwszym kwartale roku szkolnego 1840/1 dni opuszczonych 1064; a w r. 1841/2 — 155. Akta szkoły w Jeleniu.

[2]) Polecenie Dozoru Gł. z 7 kwietnia 1826. — Rachunki kasy szkół pocz. Arch. Uniw.

południu, po trzy godziny dziennie. Ponieważ popołudnia środowe i sobotnie od nauki były wolne, przeto jeden oddział przychodził na naukę we środę, drugi w sobotę rano.

Statut z 1834 r., rozszerzając program nauk w szkołach początkowych, powiększał ilość godzin i zaprowadzał naukę dwurazową. W półroczu letniem, t. j. od Wielkiejnocy do św. Michała, nauka odbywała się od 8 do 11 rano i od 3 do 5 popołudniu; w półroczu zimowem, od św. Michała do Wielkiejnocy od 9 do 12 rano i od 2 do 4 popołudniu (§ 25).

Ponieważ dwukrotne przychodzenie do szkoły okazało się niedogodnem dla dzieci z rozległych zakresów wiejskich, zmuszonych nieraz w zimie wychodzić z domu przed świtem, a wracać o zmroku, Dozór Gł., przepisując szczegółowy rozkład nauk tygodniowych w r. 1835, przywracał na wsi naukę jednorazową, od godz. 9 rano do 1; godziny popołudniowe zostawiając wolne dla zajęć gospodarczych w domu [1].

Rozkład ten, na którego brak uskarżali się nauczyciele i wizytatorowie był następujący: (str. 61).

Z ogólnej liczby 26 godzin tygodniowej nauki w szkołach miejskich, a 24 w szkołach wiejskich przypadało

	w szkołach miejskich	w szkołach wiejskich
na naukę religii i moralności . .	3 godz.	3 godz.
„ czytania polskiego . . .	7 „	5 „
„ pisania „	6 „	6 „
„ rachunków	4 „	6 „
naukę o miarach, wagach i t. p.	2 „	—
„ hygieny	2 „	1 „
wiadomości rolnicze i ogrodnicze	—	3 „
geografię	1 „	—
rysunek techniczny	1 „	—
Razem . . .	26 godz.	24 godz.

Większa w szkołach wiejskich ilość godzin arytmetyki wynikła z połączenia z nią nauki o miarach i wagach, która w szkołach miejskich stanowiła przedmiot oddzielny. Przez zmniejszenie zaś w szkołach wiejskich godzin nauki czytania i hygieny otrzymano trzy godziny na naukę rolnictwa i ogrodnictwa.

---

[1] Rozkład nauk zatwierdzony 19 listopada 1835 r. Akta Szk. pocz. 1.

a) w szkołach w mieście Krakowie i na przedmieściach:

	Poniedziałek	Wtorek	Środa	Czwartek	Piątek	Sobota
			Rano			
8–9	Nauka religii i moralności	Nauka czytania polskiego	Nauka religii i moralności	Nauka czytania polskiego	Nauka religii i moralności	Nauka czytania polskiego
9–10	Rachunki	Rachunki	Geografia	Rachunki	Rachunki	Rysunek techniczny
10–11	Nauka pisania polskiego					
			Popołudniu			
2–3	Nauka czytania polskiego	O miarach, wagach i rzeczach do rzemiosł i handlu służących	Rekreacya	Nauka czytania polskiego	Nauka czytania polskiego	Rekreacya
3–4	Nauka o utrzymaniu zdrowia	Nauka czytania polskiego		Nauka o utrzymaniu zdrowia	O miarach, wagach i t. d.	

b) w szkołach wiejskich:

9–10	Nauka religii i moralności	Nauka czytania polskiego	Nauka religii i moralności	Nauka czytania polskiego	Nauka religii i moralności	Nauka czytania polskiego
10–11	Nauka rachunków					
11–12	Nauka pisania polskiego					
12–1	Wiadomości rolnicze i ogrodnicze	Nauka czytania polskiego	Wiadomości rolnicze i ogrodnicze	Nauka czytania polskiego	Wiadomości rolnicze i ogrodnicze	Nauka o zachowaniu zdrowia

Rozkład poszczególnych przedmiotów w ciągu nauki dziennej odpowiada dzisiejszym nawet wymaganiom pedagogicznym. Arytmetyka znalazła się zupełnie słusznie w drugiej godzinie, gdy umysł ucznia jest jeszcze świeży, a dziecko już się zdołało wciągnąć do pracy. Tak samo zupełnie słusznie naukę rolnictwa i ogrodnictwa, jako więcej praktyczną, niż teoretyczną, zatem najmniej nużącą, umieszczono w ostatniej godzinie.

Wadą z dzisiejszego stanowiska był brak przerw w ciągu zbyt długiej, czterogodzinnej nauki.

Zwoływano dzieci na naukę dzwonieniem lub biciem w bęben. Gdzie szkoła dzwonka ani bębna nie posiadała, sołtys biegał po wsi i dzieci do szkoły zapędzał.

Zaczynano codziennie naukę i kończono ją odśpiewaniem modlitwy, przez Dozór Gł. wskazanej.

Rozkład nauk, przez Dozór Gł. zatwierdzony, miał być ściśle wypełniany. Nauczyciel mógł go zmienić jedynie „dla słusznych jakich przyczyn za zniesieniem się z Dozorem miejscowym i zawiadomieniem Dozoru Gł.“ (§ 45 statutu z 1834 r.).

d) Podział na klasy. — Przedmioty nauczania. — Metody.

Ilość uczniów w poszczególnych szkołach i latach była bardzo rozmaita. Przeciętnie wynosiła w Krakowie 63 uczniów na szkołę, w okręgu 54. Spadała jednak niekiedy w mieście do 22 (szkoła Bożego Ciała w r. 1838/9), na wsi do 9 (Ruszcza 1826/7 i 1828/9); wznosiła się w Krakowie do 170 (szkoła żydowska na Kazimierzu 1836/7), w okręgu do 219 (Jeleń 1842/3) [1]. Setkę przekraczała niejednokrotnie po przywróceniu kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego w 1840 r. Tak wielka ilość uczniów przy jednym nauczycielu musiała odbijać się niekorzystnie na postępach dzieci.

Uczniowie dzielili się na trzy klasy czyli oddziały: początkujących, postępujących i doskonalących się. W mieście klasa pierwsza miała dwa poddziały. Początkujący poznawali litery i liczby, składali głoski, liczyli na pamięć, uczyli się pacierza, początków katechizmu i zdań moralnych z Pisma Świętego. Postępujący sylabizowali, pisali litery i liczby, wykonywali rachunki pamięciowe i uczyli się katechizmu. Oddział najwyższy doskonalił się w płyn-

[1] Wykazy uczniów z poszczególnych szkół w aktach szkół pocz.

nem czytaniu i pisaniu, uczył się historyi świętej i ministrantury, odrabiał rachunki do reguły trzech składanej (zadania piśmienne klasowe i raz w tydzień domowe), zaznajamiał się z miarami, wagami i pieniędzmi. Gorliwsi nauczyciele dodawali „katechizm ogniowy“, początki geografii, naukę o gatunkach gruntu, jego uprawie i dokonywaniu pomiarów; o ziołach pożytecznych i szkodliwych, ich zastosowaniu w lecznictwie domowem; wreszcie teoretyczną, a gdzie warunki miejscowe dozwalały i praktyczną naukę sadownictwa i ogrodnictwa, wprowadzoną we wszystkich szkołach dopiero po r. 1834, równie jak zasadnicze wiadomości z hygieny i nieumieszczone w statucie początki historyi naturalnej. Niektórzy nauczyciele kazali dzieciom wyrabiać różne narzędzia rolnicze i ogrodnicze. We wszystkich szkołach zaprowadzona była nauka śpiewu; prawie we wszystkich „marszu i innej zręczności“. Przeciw tej w szczupłych rozmiarach nauce gimnastyki protestowali rodzice, widząc w niej zapowiedź obowiązku służby wojskowej.

W samym Krakowie nauka w poszczególnych klasach stała nieco wyżej. Nauka pisania rozpoczynała się w klasie I-ej. W klasie II-ej uczniowie czytali płynnie, „z zachowaniem znaków pisarskich“, pisali, wykonywali cztery działania arytmetyczne, uczyli się geografii i ministrantury. W III-ej do nauk, wykładanych w szkołach wiejskich, przybywała nauka obyczajowa, gramatyka i składnia języka polskiego, zasadnicze wiadomości z fizyki (t. zw. wiadomości o rzeczach naturalnych), historya naturalna. Przed r. 1817 w skład nauk, stale wykładanych, wchodziła historya Polski, potem usunięta [1]). Po r. 1834 przybyły rysunki techniczne, udzielane przez uczniów szkoły technicznej za oddzielnem wynagrodzeniem. W szkołach miejskich uczono również języka niemieckiego i łaciny, nie stosując się w tem ściśle do ustaw, które na te przedmioty zezwalały jedynie w godzinach poza planowych (§ 36 ust. 1834 r.). Łacina potrzebna była uczniom, którzy nie poprzestawali na szkole początkowej, lecz przechodzili do gimnazyum.

Pomimo zatem ustawowego zmniejszenia zakresu nauk w r. 1817, nie był on tak bardzo szczupłym. Samo gruntowne wyczerpanie „Nauki czytania“ Wolskiego, którą każdy nauczyciel obowiązany był posiadać, mogło dostarczyć uczniom odpowiadającego ich

---

[1]) Wykładana jednak wyjątkowo w niektórych szkołach wiejskich. Akta Szk. Pocz. w Płazie.

potrzebom zapasu wiedzy. Zresztą bardzo wiele zależało od zdolności i gorliwości nauczyciela, który nieraz program mógł znacznie rozszerzyć. Świadczy o tem ciekawy „Traktat nauk początkowych szkoły nawojowogórskiej“ ułożony przez nauczyciela Buczyńskiego w r. 1819 [1]). Obejmuje on obok czytania, pisania, arytmetyki, religii, geografii i nauk przyrodniczych: „moralność cywilną czyli naukę dobrych obyczajów w społeczności życia, wykład powinności względem Boga, rodziców, bliźniego, siebie samego i rządu“, oddzielnie od „moralności religijnej czyli pobożności“; naukę „polityki“ czyli „przystojności i cywilizacyi“, niejako rodzaj przepisów savoir-vivre'u; naukę „chronografii“, t. j. technologię z historyą najważniejszych wynalazków; naukę o rządzie: określenie rządu, jego rodzajów; zasadnicze pojęcia o prawie, administracyi, sądownictwie, ze szczegółowem uwzględnieniem rządu Rzplitej krakowskiej i Królestwa polskiego. Program ten, o ile był wykonany, stał na równi z planami, jakie przepisywała Izba Edukacyjna. Rozwijał obok umysłowej stronę moralną ucznia, zwracał uwagę na jego zewnętrzną kulturę, nie pomijał wreszcie wiadomości praktycznych i społecznych, niezbędnych dla włościan krakowskich, którzy w dobrach narodowych byli zupełnie usamowolnieni, a na całym obszarze państwa korzystali z praw politycznych, przysługujących wolnym obywatelom.

Przy nauce uwzględniono, podobnie jak w Księstwie Warszawskiem, praktyczne zastosowanie nabytych wiadomości do potrzeb życiowych. Przy historyi naturalnej n. p. nauczyciel opisywał zwierzęta domowe i dzikie, użyteczne lub szkodliwe w gospodarstwie; rośliny, służące do pożywienia lub odzieży, oraz sposoby ich uprawy; w nauce o gruncie — sposoby użyźniania ziemi i zwiększania jej wydajności; przy hygienie obok przepisów zachowania zdrowia podawano sposoby ratowania w nagłych wypadkach; w nauce o gospodarowaniu zaznajamiano ze sposobami przechowywania płodów, wskazywano czas najwłaściwszy dla ich sprzedaży i kupowania. Pouczano dzieci „o poczciwości stanu wiejskiego i jego pożytku dla społeczeństwa“. Przy arytmetyce przykłady czerpano„ ze stosunków życia codziennego“.

Wykład nauki religii prowadził nauczyciel w szkole pod dozorem proboszcza, który uzupełniał ją w niedzielnych naukach

---

[1]) Akta Szkół Pocz.

w kościele. Zwracając się do serca dziecka, usiłowano wzniecić w niem głębokie uczucie miłości, wdzięczności i uszanowania dla Stwórcy, przed przystąpieniem do właściwego katechizmu. Wizytatorowie zalecają ciągle, by religii uczyć „więcej na rozum, niż na pamięć". Od nauki religii ustawy zwalniały dzieci niekatolickie.

Przy nauce moralnej, wychodząc od przedstawienia niedołęstwa i słabości niemowlęcia, wykazywano obowiązki, jakie człowiek od pierwszych chwil życia zaciąga względem rodziców, otoczenia, całego społeczeństwa. Przygotowanie do ich wypełnienia miało być celem nauki, a raczej wychowania, jakie dawała szkoła początkowa.

Nauka szła powoli i trwała długo. Po dwóch latach zaledwie uczniowie umieli jakotako czytać i pisać; po trzech następnych nabywali w tem pewnej wprawy, oraz zaznajamiali się praktycznie z rachunkami. Wina to, obok nieregularnego uczęszczania, ówczesnej metody nauczania, zasadzającej się na mozolnem, często pamięciowem sylabizowaniu najróżniejszych kombinacyi głosek. Na pensyach żeńskich, uznanych przez wizytatorów za wzorowe, uczenice w drugiej klasie (z elementarną — trzeciej) dopiero „czytają płynnie".

W końcu każdego półrocza odbywały się egzamina. Gdy doświadczenie wykazało, że częste przygotowywanie się do egzaminów przerywa bieg nauki, Dozór Gł. w 1821 r. postanowił znieść egzamin z półrocza zimowego; chcąc jednak mieć możność przekonywania się o pilności nauczycieli, o stosowaniu się ich zarówno w przedmiotach naukowych, jak i sposobie uczenia do obowiązujących przepisów, postanowił, iż corocznie w miesiącu marcu szkoły będą podlegały wizycie przez wyznaczonych członków Dozoru Gł. Dzień wizyty oznaczał sam wizytator, nie uprzedzając o niej nauczyciela. Wizytator miał stwierdzić liczbę uczniów, sprawdzić, czy są wykładane przedmioty przepisane i według jakich podręczników; przez kogo udzielana jest nauka religii i jak są wypełniane jej przepisy. Zdawał o wszystkiem raport Dozorowi Gł., a spostrzeżenia swoje zapisywał w księdze wizyt, znajdującej się w każdej szkole [1]). Wizyty w samym Krakowie i na przedmieściach odbywały się regularnie. W okręgu, przed ustanowieniem stałego wizytatora, bywały one niekiedy i nie w czasie przez Dozór Gł. wskazanym.

Egzamin roczny odbywał się ostatniego maja z pewną uro-

[1]) Postanowienie Dozoru Gł. 21 marca 1821 r. Akta Szkół Pocz. z r. 1821.

czystością, w obecności członków Dozoru miejscowego i gości. Po wysłuchaniu mszy w kościele, członkowie Dozoru sami egzaminowali uczniów [1]). Najzdolniejsi i najpilniejsi otrzymywali nagrody. Liczba nagród nie miała przenosić pięciu na jedną szkołę, w ogólnej wartości 8 złp. (Tyt. V. § 2 stat. 1817 r.). Przedmioty nagród oznaczać miał Dozór Gł.; rozdawał je miejscowy. Zwykle jednak, ponieważ fundusze szkolne były niewystarczające, nagrody rozdawano o tyle, o ile zakupił je właściciel wsi, proboszcz lub członkowie Dozoru miejscowego. Składały je modlitewniki, obrazki świętych, chustki, zapaski, wstążki i t. p.

Postępy uczniów naogół były zadawalniające. W r. 1835 trzy czwarte wszystkich szkół wykazują postęp dobry lub znakomity [2]). W ostatniem dziesięcioleciu postęp mierny należy do nielicznych wyjątków.

Największe korzyści odnosiły dzieci w tych kilku szkołach, w których zaprowadzono rozpowszechnioną wówczas bardzo metodę wzajemnego uczenia, od swego twórcy zwaną metodą Lancastra [3]). Uczniowie dzielili się na mnóstwo drobnych klas, z których każdą uczył więcej umiejący uczeń „monitor“. Nauczyciel uczył jedynie uczniów z klasy najwyższej, czuwał nad ogólnym kierunkiem i przestrzegał karności. Pozwalało to jednemu nauczycielowi prowadzić nawet bardzo liczną szkołę [4]). Z Anglii system Lancastra rozszedł się po całej prawie Europie (z wyjątkiem Austryi, gdzie ustawy szkolne zabraniały go) i Ameryce. W Krakowie wprowadzono go w szkole św. Floryana i św. Anny [5]), którą odpowiednio urządził Jan Kanty Krzyżanowski, profesor fizyki w liceum lubelskiem, z ramienia lubelskiego towarzystwa naukowego wysłany za granicę dla zapoznania się z nowymi systemami pedagogicznymi. W okręgu metodę Lancastra stosował jeden tylko nauczyciel, Jan Libera. System ten wymagał dużych sal szkolnych, odpowiednio urządzonych

---

[1]) Sprawozdania Dozorów miejscowych w aktach Szkół Pocz.

[2]) Sprawozdania z egzaminów rocznych w aktach Szkół Pocz.

[3]) Józef Lancaster, urodzony w 1771 w Londynie, umarł w Nowym Yorku w 1838 r. Encyklopedya Larousse'a.

[4]) Lipiński Józef. Wykład sposobu wzajemnego uczenia, zwanego metodą Lancastra. Warszawa, 1819 r. Sierakowski Sebastyan. Zachęcenie do przyjęcia sposobu w krótkim czasie i małym kosztem nauczenia dzieci czytać, pisać i rachować. Kraków 1818 r.

[5]) Akta wizyty jeneralnej z 1819 r. Akta Szk. Pocz.

ławek i t p. W szkołach lankastrowskich dzieci w ciągu roku do półtora mogły nauczyć się czytać, pisać i rachować. Było to wielkim na owe czasy postępem. Entuzyastyczni zwolennicy przypisywali nowej metodzie olbrzymie znaczenie wychowawcze [1]). W rzeczywistości jednak nauka była czysto mechaniczna, nie uwzględniała indywidualności dziecka, a poddając każdy ruch jego komendzie, przepisy mustry wojskowej przypominającej, przytłumiała samodzielność ucznia i nie wpływała zgoła na rozwinięcie jego władz umysłowych [2]).

W szkołach miejskich nazwiska odznaczających się uczniów bywały zapisywane do t. zw. Księgi honoru [3]). W szkołach wydziałowych istniała „czarna księga hańby", w której umieszczano nazwiska wychowawców zasługujących na karę.

e) Karność szkolna.

W sprawie karności szkolnej statut z r. 1817 odsyłał nauczycieli do Instrukcyi Dyrekcyi Edukacyjnej w Warszawie z 6 października 1812 r. (Tyt. V. § 3). Instrukcya owa [4]) zalecała przedewszystkiem zapobiegać wykroczeniom uczniów, uznając to za rzecz „nierównie przyjemniejszą, z prawami ludzkości zgodniejszą, a często nawet łatwiejszą", aniżeli „przyzwoite karanie". Uważając próżnowanie „za źródło wszelkich prawie występków", polecała „utrzymywanie młodzieży w ciągłem zawsze zatrudnieniu", które „będzie najlepszym stróżem, odwracającym ją od wykroczeń". Do tego samego celu prowadzić miał ścisły nadzór nad uczniami. Przejęte zasadami, któremi kierowali się autorowie powyższej instrukcyi, pojmując zadania szkoły szerzej, niż je określali autorowie statutu z r. 1817, władze szkolne krakowskie pragnęły mieć w niej prawdziwy zakład wychowawczy. Opieka nauczyciela nad dziećmi nie miała rozciągać się jedynie w izbie szkolnej. Winien był czuwać nad ich postępowaniem i poza szkołą. Dlatego wizytatorowie zalecają nauczycielom „by w dni wolne od nauk zwiedzali kolejno mieszkania swych uczniów, pytali rodziców, czy dzieci do szkoły

---

[1]) Gazeta Warszawska r. 1819 Nr. 25.

[2]) Jan Kanty Krzyżanowski. Uwagi nad instytutami pedagogicznymi Pestalocego i Fellenberga, tudzież metodem Bell-Lankastrowskim. Lublin 1819 r.

[3]) Archiwum szkoły miejskiej św. Wojciecha.

[4]) Zbiór przepisów administracyjnych. Wydział Oświecenia t. III.

uczęszczające odmawiają pacierz rano i wieczorem, czy są posłuszne, obyczajne, pilne i t. p. Cnotliwych nauczyciel na miejscu miał pochwalić, niedbałych napominać i „zapisywać ich sobie w pamięci“ [1]. Szkoła miała dopełniać, a bardzo często zastępować wychowanie domowe. Nauczyciel mógł zżyć się z rodzinami uczniów, a wpływ jego na młodzież stawał się przez to skuteczniejszy. Aby jednak nie dać nauczycielowi powodu do faworyzowania niektórych uczniów, aby wreszcie zapobiedz zbytniemu poufaleniu się jego z włościanami, na czem powaga jego traciłby mogła, wizytatorowie surowo zabraniali nauczycielom przyjmować „jakichkolwiek poczęstunków“ w domu uczniów. Opieką swoją nauczyciel miał przedewszystkiem otaczać dzieci świeżo do szkoły przybyłe, gdyż jeśli przez pierwszy rok nauki „młodzieniec wiernie dopełniać będzie obowiązków szkolnych, tem samem nabędzie nałogu nienagannego sprawowania się“, który dalsze lata z łatwością utrwalą [2]. — Ponieważ „nic bardziej młodych umysłów nie oburza, jak niesprawiedliwość im wyrządzona ze strony tych, którym ich edukacya jest powierzoną“, nauczyciel winien był „okazywać względy“ tym tylko, którzy pilnością w naukach i wzorowem postępowaniem przed innymi celują [3]. Ścisle wypełnianie tego przepisu narażało nauczycieli na nieprzyjemności. W aktach szkolnych znajdują się skargi, że nauczyciele „nie odróżniają dzieci oficyalistów od włościańskich“, co wywoływało nie tyle szlachetne, ile szlacheckie oburzenie dozorów miejscowych.

Ponieważ jednak przybywające do szkół dzieci przynosiły z sobą rozmaite skłonności i nabyte już poprzednio nałogi, „których wykorzenienie jest jednym z istotnych celów edukacyi, a które zaniedbane albo do postępku w naukach byłyby na przeszkodzie, albo w dalszem życiu pociągnęłyby najniebezpieczniejsze następstwa“, koniecznem było wskazanie środków, mogących „złego ucznia poprawić i złym skutkom z jego niedbalstwa lub złości wyniknąć mogącym, zapobiedz“. Nauczyciel działać miał „łagodną namową i dobrym z siebie przykładem“ — „nie fukliwym i grubiańskim“ sposobem, do kary uciekając się jedynie w ostateczności (§ 46 Ust.

---

[1]) Księga wizyt szkoły WW. Śtych. w archiwum szkoły S. Wojciecha. — Akta szkoły na Zwierzyńcu, Krowodrzy, w Bronowicach i t. p. w aktach Szkół Pocz.

[2]) § 2 Instrukcyi.

[3]) Instrukcya § 13.

z 1834 r.). Aczkolwiek dopuszczano karę cielesną, a w inwentarzach szkolnych dyscyplina zajmuje poczesne miejsce, nie stosowano jej nigdy w takich rozmiarach, jak się to zdarza dziś w ojczyźnie pedagogów z Wrześni. System „nauki przez boleść“ był prawie zupełnie wygnany z Rzpltej krakowskiej. Gdyby uczeń, mimo powtarzanych napomnień i kar, nie poprawiał się, gdyby się dopuszczał większych wykroczeń, jak kradzieży, bezczelnego kłamstwa, okazywał nieprzełamany upór, nauczyciel winien był donieść o tem rodzicom lub opiekunom (§ 47 Stat. z r. 1834), na których ciężył obowiązek ukarania dziecka. Gdy i to pozostawało bezskutecznem, a nałogi ucznia były niebezpiecznymi dla jego współtowarzyszy, po wyczerpaniu wszelkich środków poprawy, pozostawało, jako najwyższy stopień kary, usunięcie ze szkoły, za wiedzą jednak i zezwoleniem władz wyższych (§ 50 Ust. 1834).

Obowiązki uczniów określały bardzo szczegółowo „Powinności dla szkół początkowych miejskich i wiejskich“ [1], wydane przez Dozór Gł. w r. 1826. Znajdowały się one w każdej szkole i co sobota nauczyciel odczytywał je i objaśniał uczniom. Zawierały przepisy zachowania się dzieci w kościele, szkole i w domu. Wymagały, by dzieci przychodziły do szkoły umyte i uczesane. Nakazywały cześć, posłuszeństwo i miłość względem nauczyciela; przyjacielskie i zgodne pożycie z współtowarzyszami, okazywanie uszanowania zwierzchności, przełożonym, duchownym, starszym. Starały się rozwinąć w dzieciach poczucie pewnej godności uczniowskiej Każde powinno było pamiętać, że na niem honor szkoły spoczywa. „Wszyscy... tak się sprawować mają, aby każdy ten owoc, t. j. pożytek z nauk, które w szkołach odbierają, z całego uczniów sprawowania się postrzegał i przekonywał się“ a pożytek zasadzać się miał nietylko na nauce, ale i na „obyczajności“.

f) Podręczniki.

Utrudniał naukę brak jednostajnych podręczników i nieraz najelementarniejszych potrzeb szkolnych. Wizyta z 1819 r. wykazała, że nie wszystkie szkoły były zaopatrzone w takie niezbędne sprzęty, jak ławki, stoły i tablice. Gorzej jeszcze było z takiemi utensyliami, jak kreda, papier, atrament, ołówki i t. p. Zwykle

[1]) Tablica drukowana. — Akta Szk. Pocz. 11.

musiał nabywać je nauczyciel ze szczupłej swojej pensyi. Dopiero ustawa z r. 1840 obiecywała udzielanie na ich zakupno pewnej niewielkiej sumy z funduszów budżetowych (§ 42). Chociaż powinności dla szkół miejskich i wiejskich nakazywały dzieciom przynoszenie do szkoły materyałów piśmiennych i tabliczek do rachunków [1], przepis nie był wykonywany i pierwsza nauka pisania odbywała się zwykle na piasku. Wyjątkowo lepiej uposażone szkoły posiadały pewną ilość tabliczek marmurkowych, których udzielały uczniom.

Do początkowej nauki czytania gorliwsi nauczyciele układali sami tablice z wypisanym ręcznie alfabetem. Jeden z nauczycieli złożył Dozorowi Gł. projekt wydrukowania takich tablic [2], zastosowanych do nowej naówczas metody czytania, nie według nazwy głosek, lecz według ich brzmienia [3]. Nie wiemy, jaki los spotkał te tablice. Zdaje się, że nie zostały wydrukowane, gdyż nie wymienia ich ani Bibliografia Estreichera, ani katalogi biblioteki Jagiellońskiej.

Do nauki pisania używano wzorów sztychowanych, ułożonych przez Piotra Wyszkowskiego, nauczyciela kaligrafii w liceum św. Anny [4].

Pomocą przy nauce rachunków były tablice z wypisanemi cyframi arabskiemi i rzymskiemi od jednego do miliona, oraz tablica Pitagoresa z dołączoną krótką wiadomością o miarach, wagach i pieniądzach, którą nauczyciel winien był dzieciom rozwinąć w przykładach. Wydrukował ją własnym kosztem i rozesłał do wszystkich szkół w okręgu gorliwy opiekun oświaty ludowej Franciszek Piekarski, równie jak tabelę ogrodniczą, „przypominającą, co w każdym miesiącu koło zasiewania jarzyn w każdem gospodarstwie jest potrzebne“ [5].

Wszystkie trzy statuty zapowiadały, że Dozór Gł. łącznie z Wielką Radą Uniw. Jag. wskaże podręczniki dla wszystkich szkół jednostajne. Było to tem łatwiejsze, że można było posiłkować się bardzo dobremi książkami elementarnemi, wydawanemi w Warszawie. W samej rzeczy Dozór Gł. polecił do użytku w szkołach po-

---

[1] § 7 Powinności i t. d.

[2] Projekt w Akt. Sz. Pocz.

[3] Zarański Stanisław: Zarys dziejów nauki czytania.

[4] Okólnik Doz. Gł. w Aktach Szk. Pocz. z r. 1821.

[5] Akta Szk. Pocz.

czątkowych „Naukę czytania, pisania i rachunków“ Pijara, X. Konstantego Wolskiego, zatwierdzoną przez Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych, przedrukowaną w Warszawie w r. 1819. Nauka czytania łączyła się tu z pisaniem, miała jednocześnie rozwijać umysł i serce dziecka, wpajać w nie miłość ojczyzny i rodaków, zamiłowanie pracy, poczucie obowiązków społecznych. Każdy wyraz, przeczytany przez dziecko, powinien był być objaśniony przez nauczyciela w sposób, przez książkę podany np. „ojczyzna“ — „Polska jest nasza ojczyzna, bo w niej żyjemy“; „synowie“ — „synowie jednej matki i jednego ojca są sobie bracia; Polacy, synowie jednej matki ojczyzny, są także bracia“ i t. p. Ćwiczenia dla wprawy w płynne czytanie mogły dostarczyć tematu do pogadanek przyrodniczych i moralnych. Zaznajamiały dziecko z otaczającym je światem, żyjącym i martwym (zwierzęta domowe i dzikie; rośliny pożyteczne; słońce, księżyc i gwiazdy; ciała kopalne), z budową ciała ludzkiego, potrzebami człowieka, jego obowiązkami względem społeczeństwa, z najważniejszymi wynalazkami. Dopełniały książki powiastki moralne, bajki Krasickiego, psalmy i pieśni nabożne, między któremi znalazło się „Podziękowanie Bogu za przywrócenie ojczyzny“; przystępnie wyłożone cztery działania arytmetyczne. Wreszcie zamykał ją wiersz „Święta miłości kochanej Ojczyzny“, stwierdzając niejako, iż ostatecznym celem nauki było wpojenie w przyszłych obywateli kraju przekonania, iż byle Ojczyznę „można wspomódz, byle wspierać, nie żal żyć w nędzy, nie żal i umierać“.

Z polecenia Dozoru Gł. w r. 1824 podręcznik ten został przedrukowany w Krakowie z dodaniem krótkiego katechizmu i ministrantury. Ponieważ cena podręcznika złp. 1 gr. 12, wydawała się, zwłaszcza ludności wiejskiej, za wysoką, został on w r. 1852 rozdzielony na dwie części, z których każda kosztowała groszy 15. Dozór Gł. naukę czytania polecił prowadzić za pomocą liter i zgłosek wypisywanych na tablicy, książkę przeznaczając dla dzieci już czytać umiejących. Usunięto zatem z części pierwszej tabele liter i sylab i objaśnienia wyrazów; wykreślono dalej wszelkie wzmianki o Polsce, Wiśle, Warszawie; dodano bajki X. Łańcuckiego, Jachowicza i in., oraz krótki katechizm. Z części drugiej usunięto wszystkie powiastki z historyi polskiej, dodając natomiast opowiadania o korzyściach z drzew i sadów, o ziołach lekarskich i ich użyciu; krótką, katechizmowym sposobem wyłożoną naukę hygieny, będącą

streszczeniem „Nauki zdrowia“ Józefa Lipińskiego, wreszcie rozszerzono arytmetykę, wprowadzając liczby wielorakie, wagi, miary i pieniądze używane w Polsce i trzech państwach rozbiorowych. Wykreśleniu uległy również pieśni o ojczyźnie wspominające. Przeróbek z polecenia Dozoru Gł. dokonał X. Łańcucki [1]).

Do wykładu religii używano „Zbioru nauki chrześcijańskiej i obyczajowej“ X. Piramowicza, Kraków 1818, oraz „Pierwszych zasad nauki chrześcijańskiej“, których autora ani daty wydania akta szkolne nie podają. Estreicher również o nich nie wspomina.

Uznając dotychczasowe podręczniki za nieodpowiednie, Brodowicz polecił dyrektorowi szkoły wydziałowej J. K. Morelowskiemu ułożenie przy pomocy profesora Muczkowskiego i Trojańskiego nowego podręcznika, zastosowanego do zmienionych potrzeb. Praca ich była dalszą przeróbką książki Wolskiego, do której dodano naukę obyczajową, przepisy o zachowaniu się w czasie pożaru, o ratowaniu w razie nagłych wypadków, króciutką geografię okręgu W. M. Krakowa. Umieszczony bez aprobaty duchowieństwa katechizm wywołał zatarg z władzą kościelną. Sprawa ta przekracza ramy niniejszej pracy, gdyż „Nauka dla Szkół Początkowych“ Morelowskiego ukazała się w druku dopiero w ostatnim roku istnienia Rzpltej Krakowskiej [2]).

Podręczniki, polecane przez władze szkolne, posiadali nauczyciele. Dzieci przynosiły do szkoły książki najrozmaitsze: modlitewniki, „groszówki“ (elementarze, wydawane w Częstochowie), zbiory poezyi, utwory dramatyczne, kalendarze, nawet Dziennik Rządowy; w ogóle rzeczy drukowane bez względu na treść. Każde dziecko posiadało inną książkę, nauka zatem z każdem odbywała się oddzielnie, co ją niezmiernie utrudniało. Przytem lektura taka mogła, zdaje się, skutecznie obrzydzić dzieciom zdobytą kilkoletnimi trudami umiejętność czytania. Dozór Gł. nie miał ani możności zmuszenia rodziców do nabywania przepisanych książek, ani funduszu na bezpłatne dostarczanie ich uboższym uczniom. Skargi

---

[1]) Przerobionej przez Łańcuckiego „Nauki czytania dla szkół wiejskich w okręgu W. M. Krakowa“ nie wymienia Bibliografia Estreichera. Niema jej w bibliotece Jagiellońskiej. Wspomina o niej Pająk „Szkoły ludowe“ str. 31. Cenę podaje odezwa Dozoru Gł. z 11 kwietnia 1832 r. w Archiwum Uniwersyteckiem. Treść obu części przytacza program nauk w szkole św. Anny, na rok 1838/9. Przedrukował ją bez zmian Stanisław Gieszkowski w r. 1840.

[2]) Brodowicz, Komisarz Zakład. Nauk. str. XVIII i dalsze.

nauczycieli na brak jednostajnych podręczników powtarzają się do końca istnienia Wolnego Miasta Krakowa.

Statut z 1834 r. (§ 37) polecał tworzenie przy wszystkich szkołach początkowych, tak w mieście, jak w okręgu, bibliotek szkolnych, które miały składać się z książek następujących: 1) Ewangelie na niedziele i święta; 2) Zbiór nauki chrześcijańskiej; 3) Nauka początkowego czytania (Wolskiego, skrócone wydanie z r. 1819); 4) Wolskiego Nauka czytania, pisania i rachunków; 5) Tabele do czytania[1]; 6) Wyszkowskiego Wzory pisania dla szkół początkowych; 7) Instrukcya dla nauczycieli względem ich stanu i obowiązków[2]; 8) Nauka dla włościan, jak mają żyć swobodnie i wesoło, uczciwie do majątku i do dobrego bytu przychodzić oraz sobie i bliźnim w przygodach być pomocnymi" — z niemieckiego przez Tomasza Wolickiego — Warszawa 1822.

Statut z r. 1840 (§ 35) dodał „Szkółkę niedzielną", wychodzącą w Lesznie.

Do książek najczęściej spotykanych w bibliotekach szkolnych, oprócz powyższych, należały[3]: 1) Wawrzyńca Jussieu, Anzelm i Łukasz czyli przygody dwóch więźniów, przekład Alojzego Tylmana. Warszawa 1830. 2) Tegoż autora. Pan Maciej z Jędrychowa, drelicharz jarmarkowy, przekład Fr. Skomorowskiego, Warszawa 1819 r.; 3) Franciszka Piekarskiego, Katechizm ogniowy; 4) Ksiądz pleban i wikary w Proszowicach; 5) Powinności czeladzi wiejskiej dla szkół wiejskich, Kraków 1834 r.; i 6) Pielgrzym w Dobromilu.

W ogóle ze sprawozdań nauczycieli w r. 1842 widać, że większość szkół bibliotek nie posiadała. Istniejące były bardzo ubogie.

---

[1]) Są to zapewne tabele zastosowane do metody Lancastra, wydane w r. 1820 w Warszawie przez księgarza Zawadzkiego (ogłoszenie w Gazecie Warszawskiej" r. 1820 nr. 6). Znajdują się w bibiotece Jagiell. Stosunkowo wysoka ich cena (8 złp.) tłómaczy, dlaczego nie znalazły się w bibliotekach szkolnych, mimo przepisu statutu.

[2]) Statut nie podaje autora. Jest to zapewne Instrukcya dla nauczycieli szkół początkowych, wydana przez Józefa Lipińskiego, Warszawa 1822.

[3]) Odpowiedzi nauczycieli na kwestyonaryusz w r. 1841/2

VI. Szkoły żeńskie.

Wzorując się na urządzeniach austryackich, ustawodawstwo szkolne Rzpltej krakowskiej przeprowadzało ścisły rozdział płci w szkołach miejskich, do których zamknięto zupełnie dostęp dziewczętom. Należało przeto tym ostatnim zapewnić możność bezpłatnego kształcenia się w specyalnie dla nich przeznaczonych zakładach. Statuty obowiązek ten włożyły na klasztory PP. Prezentek (św. Jana), Franciszkanek (św. Andrzeja), Augustyanek na Kazimierzu i PP. Norbertanek na Zwierzyńcu, przeznaczając za to klasztorowi św. Jana wynagrodzenie roczne w wysokości 1000 złp., Augustyankom 800 złp. z funduszów szkolnych. Norbertanki i Franciszkanki zobowiązały się w r. 1812 do utrzymywania swoim kosztem szkół początkowych żeńskich [1]).

Szkoły te dzieliły się na klasę elementarną i trzy porządkowe. Uczyły zakonnice i ksiądz katecheta; czasem wzywano pomocy nauczycielek świeckich.

Aczkolwiek według statutu program nauk w szkołach klasztornych, miał być taki sam, jak w innych szkołach początkowych miejskich, w praktyce rozszerzano go przez wprowadzenie historyi powszechnej, „stylu listowego", nieodzownej mitologii, oraz języka francuskiego, wykładanego najczystszym nadwiślańskim akcentem przez rodowite krakowianki i bardzo słabo przypominającego mowę, rozbrzmiewającą nad brzegami Sekwany.

Wszystkie szkoły i pensye żeńskie zostawały pod kontrolą Dozoru Gł. i t. zw. „eforek", to jest uproszonych przez władze szkolne pań krakowskich, które czuwały nad porządkiem w szkole, nauką robót i gospodarstwa domowego (Tyt. III. § 7. Ustawy z 1817 r.).

Pod kategoryę szkół ludowych zakłady te w zupełności podciągnąć się nie dadzą, tak ze względu na program nauk, jak i pochodzenie uczennic, w znacznej części córek rodzin obywatelskich lub urzędniczych. Wychowanki PP. Norbertanek rekrutowały się z „klasy średniej między szlachtą a gminem"; dla niższej klasy

---

[1]) Akta szkoły klasztornej na Zwierzyńcu i akta szkoły PP. Franciszkanek w aktach Szkół Pocz.

przeznaczoną była szkółka parafialna na Zwierzyńcu [1]. W klasztorze św. Jana PP. Prezentki utrzymywały już dawniej szkółkę prywatną. Rząd austryacki zamienił ją na publiczną „dla córek obywateli znamienitszych i urzędników rządowych". Rząd Księstwa Warszawskiego szkołę tę utrzymał, dodając klasę elementarną, oraz klasę czwartą, przeznaczoną specyalnie dla kształcenia kandydatek na nauczycielki prywatne [2]).

Zachowane z niektórych lat katalogi uczennic ze szkoły św. Jana, św. Andrzeja i pp. Augustyanek wykazują, że w najliczniejszych klasach elementarnej, pierwszej i drugiej, przeważają córki rzemieślników, wyrobników, służby domowej, wogóle niższych warstw ludności miejskiej. W klasach wyższych, w których liczba uczennic jest znacznie mniejsza, kształcą się prawie wyłącznie dziewczęta zamożniejsze.

Poza czterema szkołami publicznemi istniały dość liczne szkółki elementarne prywatne, w których za niewielką opłatą udzielano nauki czytania, pisania, najpierwszych początków arytmetyki, oraz szycia, kroju i haftu, będących głównym przedmiotem nauki. Utrzymujące te szkółki winny były posiadać upoważnienie Dozoru Gł., które otrzymywały za przedstawieniem świadectwa z umiejętności robót kobiecych [3]).

VII. Szkoły żydowskie.

Niemało kłopotu władzom szkolnym sprawiała kwestya szkół dla młodzieży żydowskiej. Dążąc nietyle do zasymilowania, jak raczej do ucywilizowania licznej, bo 10% ogółu mieszkańców stanowiącej ludności żydowskiej, której nizki poziom umysłowy i moralny mógł stać się niebezpiecznym dla rozwoju Rzpltej, autorowie statutu urządzającego żydów z r. 1817 [4]), pośród warunków niezbędnych do uzyskania praw obywatelskich, kładli umiejętność czytania po polsku lub po niemiecku [5]). Otwierając dla żydów bez żadnych ograniczeń dostęp do wszystkich szkół chrześcijańskich

[1]) Sprawozdanie sieni klasztoru PP. Norbertanek w aktach szkół Pocz.
[2]) Akta szkoły klasztornej św. Jana.
[3]) Akta Szkół Pocz.
[4]) Dziennik Praw W. M. Krakowa 1817.
[5]) § 28 Statutu Urządzającego Starozakonnych.

nakazywali surowo nauczycielom czuwanie nad wytworzeniem się przyjaznych stosunków między uczniami różnych wyznań [1].

Żydzi z nauki w szkołach początkowych korzystać nie chcieli, chociaż posyłanie dzieci do szkół publicznych dawało im prawo osiedlania się w Krakowie [2], a nieznajomość języka polskiego zamykała przed nimi szkoły średnie i wyższe. Przepisy, wymagające od żydów, wstępujących w związki małżeńskie, umiejętności czytania i pisania po polsku lub niemiecku [3]) obchodzili, przekupując egzaminatorów lub podstawiając fałszywych kandydatów do egzaminu. Zamknięcie szkółek prywatnych [4], siedlisk ciemnoty i zabobonu, usuwających się z pod wszelkiej kontroli władz szkolnych, uważali za zamach na swoją narodowość i religię. Ilość uczniów żydów w szkole na Kazimierzu była nadzwyczaj mała, zgoła nieproporcyonalna do ogółu ludności żydowskiej.

Nie pomogło wprowadzenie do programu nauki szkoły początkowej na Kazimierzu wykładu religii mojżeszowej w języku polskim lub niemieckim [5]). Bez skutku pozostał reskrypt Senatu z 16 maja 1828 r., znoszący dawne, założone, a raczej przywrócone w 1638 r. na zasadzie statutów z połowy XVI wieku, Bractwo naukowe [6]), którego zadaniem było dostarczanie ubogim dzieciom nauki ściśle ortodoksyjnej, urągającej wszelkim zasadom pedagogii.

Nie cieszyła się również powodzeniem założona w 1830 r. [7]) osobna szkoła początkowa żydowska w ratuszu Kazimierskim, w której, stosownie do życzenia izraelitów, obok przedmiotów na szkoły początkowe przepisanych, religię mojżeszową i język hebrajski wykładali dwaj nauczyciele żydzi, w której dozorze zasiedli dwaj obywatele starozakonni. Wbrew wyraźnym przepisom władz szkolnych, nauczyciele przy wykładzie używali żargonu, a nieliczni uczniowie zamiast w języku krajowym ćwiczyli się praktycznie w rachunkach, sprzedając lub wypożyczając sobie wzajemnie na lichwiarski procent podręczniki i materyały piśmienne [8]).

[1]) § 14 l. c.

[2]) § 23 a. l. c.

[3]) § 17 l. c.

[4]) § 13 l. c.

[5]) Reskrypt Senatu z 22 marca 1823. A. Sz. Pocz. 11.

[6]) Ustawa Bractwa w A. S. P. 6.

[7]) Raport wizytatora Kosteckiego. A. S. P. 3.

[8]) Raporty wizytatorów. A. S. P. 3.

Żydzi do szkół powszechnych, których program nie obejmował języka hebrajskiego i religii mojżeszowej, dzieci posyłać nie chcieli z obawy wynarodowienia; od szkoły zaś, w której przedmioty te były wykładane, stronili, tłómacząc się brakiem zaufania do nauczycieli, wprawdzie izraelitów, lecz przez władze szkolne chrześcijańskie upoważnionych i kontrolowanych.

Komisya Reorganizacyjna rozstrzygnięcie tej kwestyi pozostawiła Senatowi Rz., który ułożenie statutu, urządzającego szkoły żydowskie, polecił komisarzowi Hübnerowi [1]. Nowy statut, zatwierdzony 12 grudnia 1834 r. [2], stosownie do życzenia żydów, usuwał z programu religię i język hebrajski, zostawiając je staraniu rodziców i nauce domowej. Z funduszów gminy starozakonnych i zasiłku ze skarbu publicznego, zastępującego składki szkolne (Tyt. I § 1) miały być założone w Krakowie i Chrzanowie specyalne szkoły żydowskie początkowe, osobne dla chłopców i dla dziewcząt (§ 3), oraz szkoła wydziałowa dwuklasowa, przygotowująca do liceum i do szkoły technicznej (§ 23). Nadzór nad szkołą wydziałową sprawować miał dyrektor liceum św. Anny (§ 23); nad szkołami początkowemi — dozory miejscowe, w których, obok wójta gminy, odpowiedzialnego za wykonanie ustaw i jednego obywatela chrześcijanina zasiadać mieli: rabin, obywatel izraelita i dyrektor szkoły wydziałowej żydowskiej (§ 8), którym został Adolf Lewicki, żyd z Radomia, były słuchacz uniwersytetu w Królewcu i Krakowie, doświadczony pedagog. Drugą instancyę dla szkół początkowych żydowskich stanowił „nadzór dla szkół początkowych krajowych statutem właściwym przepisany“ t. j. Dozór Gł. (§ 7). Szkoły żeńskie żydowskie podlegały kontroli „eforek“ (§ 10), na równi ze szkołami chrześcijańskiemi.

Nauczycielami szkół początkowych żydowskich mogli być izraelici, posiadający kwalifikacye, wymagane od nauczycieli szkół powszechnych (§ 4). Uczyli oni zarówno w szkołach męskich, jak ściśle z niemi związanych żeńskich, w których ochmistrzynią i nauczycielką robót miały być chrześcijanki do czasu, gdy wśród izraelitek znajdą się odpowiednio przygotowane kandydatki (§ 4). Nauka była obowiązkowa dla wszystkich dzieci powyżej lat 7

---

[1]) Raport Komisarza Rz. 13 listopada 1834. A. S. P. 6.
[2]) Dziennik praw W. M. Krakowa r. 1835.

(§ 15). Ukończenie szkoły było nieodzownym warunkiem uzyskania „konsensu małżeńskiego“ (§ 16).

Zorganizowane w r. 1836 [1]) szkoła wydziałowa krakowska, otwarta 1 marca 1836 r., początkowa — w maju; w Chrzanowie szkoła męska 1 maja 1836 r., żeńska zaledwie 1 marca 1838 r. [2]) i te szkoły nie odpowiedziały oczekiwaniom.

Niechęć żydów do szkół publicznych podtrzymywali rabini, a w wyższym jeszcze stopniu liczni nauczyciele prywatni, t. zw. behelferzy. Statut z r. 1817 zezwalał na prywatną naukę tylko dzieci, składających jedną rodzinę, lub mieszkających w jednym domu [3]). Senat Rz. usiłował rozciągnąć kontrolę nad behelferami, wymagając od nich składania egzaminu z religii przed rabinem, z czytania i pisania po polsku i z początków arytmetyki przed Dozorem Gł. [4]). Utworzona w r. 1830 komisya dla egzaminowania nauczycieli prywatnych żydowskich [5]) musiała pozostać bezczynną, gdyż behelferowie do egzaminu nie stawali, uznając znajomość języka krajowego za najzupełniej dla siebie zbyteczną. Senat, zamiast czuwać nad stosowaniem obowiązujących przepisów, z zadziwiającą cierpliwością wydawał coraz nowe niewykonywane prawa, które ludność Ghetta kazimierskiego witała głośnym lamentem, a następnie ignorowała, dążąc do zupełnego usunięcia szkół dla siebie przeznaczonych z pod kontroli władz krajowych.

Na lepsze tory sprawa weszła dopiero od r. 1837, gdy w myśl projektu Lewickiego, dotychczasową szkołę początkową żydowską połączono z wydziałową, tworząc jedną szkołę „przemysłowo-handlową“, pod bezpośrednim zarządem miejscowego dyrektora, a nadzorem dyrektora liceum św. Anny [6]). Szkoła składała się z trzech klas; pierwsza klasa, odpowiadająca szkole początkowej, miała dwa oddziały (art. 2). Ukończenie trzech klas pozwalało wstąpić do pierwszej klasy szkoły technicznej lub licealnej (art. 16). Program

[1]) Wbrew zapowiedzi § 8 statutu otwarto w Krakowie jedną tylko szkołę początkową żydowską męską i połączoną z nią żeńską, zamiast trzech męskich i dwóch żeńskich

[2]) Raporty dozorów miejscowych w A. S. P. 3 i 5.

[3]) Statut urządz. starozak. § 13.

[4]) Reskrypt Senatu z 23 marca 1823 r. Akt. S. P. 11.

[5]) Uchwała Senatu Rz. z 13 kwietnia 1830 r. A. S. P. 3.

[6]) Ustawa szkoły przemysłowo-handlowej, zatwierdzona przez Senat Rz. 12 sierpnia 1837 r. A. S. P. 3.

nauk był taki, jak w szkole początkowej i wydziałowej, t. j. obejmował język polski, niemiecki, początki łaciny, arytmetykę, geografię, historyę powszechną z dodaniem początków technologii i wiadomości handlowych (art. 3, 5, 6 i 7). Język hebrajski, religia i historya ludu starozakonnego należały do przedmiotów nadobowiązkowych (art. 3). Ze względów etycznych, dla nie rozbudzania nienawiści do chrześcijan, historyę żydów po zburzeniu Jerozolimy, to jest dzieje ich prześladowań w wiekach średnich, Lewicki zastąpił historyą rolnictwa, rękodzieł i kunsztów dawnych Izraelitów [1].

Kurs nauk rozpoczynał się 10 października i trwał do pierwszego sierpnia, z miesięczną przerwą na święta wielkanocne (art. 4).

Ciało nauczycielskie składało ośmiu nauczycieli, z których trzej oprócz dyrektora byli izraelitami. Ochmistrzyni połączonej ze szkołą przemysłowo-handlową szkółki żeńskiej o programie, odpowiadającym niższym szkołom klasztornym, była chrześcijanką [2].

Nauka była obowiązująca dla wszystkich dzieci żydowskich od lat sześciu (art. 23). Przepis o karach pieniężnych za nieposyłanie dzieci do szkoły przemysłowo-handlowej rozciągnięto na żydów dopiero w r. 1844 [3].

Umieszczona w gmachu ratusza na Kazimierzu szkoła otwarta została d. 23 stycznia 1838 r.

Sama nazwa szkoły przemysłowo-handlowej pociągała do niej izraelitów, chociaż Senat Rz. nie poszedł za radą Lewickiego, który, podobnie jak Hübner przy zakładaniu szkoły wydziałowej, pragnął, by ustawa zapewniała wychowańcom nowej szkoły pewne prerogatywy w otrzymywaniu praw obywatelstwa, przy otwieraniu handlów, wstępowaniu do rzemiosła. Ilość uczniów wzrosła, nie przeszła jednak wszelkich oczekiwań, jak mylnie twierdzi Kalinka [5]. Sprawozdania bowiem jej dyrektora wykazują, że wynosiła zaledwie 11% chłopców w wieku szkolnym [6]. Znaczna większość uczniów poprzestawała na klasie pierwszej. Liczniej uczęszczały dziewczęta, których od szkoły nie odrywała nauka talmudu.

---

1) Raporty Lewickiego w A. S. P. 3.

2) Akta szkoły przemysł.-handl. A. S. P. 3.

3) Reskrypt Senat. Rz. 6 grudnia 1844. A. S. P. 13.

4) Raport Lewickiego. A. S. P. 3.

5) Kalinka, Galicya i Kraków pod austryackiem panowaniem, str. 97.

6) Raport Lewickiego z 27 kwietnia 1846 r. A. S. P. 13.

Postępy były wogóle dobre. Uczniowie przyjmowali ubiór i obyczaje chrześcijan i powoli stawali się Polakami wyznania mojżeszowego.

Obok szkół rządowych żydowskich w Krakowie i Chrzanowie, od r. 1834 istniała na Kazimierzu szkółka, założona przez angielskie Towarzystwo Biblijne, którego zadaniem było rozszerzanie nauki chrześcijańskiej między starozakonnymi. Szkoła spotkała się z namiętnym oporem rabinów. Przychodziło nawet do bójek [1]. Ani akta szkolne, ani dyaryusze sejmów Rzpltej Krakowskiej nie zawierają żadnych sprawozdań z działalności tej szkoły.

VIII. Szkoły wydziałowe.

Komisya Reorganizacyjna obok szkół początkowych, a raczej ponad niemi, zaprowadziła w Krakowie i Chrzanowie szkoły wydziałowe.

Utrzymywane z funduszu na ogólne cele naukowe budżetem przekazywanego, odpowiadające austryackim szkołom normalnym [2], zaliczone przez księdza Choliwkiewicza, Dozorcę głównego szkół początkowych, w raporcie, przedłożonym ministeryum oświecenia w Wiedniu w r. 1853 [3]) do szkół ludowych, umieszczone jako takie, w pracy Pająka „Szkolnictwo ludowe w okręgu W. M. Krakowa", szkoły te ani początkowemi, ani ludowemi w ścisłem znaczeniu tego słowa nie były. Były one przeznaczone dla młodzieży rzemieślniczej i z niższego mieszczaństwa, jako dopełnienie wykształcenia, nabytego w szkołach elementarnych [4], głównie zaś służyły za szkołę przygotowawczą do gimnazyum; były pośredniem ogniwem między szkołą początkową i średnią. Koniecznym warunkiem dostania się do szkoły wydziałowej było skończenie szkoły początkowej lub zdanie odpowiedniego egzaminu [5]. Świadectwo z ukończenia 3 klas wydziałowych otwierało dostęp do pierwszej klasy licealnej lub technicznej.

---

[1] Akta Szk. Pocz. 13.

[2] Brodowicz, Übersicht str. 36.

[3] Akta Szk. Pocz. 3.

[4] Brodowicz, Übersicht str. 36.

[5] Plan nauk szkoły wydziałowej w Chrzanowie § 1. Akta Wydziału Spraw Wewnętrznych f. 7.

Plan nauk odpowiadał mniej więcej planom szkół podwydziałowych w Księstwie Warszawskiem, był jednak nieco od tamtych szczuplejszy.

Otwarta d. 1 grudnia 1835 r. szkoła wydziałowa chrzanowska miała tylko dwie klasy. Uczniowie jej, pragnący wstąpić do szkoły średniej, musieli przechodzić kurs klasy trzeciej wydziałowej w Krakowie [1]. Szkoła chrzanowska miała katechetę i dwóch nauczycieli świeckich, z których jeden był zarazem dyrektorem i sprawował bliższy nadzór nad szkołami początkowemi w Chrzanowie [2].

Plan nauk obejmował [3]: 1) religię, 2) arytmetykę (cztery działania, reguła trzech i ułamki zwyczajne i dziesiętne), 3) język polski z gramatyką, 4) język niemiecki, 5) historyę powszechną w krótkim zarysie, do rewolucyi francuskiej włącznie, 6) geografię, 6) kaligrafię i 8) rysunki. W klasie drugiej miały być dawane początki łaciny, „nietylko dla tych, którzy do gimnazyum przejść sobie życzą, ale nawet dla rzemieślników do przeczytania lub ułożenia napisów, a nawet wymawiania nazwań technicznych niezbędnie potrzebne" [4]. Przy wykładzie języków kładziono głównie nacisk na stronę praktyczną. Ogólna ilość godzin w każdej klasie wynosiła 26.

Koszt utrzymania szkoły chrzanowskiej wynosił rocznie złp. 6.450. Przeciętna ilość uczniów — 34, w wieku od 9 do 15 lat [5]. Przeważały wśród nich dzieci rzemieślników i oficyalistów prywatnych. Dyrektor uskarżał się, że rodzice ubodzy niechętnie posyłają dzieci do szkoły wydziałowej. Z pierwszej klasy odbierają je do rzemiosła lub posług domowych.

Szkoła wydziałowa krakowska, założona w roku szkolnym 1833 4, posiadała pełne trzy klasy z kursem rocznym w każdej klasie.

Ulegała ona częstym reformom. W r. 1834 5 została połączona ze szkołą techniczną. Program klasy trzeciej rozszerzono, podnosząc go do poziomu szkół podwydziałowych z czasów Księstwa Warszawskiego, przez dodanie geometryi, nauki o utrzymywaniu książek gospodarczych, „wiadomości z nauk przyrodniczych z zastosowaniem praktycznem", początków fizyki (własności ciał;

[1]) Plan nauk szkoły wydziałowej w Chrzanowie § 14.

[2]) Plan nauk i t. d. § 3.

[3]) Plan nauk szk. wydz. w Chrzanowie. Tytuł II.

[4]) Statut urządzający szkołę techniczną. A. S. P. 6.

[5]) Brodowicz. Zakłady naukowe str. LII.

[6]) Raporty dyrektora. A. S. P. 4.

machiny proste; program zastrzegał, że wykład ma być „o ile może, z doświadczeniami") i encyklopedyi technicznej. „Wyliczone będą różne zatrudnienia ludzkie na drodze przemysłu i pracy, t. j. rzemiosła, rękodzieła, fabryki, które trudnią się przekształcaniem lub przerabianiem produktów natury; tu także doda się z geografii, gdzie jakie znajdują się rzemiosła, rękodzielnie, fabryki sławniejsze, oraz z historyi wiadomości o sławniejszych wynalazkach" [1]).

Jako część integralna szkoły technicznej, szkoła wydziałowa miała wspólnych z tamtą nauczycieli i podlegała zwierzchniemu nadzorowi dyrektora liceum św. Anny.

W r. 1842, na wniosek Brodowicza, szkoła wydziałowa została oddzielona od Instytutu Technicznego i przeszła pod pieczę Wizytatora Szkół Początkowych [2]). Z programu zniknęła geometrya, nauki przyrodnicze i technologia, oraz wykładany przez czas krótki język francuski.

Tygodniowy rozkład nauk przedstawia się odtąd jak następuje:

	Klasa I.	II.	III.
Katechizm i historya Śta	3 godz.	3 godz.	3 godz.
Język polski	7 „	4 „	4 „
Język niemiecki	6 „	5 „	5 „
Łacina	— „	5 „	5 „
Arytmetyka	4 „	4 „	4 „
Geografia i historya powszechna . .	2 „	2 „	2 „
Kaligrafia	4 „	4 „	4 „
Rysunki	2 „	1 „	1 „
	28 „	28 „	28 „

Szkoła posiadała sześciu nauczycieli i adjunkta. Posady obsadzano drogą konkursu.

Koszt utrzymania szkoły wydziałowej krakowskiej wynosił 13.580 złp. rocznie [3].

Ilość uczniów w pierwszym roku po reorganizacyi wyniosła 201; w roku 1845/6 wzrosła do 337 [4]). Przeważają uczniowie klasy pierwszej, najmniej liczną jest klasa trzecia.

[1]) Statut urządz. szkołę techniczną.

[2]) Arch. Uniw. Jagiell. 363.

[3]) Brodowicz, Übersicht str. 37.

[4]) Brodowicz, l. c. str. 37.

Nauka w szkołach wydziałowych nie była bezpłatną, jak w szkołach początkowych. Opłata wynosiła rocznie 4 złp. [1]).

IX. Szkoły rzemieślniczo-niedzielne.

Istniejące, choćby najliczniejsze, szkoły początkowe nie były w stanie zaspokoić jednej ważnej potrzeby: dostarczenia najgłówniejszych podstaw oświaty tej części młodzieży miejskiej, której zajęcia terminatorów rzemieślniczych nie dozwalały brać udziału w nauce szkolnej w dni powszednie. Potrzebę tę odczuwano i rozumiano od pierwszych chwil istnienia Rzpltej. Jeszcze w r. 1818 nauczyciel ludowy Jan Libera wystąpił z projektem założenia „szkoły czytania i pisania“ dla uczniów i czeladzi rzemieślniczej. Nauka miała się odbywać w niedziele i święta i obejmować: czytanie i pisanie, pierwsze cztery działania arytmetyczne, religię, początki nauki obyczajowej, „wyobrażenia geografii“ i obeznanie z kartą geograficzną, historyę świętą, historyę Polski, jako „wyjątki z dziejów ojczystych, chronologicznie ułożone w powieściach, tudzież wyjątki ze śpiewów Niemcewicza“, „wiadomości o rzemiosłach i wynalazkach, stosownie do egzystujących w Krakowie rzemiosł“ i „opowiadanie chemicznych własności ciał w rzemiosłach tutejszych powszechnie używanych“. Wreszcie uczniowie mieli być zachęcani do okazywania „znakomitszych dzieł swej rzemieślniczej roboty“. Celujący otrzymywać mieli nagrody w książkach.

Dozór Gł. projekt odrzucił, wychodząc z zasady, iż terminatorzy, wstępując do rzemiosła, powinni już umieć czytać, pisać i rachować, że czeladnicy, jako ludzie młodzi, nie siedzą na miejscu, lecz przenoszą się z miasta do miasta, coby im naukę przerywało, że wreszcie nauka, udzielana tylko w niedzielę i święta mało przyniesie pożytku.

Sprawa była kilkakrotnie poruszana. Zarówno konfraternia kupiecka, jak cechy rzemieślnicze, wnosiły ją do Senatu lub na sejmy. W 1829 r. niektóre cechy zobowiązały się składać corocznie pewną sumę na utrzymanie szkoły rzemieślniczo-niedzielnej, którą projektowano urządzić przy jednej z istniejących szkół miejskich [2]).

[1] Zmiany statutu dla szkoły technicznej. A. S. P. 6.

[2]) A. S. P.

Zaprowadzone w czerwcu 1820 r. przez W. Radę Uniw. Jag. niedzielne lekcye mechaniki i budownictwa dla uczniów stolarskich [1]), bezpłatna szkoła rysunku w zastosowaniu do rzemiosł. zorganizowana w tym samym czasie przez malarza Brodowskiego [2]), równie jak popularne wykłady z dziedziny mechaniki. fizyki i technologii. prowadzone zrazu w uniwersytecie. a potem w szkole technicznej, dostępne dla wszystkich żądnych wiedzy [3]), były już wyższym stopniem oświaty ludowej. z którego korzystać nie mogli ci, którzy wprost czytać i pisać nie umieli.

Statut z 1834 r. zapowiadał utworzenie czterech szkół rzemieślniczo-niedzielnych przy szkołach parafialnych Wszystkich Świętych. św. Floryana. Bożego Ciała i ewangielickiej (§ 6). Szkoły te, w myśl projektu komisarza Hübnera. dzielić się miały na dwa oddziały; w pierwszym miały być wykładane przedmioty szkoły parafialnej. w drugim — szkoły technicznej niższej. to jest trzeciej klasy wydziałowej. więc religia. język polski. gramatyka. „początki stylu potocznego". język niemiecki, arytmetyka praktyczna, początki geometryi. wiadomości z historyi naturalnej (o zwierzętach, roślinach i minerałach pożytecznych), początki fizyki, encyklopedya techniczna. ogólne wiadomości z geografii i rysunki. Ze szkołą rzemieślniczą miały być połączone wzorowe warsztaty: kowalski. stolarski, ciesielski. tokarski. dla praktycznej nauki przyszłych podmajstrów *(chefs d'atelier)* [4]). Naukę w szkole właściwej, oprócz rysunków. prowadzić mieli nauczyciele szkół początkowych, za co statut przyrzekał im osobne wynagrodzenie po 200 złp. rocznie (§ 6 statutu z r. 1834).

Przepisy o szkołach rzemieślniczo-niedzielnych (z pominięciem wzorowych warsztatów) powtarzał statut z r. 1840 (§ 6), dodając przy szkole P. Maryi osobny kurs do powtarzań z czeladzią rzemieślniczą w dni świąteczne nauk szkół początkowych.

Z braku funduszów wprowadzenie w życie powyższych rozporządzeń zwlekło się aż do r. 1842 3, gdy dzięki energii Brodowicza otwarte zostały szkoły niedzielne przy wszystkich istniejących szkołach początkowych w Krakowie i jego przedmieściach.

---

[1]) Arch. Uniw. Jagiell. 362.

[2]) Arch. Uniw. Jagiell. 362.

[3]) Brodowicz, Übersicht str. 41.

[4]) Projekt Hübnera. zatwierdzony przez Senat Rzpltej d. 24 września 1834 roku. A. S. P. 6.

Nauka odbywała się w niedziele i święta przez cały rok szkolny w dwóch przedpołudniowych godzinach, obejmowała zaś tylko program szkół początkowych wraz z rysunkami technicznymi. Wobec znacznej ilości uczniów, których wiek wahał się między 12 a 27 rokiem życia [1], zaprowadzono w nauczaniu metodę Lancastra. Nauczyciele otrzymywali wynagrodzenie w wysokości 50 do 150 złp. rocznie, stosownie do ilości uczniow. Nauczyciele rysunków byli oddzielnie płatni.

Zapobiegając możliwemu w przyszłości ostygnięciu pierwotnego zapału do nauki zarówno terminatorów, jak majstrów, Senat Rz., wydając na dniu 26 maja 1843 r. nową ustawę cechową [2], włożył na wszystkich majstrów cechowych obowiązek posyłania uczniów rzemieślniczych do szkoły świątecznej, pod groźbą kary — pieniężnej na majstrów, dyscyplinarnej na uczniów, do szkoły posyłanych, a nieuczęszczających (§ 26). Czuwanie nad wykonaniem tych przepisów ustawa polecała policyi. Odtąd nikt nie mógł być wyzwolonym na czeladnika, kto oprócz znajomości rzemiosła nie dowiódł, iż umie czytać i pisać, zna zasady religii i kto nie złożył świadectwa z odbytego kursu nauk w szkole świątecznej (§ 35). Po upływie wreszcie lat sześciu od wydania ustawy, warunkiem przyjęcia do terminu miało być udowodnienie świadectwami szkolnemi, iż kandydat przynajmniej przez lat dwa do szkoły początkowej lub technicznej z pożytkiem uczęszczał (§ 12).

Wejścia w życie tego ostatniego artykułu nie było danem doczekać Rzpltej krakowskiej.

Brodowicz stwierdza [3]) skuteczność ustawy, która sprawiła, iż liczba uczniów szkół rzemieślniczo-niedzielnych nie ulegała zmniejszeniu. Raporty nauczycieli wykazują jednak, iż było przeciwnie i że liczba uczniów, która w r. 1842/3 wynosiła 600, w 1845/6 spadała do 456, czyli zmniejszyła się o 144 t. j. o 24%. Ubytek roczny wynosi zatem 8%. Winą było, jak zwykle, niedość ściśle wykonywanie obowiązujących przepisów.

Ustawa cechowa z 1843 r. obowiązek uczęszczania na naukę świąteczną rozciągała do wszystkich terminatorów bez różnicy wyznania, nauka zaś udzielana w święta chrześcijańskie była fakty-

---

1) Sprawozdania nauczycieli. A. S. P.

2) Dziennik praw 1843 r.

3) Übersicht str. 11.

cznie niedostępną dla rzemieślników żydów, dla których dni te były powszednimi. Żydzi wystąpili przeto z żądaniem założenia przy szkole przemysłowo-handlowej dla terminatorów i subjektów handlowych wyznania mojżeszowego szkółki „poranno-wieczornej", na której utrzymanie kongregacya kupiecka ofiarowywała 1200 złp. rocznie w nadziei, że Komitet starozakonny sumę brakującą dołoży. Według projektu szkółka rozpadać się miała na oddział przemysłowy dla terminatorów, obejmujący naukę języka polskiego, niemieckiego, rachunków i geografii, i handlowy dla subjektów o programie rozszerzonym przez dodanie buchalteryi, towaroznawstwa i ćwiczeń w stylu listowo-handlowym.

Lekcye odbywać się miały na oddziale przemysłowym w półroczu zimowem w niedziele i środy od 5 do 8 wieczorem, w letniem trzy razy tygodniowo (niedziela, środa, piątek) od 5 do 7-ej rano. Nauka w oddziale handlowym zajmować miała w zimie 8 godzin tygodniowo, w niedzielę, wtorek, czwartek i sobotę od 5 do 7 wieczorem, w lecie sześć godzin, w poniedziałek, wtorek i czwartek od 5 do 7 rano. Wykładać mieli nauczyciele szkoły przemysłowo-handlowej z pomocą starszych uczniów klasy trzeciej. Kurs obowiązujący miał trwać lat trzy [1]).

Szkoła podobna była tem niezbędniejszą, że przeszło 50% subjektów handlowych żydów nie umiało ani czytać ani pisać.

Projekt przejrzany i uzupełniony przez Brodowicza po naradzie z wizytatorem Kojsiewiczem i dyrektorem szkoły przemysłowo-handlowej Lewickim, stosownie do uwag poczynionych w Wydziale Spraw Wewnętrznych, został przesłany temuż Wydziałowi do zatwierdzenia w lutym 1845 roku. Dla jakich powodów nie wszedł w życie? Milczą o tem zarówno akta szkół początkowych, jak i Brodowicz w swoich „Dokumentach" odnoszących się do historyi zakładów naukowych Wolnego Miasta Krakowa.

X. Ochrona.

Nie godzi się wreszcie pomijać milczeniem usiłowań, podejmowanych w celu założenia w Krakowie, związanej blisko ze szkołami ludowemi, ochrony dla małych dzieci ubogich rodziców.

---

[1]) Projekt w Aktach Szk. Pocz. 13.

Domy ochrony były w Europie nowością [1]). Pojawiły się najwcześniej w Anglii, w Londynie w r. 1824. W sześć lat potem powstają w Paryżu, Wiedniu, Peszcie, Hamburgu, Prusiech, w 1839 roku w Warszawie. Krakowskie zgromadzenie reprezentantów w r. 1837 8, podwyższając uposażenie szkół początkowych, poleciło założenie domu ochrony, a raczej szkółki przygotowawczej do szkół początkowych. Odtąd nad urzeczywistnieniem tego projektu pracują z jednej strony władze szkolne, z drugiej — Towarzystwo Dobroczynności.

Ochrona umieszczona w gmachu Collegium minus, przyjmować miała dzieci od lat trzech do siedmiu. Z trzyletniego pobytu dzieci winny były wynieść z niej zamiłowanie „najschludniejszej czystości", wzorowego porządku we wszystkiem, tak, iżby raz na zawsze zbrzydziwszy sobie próżniactwo, polubiły namiętnie tylko pracę i cnotę". Nauczyciel, „przełożony ochrony", miał wpoić w dzieci zasady wiary i moralności, rozwijać w nich uwagę i pamięć, kształcić ich siły fizyczne przez stosowne gry, zabawy, opowiadania; zapoznawać je z otaczającym światem martwym i ożywionym, z zajęciami gospodarskiemi i ogrodniczemi, wreszcie nauczyć czytać, pisać i rachować. „Wiadomości udzielać ma tylko bawiąc... z żywej, ile można, natury.

Towarzystwo Dobroczynności zamierzało otwierać ochrony przy wszystkich szkołach miejskich w Krakowie [2]). Brodowicz pragnął rozsiać je po całym okręgu [3]). Urzeczywistnieniu projektów przeszkodził na razie brak odpowiednio wykwalifikowanych nauczycieli. Zapewniając przewodnikowi ochrony 1200 złp. pensyi, mieszkanie i opał, obok 700 złp. wynagrodzenia dla żony jego, jako ochmistrzyni, która miała uczyć dziewczęta robót ręcznych i „zastąpić matkę tylu dzieciom", urządzenie domu ochrony, zatwierdzone przez Senat Rz. 30 sierpnia 1844 r., stawiało dość wysokie wymagania co do kwalifikacyj moralnych i umysłowych nauczyciela. Winien on był koniecznie ukończyć szkoły licealne i dwuletni kurs filozofii i pedagogiki, „znać świat i ludzi", „zgłębić naturę fizyczną i moralną dzieci", „kształcąc drugich, codzień postępować w kształceniu siebie" przez prowadzenie dokładnego

---

[1]) Urządzenie domów ochrony. Kraków 1844.

[2]) Rocznik Towarzystwa Dobroczynności t. XXIII.

[3]) Brodowicz, Wykaz zakładów naukowych str. XXVIII.

dziennika spostrzeżeń i uwag nad zachowaniem się dzieci i osiąganemi korzyściami. Ustawa wymagała od niego znajomości muzyki i śpiewu, oraz „jakiej ręcznej roboty“, którejby w ochronie nauczał. Wyliczała całą długą listę zalet serca i charakteru, któremi miał się odznaczać kierownik ochrony. Ochmistrzyni była tylko jego pomocnicą. Rzecz dziwna, iż wobec istnienia subwencyonowanej przez rząd szkoły św. Jana, która kształciła kandydatki na nauczycielki, wobec dopuszczenia kobiet do wykładu na pensyach żeńskich, władze szkolne nie wpadły na myśl, aby powierzyć zadanie wychowywania raczej, niż nauczania, drobnych dzieci w ochronie kobiecie, którą zdolności wrodzone czyniłyby na tem stanowisku odpowiedniejszą od mężczyzny.

Powtarzane kilkakrotnie ogłoszenia w pismach krakowskich o wakującej posadzie przełożonego ochrony pozostały bez rezultatu. Nie zgłosił się żaden kandydat, odpowiadający wymaganym warunkom. Potem przyszły zaburzenia polityczne, zajęcie Krakowa przez Austryę. Jako ślad gorliwości władz szkolnych i Towarzystwa Dobroczynności pozostała tylko zatwierdzona przez Senat ustawa dla domów ochrony.

XI. Liczebny rozwój szkół i uczniów.

To, czego Rzplta krakowska dokonała na polu oświaty ludowej, przedstawi najlepiej wykaz statystyczny szkół i uczniów między rokiem 1815 a 1846.

Zestawienie ilości szkół nie przedstawia wielkich trudności. Sprawozdania rządowe, składane na sejmach i ogłaszane drukiem w Dzienniku Praw i raporty wizytatorów, podają ich ogólną liczbę. Różni się ona niekiedy od cyfr przez nas podanych, gdyż raporty urzędowe szkołę zwierzyniecką i łobzowską zaliczają czasem do miejskich, czasem do wiejskich. Na podstawie statutów i ze względu na zakres nauk oraz wynagrodzenie nauczyciela, zwierzyniecka była szkołą miejską, łobzowska wiejską. Do tych je w naszym wykazie zaliczamy. Sprawozdania urzędowe dosyć długo pomijają milczeniem szkołę ewangielicką przy kościele św. Marcina, istniejącą od r. 1822 3 na koszt gminy ewangielickiej, oraz założoną w r. 1831 szkołę Towarzystwa Dobroczynności.

Większą trudność przedstawia obliczenie ilości uczniów w mieście Krakowie. Sprawozdania niekiedy wymieniają tylko ogólną

cyfrę uczących się we wszystkich szkołach zostających pod pieczą Dozoru Głównego, któremu na mocy statutów podlegały wszelkie bez wyjątku szkoły klasztorne i pensye płci żeńskiej. Wykazując zwykle osobno uczniów i uczennice szkół okręgowych i uczniów szkół miejskich, niezawsze oddzielają uczennice szkół żeńskich prywatnych od publicznych i wyższych od niższych. Wciągnięcie do ogólnego rachunku cyfry wszystkich wychowańców szkół. zwanych początkowemi, dałoby zbyt pochlebny obraz rozwoju oświaty ludowej; nie uwzględnienie zupełne dziewcząt z warstw najniższych ludności miejskiej, uczennic, które później stawały się pierwszemi wychowawczyniami następnych pokoleń i we własnej rodzinie krzewiły, choć częściowo, wiadomości ze szkółki elementarnej wyniesione, dawałoby zbyt małe cyfry, nie odpowiadające rzeczywistości.

Trzy szkoły klasztorne św. Jana, św. Andrzeja i PP. Augustyanek (klasztor Norbertanek nie przyjmował dziewcząt z warstw najniższych) tylko częściowo za szkoły ludowe uważać można. — Ponieważ nie dochowały się z całego okresu istnienia Rzpltej katalogi imienne uczennic trzech szkół powyższych, które, podając zatrudnienie rodziców, pozwoliłyby obliczyć z całą dokładnością ilość uczennic z ludu pochodzących, chcąc otrzymać cyfry przybliżone, należy uciec się do kombinacyi.

Przeciętna ilość dziewcząt w szkołach wiejskich stanowi 70% ilości chłopców. Zastosowanie tej normy do obliczenia uczennic z ludu miejskiego w trzech szkołach klasztornych (70% uczniów ze szkół miejskich po odtrąceniu tej ilości dziewcząt, które przypadkowo znalazły się w szkołach miejskich) daje cyfry zbyt wielkie, przekraczające niejednokrotnie bardzo znacznie ogólną ilość uczennic w trzech szkołach klasztornych. Opierając się na wspomnianych poprzednio katalogach uczennic trzech szkół klasztornych, przyjąć można, że cyfra uczennic z ludu pochodzących, równa się cyfrze uczennic klasy elementarnej i pierwszej. Stanowią one w szkole św. Jana 65%, św. Andrzeja 74%, PP. Augustyanek 78% ogólnej ilości uczennic. Ponieważ raporty z egzaminów rocznych podają ilość w każdej szkole, nie podając zawsze ilości uczennic w klasach oddzielnych, przy zastosowaniu powyższej skali, otrzymać można przypuszczalną cyfrę uczennic z ludu miejskiego, która pozwala uzupełnić liczbę uczniów szkół ludowych.

W chwili tworzenia Rzpltej Krakowskiej, na jej obszarze znajdowało się 7 szkółek w okręgu i 8 w samym Krakowie z przed-

mieściami [1], oraz 2 szkółki ludowe żeńskie, przy klasztorach św. Jana i św. Andrzeja.

Ilość uczniów w szkołach okręgowych wynosiła 130, uczennic 79, razem 209; w szkołach miejskich chłopców 338, dziewcząt 16, razem 354; w najniższych klasach dwóch klasztorów św. Jana i św. Andrzeja przypuszczalnie 173. Ogółem 736.

Ponieważ ilość ludności w mieście i okręgu wynosiła 95.822 [2], przeto jedna szkoła ludowa przypada na 5.637 mieszkańców.

Na 1000 mieszkańców Rzpltej Krakowskiej do szkół ludowych uczęszcza 7·68.

Epoka przejściowa od 1815 do 1817 r. liczby szkół nie pomnożyła. Statut z roku 1817 wymienia wprawdzie, jako istniejące oprócz poprzednich, szkoły św. Anny i św. Barbary, obie jednak z braku lokalów nie funkcyonowały. Danych, co do ilości uczniów z tego czasu, nie mamy.

Dozór Główny wziął się do pracy energicznie tak, że już w trzecim roku jego działalności, t. j. w roku szkolnym 1819/20 liczba szkół w mieście doszła do 9 męskich i 3 żeńskich, w okręgu do 55. W stosunku zatem do r. 1815/16 podniosła się o 50 t. j. przeszło o 294%.

Jeszcze większy jest przyrost uczniów, wynosi bowiem 421·6% w ciągu lat czterech, t. j. 105·4% rocznie. Cyfra uczniów doszła do 3839. Jest to największa ich ilość w całym pierwszym okresie rządów Dozoru Głównego.

Z liczby tej na szkoły miejskie przypada 492 chłopców i 79 dziewcząt; na szkoły wiejskie — chłopców 1966, dziewcząt 1119; na szkoły klasztorne, gdzie przyrost jest najmniejszy 183.

Przyrost uczących się w szkołach miejskich, zarówno męskich jak żeńskich, wynosi 224 t. j. 42·5%; w szkołach wiejskich jest znacznie większy, wynosi bowiem 2876 t. j. 1376%.

Ogólna ilość dziewcząt uczących się we wszystkich szkołach podniosła się z 268 na 1381, t. j. wzrosła o 415%; ilość chłopców podniosła się jeszcze więcej: z 468 na 2458, przyrost wynosi 425%.

Jedna szkoła przypada na 1539 mieszkańców. Na 1000 ludności uczy się w szkołach ludowych 36·68%.

---

[1] Tabella jeneralna szkółek w powiecie Krakowskim, Krzeszowickim i Hebdowskim, sporządzona przez Dozór Departamentowy 13 lutego 1816 roku. Akta Magistratu f. 43.

[2] Sprawozdanie na Sejmie 1817 r. Dziennik Praw 1817 r.

Jest to kulminacyjny punkt rozwoju szkolnictwa ludowego w Rzpltej Krakowskiej. Bezwzględna ilość uczniów zaledwie dwa razy przed r. 1842/3 przekroczy sumę uczniów z r. 1819/20 [1]. Stosunek zaś procentowy do ogółu ludności nigdy nie będzie równie pomyślny.

W następnych latach liczba uczniów zmniejsza się zwolna, ale stale. Jest ona w prostym stosunku do słabnącej gorliwości wójtów w ściąganiu kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego.

Liczba szkół w mieście do zniesienia Dozoru Gł. pozostaje bez zmiany. Wzrasta ilość szkół w okręgu do 60. Na Zgromadzeniu Reprezentantów w r. 1824 [2] rząd mógł się pochwalić, że „szkoły początkowe w okręgu, z których jedna przynajmniej na 220 dymów stosownie do statutu istnieć powinna, w takiej rzeczywiście znajdują się ilości, że już na 210 dymów jedną szkołę liczyć można".

W chwili zniesienia Dozoru Gł., t. j. w końcu roku szkolnego 1825/6, istnieje w Krakowie szkółek 9 i 3 klasztorne; w okręgu 60, razem 72. Jedna szkoła przypada zatem na 1733 mieszkańców.

Ogólna ilość uczących się w szkołach początkowych wynosi 3443, t. j. 27·59 na 1000 ludności. Z tego na szkoły miejskie przypada uczniów płci obojej 513, na szkoły klasztorne uczennic 223; na szkoły wiejskie chłopców 1590, dziewcząt 1117.

Od roku 1819/20 ilość uczniów zmniejszyła się o 396 t. j. 10·3% w ciągu lat 6; ubytek roczny wynosi więc 1·7%.

Biorąc w rachubę cały okres działalności Dozoru Gł. od utworzenia Rzpltej Krakowskiej, t. j. od r. 1815/16, widzimy, iż liczba szkółek miejskich wzrosła o dwie (jeśli nie uwzględnimy istniejącej w r. 1815/16, a potem znikającej z wykazów szkółki Zamkowej, która byt swój czasowy zawdzięczała jedynie inicyatywie i dobrym chęciom uczącego w niej bezpłatnie X. Skawinkiewicza) t. j. o 25%; szkół klasztornych o 1, t. j. 50%; szkółek okręgowych o 53, t. j. o 757%. Dozór Gł. największy kładł zatem nacisk i słusznie na pomnożenie liczby szkółek wiejskich, których średnio otwierał rocznie (od r. 1817 do 1824, gdy ilość szkółek jest największa) 7·7.

Ogólna ilość uczących się wzrosła o 2707, t. j. o 367·8%.

---

[1] W r. 1834/5 — 4501; w 1836/7 — 4151; po r. 1842/3 ilość uczniów jest stale wyższą ponad 4000.

[2] Dziennik Praw 1824 r. Zdanie sprawy ze stanu kraju.

Przyrost roczny wynosi zatem 36·7%, gdy roczny przyrost ludności w tym czasie wynosi 3·18%.

Największy wzrost ilości uczniów wykazują szkoły w okręgu, bo 2576, t. j. 1634%; najmniejszy — szkoły miejskie 81, t. j. niecałe 23%. W szkołach klasztornych przyrost wynosi 50, czyli 28%.

Ogólna ilość uczących się chłopców wzrosła w tym czasie o 1651 czyli o 393%. Stosunkowo więcej podniosła się ilość dziewcząt, gdyż o 1193, t. j. 462%.

Z czasów działalności Kuratoryi Jeneralnej nie posiadamy dokładnych cyfr co do ilości uczniów. Sprawozdanie na Sejmie 1833 r. [1]) podaje tylko ogólną liczbę wszystkich uczących się w ciągu lat 5 od 1827/8 do 1831/2 — 15.587. Średnia zatem ilość roczna wynosi 3117, do czego dodać należy średnią przypuszczalną ilość uczennic elementarnej i pierwszej klasy szkół klasztornych, t. j. 233 — razem 3350; gdy w pięcioleciu poprzedzającem 1821/2—1825/6 średnia roczna wynosiła 3506. Zmniejszenie to tłumaczy i usprawiedliwia grasująca w r. 1830 w Rzpltej cholera, która spowodowała czasowe zawieszenie 16 szkół okręgowych. Na stałe Kuratorya zwinęła 3 szkoły wiejskie. Za rządów jej ilość szkół okręgowych zmniejsza się z 60 na 57, t. j. o 5%. Natomiast w mieście przybywa szkoła żydowska w ratuszu Kazimierskim i szkoła Towarzystwa Dobroczynności. Ogólna ilość szkół zmniejszyła się zatem o 1, t. j. o 1·39%.

Przywrócony Dozór Gł. znowu ilość szkół powiększa. Dochodzi ona w 1832/3 najwyższej w całym okresie 1815—1846 cyfry szkół 75 (w Krakowie 11 i 3 klasztorne; w okręgu 61). Jedna szkoła ludowa przypada na 1663 mieszkańców. Stosunek zatem szkół do ilości ludności jest lepszy, niż obecnie w Galicyi, gdzie w r. 1900/1 jedna szkoła przypadała na 1827 mieszkańców [2]).

Ilość uczniów w ciągu dwulecia 1832/3—1834/5 podnosi się bardzo szybko, przyrost wynosi bowiem 1009, t. j. przeszło 30%, czyli rocznie 15%; przyczem przyrost w szkołach miejskich męskich i żeńskich wynosi 152, t. j. 20%, czyli 10% rocznie; w szko-

[1]) Dziennik Praw 1833 r.

[2]) Licząc tylko szkoły czynne. Nawet jednak po uwzględnieniu nieczynnych, stosunek w Galicyi w 1900/1 był mniej korzystny, bo 1 szkoła przypadała na 1692 mieszkańców. — Sprawozdanie Rady szkolnej krajowej za rok 1900/1, str. III.

łach okręgowych zaś 2535. t. j. prawie 34%, czyli niecałe 17% rocznie.

Ogólna ilość uczniów płci męskiej wzrosła z 1935 na 2405, czyli o 470. Przyrost roczny wynosi zatem 12%.

Ogólna ilość uczących się dziewcząt z 1357 wzrasta do 1896 czyli o 539. Przyrost roczny stanowi blisko 20%. Stosunkowo zatem wzrost ilości uczennic jest większy, niż przyrost uczniów.

Ogólna ilość uczących się w szkołach początkowych w roku 1834/5 — 4301, przewyższa o 402 najwyższą dotąd osiągniętą cyfrę z r. 1819/20.

Stosunek procentowy do ogółu ludności jest jednak gorszy, niż w roku powyższym, wynosi bowiem 33·57 na 1000.

Zniesienie kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego przez statut z 1834 r. odbija się fatalnie na ilości uczniów, która w r. 1837/8 spada do najniższej w całym okresie istnienia Rzpltej od zaprowadzenia normalnych władz szkolnych cyfry 2649.

Ubytek od r. 1834/5, t. j. w ciągu lat trzech, wynosi 1652 czyli 38·4%, t. j. rocznie 12·8%.

Ilość uczniów w szkołach miejskich zmniejszyła się o 287, czyli o 31·57%, co czyni 10·52% rocznie.

Jeszcze większy jest spadek ilości uczniów w szkołach okręgowych, wynosi bowiem 1365, t. j. 40·4%, czyli 13·4% rocznie.

Na 1000 mieszkańców przypada zaledwie 18·85 uczniów szkół początkowych.

Liczba szkół w tym samym czasie zmniejsza się o 10 — z 71 na 61, t. j. o 14%, co w stosunku rocznym stanowi ubytek $3^1/_3$ szkoły.

Winę zmniejszenia frekwencyi ponoszą w znacznej mierze władze szkolne, zbyt małe ich skoncentrowanie i opieszałość dozorów miejscowych. Wobec takiego gwałtownego spadku ilości uczących się usprawiedliwionem było zniesienie Dozoru Gł. i oddanie szkół ludowych pod bezpośredni i bardziej sprężysty zarząd Komisarza Rządowego przy Instytutach Naukowych.

W ciągu następnego dwulecia (1838—1840) ilość uczniów w szkołach początkowych krakowskich po wliczeniu uczniów i uczennic pierwszej klasy szkoły przemysłowo-handlowej, która zastąpiła szkołę początkową żydowską, wzrosła o 38% (z 622 na 860). Przyrost roczny wynosi 19%. Dla szkół wiejskich nie mamy cyfr dokładnych. Raport wizytatora X. Stachowicza nie jest kompletny,

nie obejmuje bowiem 8 szkół, które istniały i funkcyonowały. Wykazy z podanych przez niego 38 szkół w zestawieniu z wykazami z tychże szkół z r. 1837 8 wykazują przyrost roczny 8%. Przyrost ogólny musiał być mniejszy, gdyż w tym czasie zwinięte zostały dwie szkoły.

Istotnie skutecznem okazało się dopiero przywrócenie kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego przez statut z r. 1840.

Stosowaniu nowych przepisów i energii Brodowicza zawdzięczają szkoły ludowe krakowskie stanowczy zwrot ku lepszemu. Pomimo zawieszenia jednej szkoły w Krakowie, a 2 w okręgu, liczba uczącej się młodzieży wzrasta ogromnie, zwłaszcza w okręgu, gdzie przyrost w ciągu lat 5 wynosi blizko 75%, t. j. 15% rocznie. W mieście jest mniejszy, niż w dwuleciu poprzednim, bo wynosi niecałe 7% rocznie (34% w okresie pięcioletnim). Ogólny przyrost w ciągu 5 lat — 66%, t. j. 13·2% rocznie.

Liczba dziewcząt uczących się wzrasta stosunkowo więcej, niż chłopców. Gdy tych ostatnich w okresie pięcioletnim przybyło 1099, t. j. 58%, czyli 11·6% rocznie, ilość uczennic powiększyła się o 967, co stanowi 77%, czyli 15·4% rocznie.

Ogólna liczba pobierających naukę elementarną w szkołach krakowskich wynosi 5218, przewyższa zatem prawie dwukrotnie cyfrę z r. 1837 8. Stosunek do ogółu mieszkańców jest jednak nieco niższy, niż był w 1819/20, wynosi bowiem 35 na 1000.

Z porównania stanu szkolnictwa ludowego w Rzpltej krakowskiej w r. 1845 6 ze stanem z r. 1815 16 okazuje się, iż przybyło szkół miejskich 2 (wliczając elementarną klasę szkoły przemysłowo-handlowej), klasztornych 1, okręgowych 37, razem 40. Przyrost stanowi przeszło 235%.

Ilość uczniów obojej płci w mieście wzrosła do 1221; przyrost wynosi więc blizko 95%; w okręgu z 209 podniosła się do 3997, t. j. przeszło o 1812%.

Ilość chłopców wzrosła z 468 na 2987, t. j. o 2521, co stanowi 539%. Przyrost ilości dziewcząt jest stosunkowo jeszcze większy, gdyż wynosi 2101, t. j. 784%.

Liczba uczennic zwiększyła się 21 razy, gdy liczba uczniów wzrosła ośmiokrotnie.

Ogólna ilość uczących się z 736 podniosła się do 5218, t. j. bez mała o 612%, co rocznie wynosi 20·4%, gdy przyrost ludności w tym okresie wynosi 55·49%, t. j. 1·85% rocznie.

Określić, jaki procent dziatwy w wieku szkolnym pobierał naukę, wobec braku dokładnych danych statystycznych, niepodobna. Z obliczeń Czapskiego na r. 1827/8, znajdujących się w aktach szkolnych w archiwum miejskiem, wynika, iż w roku wymienionym uczyło się 31·6% z ogólnej liczby kwalifikujących się do szkoły.

Niepodobna również określić stosunku uczniów żydów do chrześcijan. Sprawozdania władz szkolnych, przedkładane Senatowi Rz. najczęściej podają ogólną cyfrę uczniów bez różnicy wyznania. Niekiedy tylko raporty wizytatorów wymieniają osobno chrześcijan, osobno żydów. Z zestawienia tych szczegółowych wykazów wynika, iż z ogólnej liczby uczniów i uczennic szkół początkowych żydzi stanowili:

w r. 1826/7 — 2·83%
„ 1833/4 — 3·92%
„ 1836/7 — 6·6%
„ 1843/4 — 9·16%

Procent uczniów mojżeszowego wyznania wzrastał zatem stale od otwarcia oddzielnych dla nich szkół początkowych.

Pozostaje do rozstrzygnięcia pytanie, jak stan ilościowy szkół ludowych i uczniów ich w Rzpltej krakowskiej przedstawia się w zestawieniu ze stanem tym na innych ziemiach polskich.

Dane z Królestwa Kongresowego, zaczerpnięte z raportów Rady Stanu, przedkładanych sejmom, sięgają tylko po r. 1828.

W 1819 roku w Królestwie przypada 1 szkoła na 2601 ludności.
„ w Rzpltej krak. „ 1 „ „ 1539 „
„ w Królestwie na 1000 mieszkańców uczy się w szkołach ludowych — 11·88 [1]); w Rzpltej krak. — 36·68.
W 1823 roku w Królestwie przypada 1 szkoła na 5210 mieszk.
„ w Krakowie „ 1 „ „ 1587 „
„ w Królestwie [2]) uczy się na 1000 mieszkańców 5.
„ w Rzpltej krak. „ „ „ 1000 „ 31.
W 1828 roku w Królestwie 1 szkoła ludowa na 5142 mieszkańców.
„ w Rzpltej krak. 1 szkoła ludowa na 1889 mieszk.
„ w Królestwie [3]) uczy się na 1000 mieszkańców 7.
„ w Rzpltej krak. „ „ „ 1000 „ 27·59.

---

[1]) Raport Rady Stanu na Sejmie 1820 r.
[2]) Raport Rady Stanu na Sejmie 1825 r.
[3]) Raport Rady Stanu na Sejmie 1830 r.

Stosunek zatem w Rzpltej krakowskiej jest stanowczo znacznie lepszy, niż w Królestwie Polskiem, nawet za najświetniejszego tam rozkwitu szkolnictwa ludowego, w przedostatnim roku ministerstwa Stanisława Potockiego.

Podobny stosunek zachodzi i co do Galicyi. Baranowski w Poglądzie na rozwój szkolnictwa ludowego w Galicyi (Kraków 1897), przytacza cyfry, obejmujące wszystkie szkoły, zwane ludowemi, więc trywialne, główne i normalne, odpowiadające krakowskim wydziałowym i przemysłowo-handlowej, oraz wszystkie szkoły żeńskie. Zestawiając je ze szkołami w okręgu krakowskim, należy do tych ostatnich zarówno dodać powyżej wspomniane szkoły, jak i uwzględnić ilość ich uczniów. Cyfry zatem dla Krakowa wypadną wyższe, niż w tablicach poprzednich, obejmujących jedynie szkoły najniższego typu.

Baranowski podaje cyfry z lat 1828 i 1847. Dla Rzpltej krakowskiej nie posiadamy szczegółowych wykazów z tych lat właśnie. Porównanie musi się zatem oprzeć na danych o rok wcześniejszych.

I tak wypada:

W 1828 roku w Galicyi 1 szkoła ludowa na 2439 mieszkańców.
w 1827 r. w Rzpltej krak. 1 „ „ „ 1731 „
w 1828 r. w Galicyi na 1000 ludności uczniów szkół ludowych 14
w 1827 r. w Rzpltej krak. na 1000 ludn. uczniów szk. lud. 43·95.
W 1838 roku w Galicyi 1 szkoła ludowa na 2249 mieszkańców.
„ w Rzpltej krak. 1 „ „ „ 1549 „
„ w Galicyi uczy się w szkołach ludowych na 1000 mieszkańców 16.
„ w Rzpltej krak. uczy się w szkołach ludowych na 1000 mieszkańców 25·85.
(Rok w którym cyfra uczniów spada najniżej).
W 1847 roku w Galicyi 1 szkoła ludowa na 2076 mieszkańców.
W 1846 roku w Rzpltej krak. 1 szkoła ludowa na 2127 mieszkańców (zmniejszyła się liczba prywatnych szkół żeńskich).
W 1847 roku w Galicyi uczy się na 1000 mieszkańców 20.
W 1846 roku w Rzpltej krak. uczy się na 1000 mieszkańców 42·72.

Stosunek zatem procentowy uczniów do ogółu ludności, chociaż stale wzrastający w Galicyi, nie dochodzi nigdy do cyfry, którą wykazuje Rzplta krakowska w chwili, gdy szkolnictwo początkowe stało w niej najgorzej. Stosunek ilości szkół do ogółu mieszkańców w ostatnim roku przechyla się na niekorzyść Rzpltej.

Ilość szkół początkowych.

Rok	w Krakowie		w Okręgu	Razem
	miejskie	klasztorne		
1815/16	8 [1])	2 [2])	7 [3])	17
1819/20	9 [4])	3 [5])	55	67
1825/26	9 [6])	3	60	72
1830/1	11 [7])	3	57	71
1832/3	11	3	61	75
1834/5	11 [8])	3	57	71
1837/8	10 [9])	3	48	61
1839/40	10	3	46	59
1845/6	9 [10])	3	44	56

[1]) 1) Ś. Floryana, 2) Wszystkich Świętych, 3) Ś. Szczepana, 4) P. Maryi, 5) Bożego Ciała, 6) Zwierzyniecka, 7) Zamkowa — Wymieniona w Tabelli jeneralnej szkółek (Akta Magistratu t. 43), szkółka Ś Mikołaja nie funkcyonowała, z powodu nie wypłacenia pensyi nauczycielowi. Istniała natomiast szkółka dla podrzutków przy szpitalu Ś. Łazarza.

[2]) Przy klasztorach Ś. Jana i Ś. Andrzeja.

[3]) Szkoły w Mogile, Liszkach, Czernichowie, Morawicy, Porębie, Chrzanowie i Krzeszowicach.

[4]) Przybyły: szkoła Ś. Anny i Ś. Mikołaja. Raporty nie wspominają wcale o szkole Zamkowej. Nie została otwarta zapowiedziana § 1. Tyt. II. Statutu z 1817 r. Szkoła dla żydów na Skałce.

[5]) Przybyła szkoła u pp. Augustyanek.

[6]) Ubyła szkoła Ś. Mikołaja, zawieszona w 1821/2; przybyła szkoła przy kościele Ś. Marcina, utrzymywana kosztem gminy ewangielickiej.

[7]) W 1830/1 przybywa szkoła żydowska w ratuszu Kazimierskim. Raporty władz szkolnych i sprawozdania na sejmach nie uwzględniają założonej w 1830/1 szkoły Towarzystwa Dobroczynności na Zamku.

[8]) Przybyła otwarta w 1833 r. szkoła Ś. Mikołaja, ubyła zawieszona w 1834 r. szkoła P. Maryi.

[9]) Ubywa szkoła żydowska wcielona do przemysłowo-handlowej. Jest to ubytek pozorny.

[10]) Ubyła szkoła Ś. Mikołaja, zawieszona w 1843 r., przywrócono w 1841 szkołę P. Maryi, do której wcielono szkołę Ś. Anny — Raport wizytatora Kojsiewicza wlicza do szkół miejskich łobzowską. Brodowicz w Allgemeine Uebersicht w r. 1846 wymienia szkół w mieście 10, zaliczając do nich łobzowską i zwierzyniecką, które w Wykazie Ogólnym Zakładów Naukowych w 1850 r. zalicza do wiejskich.

Ilość uczniów w szkołach początkowych.

Rok	w Krakowie: w szkołach miejskich: chłopców	dziewcząt	Razem	w klasztorach	przemysł handl. kl. I.: chłopców	dziewcząt	Razem	Razem	w Okręgu: chłopców	dziewcząt	Razem	Ogółem w mieście i okręgu	Uczy się na 1000	Przyrost roczny
1815/16	338 [1]	16	354	173 [2]	—	—	—	527	130	79	209	736	7,68	—
1819/20	492 [3]	79	571	183	—	—	—	754	1966	1119	3085	3839	36,68	+ 105,4%
1825/6	—	—	513	223	—	—	—	736	1590	1117	2707	3443 [4]	27,59	— 1,7%
1831/2	—	—		233	—	—	—	—	—	—	—	3350 [5]	27,2	— 0,45%
1832/3	503	78	581	176	—	—	—	757	1432	1103	2535	3292	26,38	— 1,76%
1834/5	592	90	682	227	—	—	—	909	1813	1579	3392	4301	33,57	+ 15%
1837/8	440	77	517	105	—	—	—	622	—	—	2027	2649	18,85	— 12,8%
1839/40	341	43	384	226	167	83	250	860	—	—	—	—	—	—
1840/1	491	118	609	156	96	51	147	912	1301	928	2229	3141	[6]	+ 6,19%
1845/6	618	113	731	301	138	51	189	1221	2231	1766	3997	5218	35	+ 13,2%

[1] „Tabella jeneralna" i t. d. podaje liczbę uczniów w szkołach miejskich 290, nie uwzględniając 48 uczniów szkoły podrzutków w szpitalu Ś. Łazarza.

[2] Cyfry uczennic w klasztorach, obejmujące uczenice dwóch najniższych klas, są przypuszczalne.

[3] Sprawozdanie na sejmie 1820 r. (Dziennik Praw W. M. Krakowa) podaje mylnie ilość chłopców w szkołach miejskich 392, dziewcząt 179. Cyfry nasze są poprawione według wykazów poszczególnych szkół.

[4] Sprawozdanie na sejmie 1826 r. (Dziennik praw. 1826 r.) szkołę zwierzyniecką zalicza do wiejskich, stąd różnica w cyfrach szczegółowych. Wykaz nie jest kompletny, gdyż w aktach szkolnych brak sprawozdań ze szkoły ewangielickiej i Ś. Łazarza.

[5] Cyfra przeciętna według sprawozdania na sejmie 1833 r. z dodaniem uczenic szkół klasztornych.

[6] Brak wykazu ludności za rok 1840/1.

Ze wszystkich ziem polskich Rzplita Krakowska nie wytrzymuje porównania jedynie tylko z zaborem pruskim. Według cyfr przytoczonych przez Ludwika Platera [1]) w 1837 r., na 1000 mieszkańców Księstwa Poznańskiego uczyło się w szkołach elementarnych 59,67. Do takiej cyfry Rzplita Krakowska nie doszła nigdy. Danych statystycznych z innych lat z zaboru pruskiego nie udało nam się wynaleźć.

Zamknięcie.

Rozwój szkolnictwa ludowego w Rzplitej Krakowskiej spotykał się z dwojakiego rodzaju przeszkodami. Jedne wynikały ze stanowiska Wydziału Dochodów Publicznych, a potem Wydziału Spraw Wewnętrznych, drugie z niedostatecznego uposażenia pieniężnego.

Dzieje Rzplitej Krakowskiej nie są dotąd należycie opracowane. Uniemożliwia to rozstrzygnięcie pytania, czy karygodna nieraz opieszałość władz administracyjnych, paraliżujących swoją bezczynnością najzbawienniejsze zarządzenia w zakresie oświaty ludowej, wynikała ze świadomej, zasadniczej niechęci; czy była objawem antagonizmów koteryjnych lub osobistych, tak wielką rolę odgrywających w wewnętrznem, małomiasteczkowem życiu ówczesnego Krakowa; czy wypływała ze zwykłej naszej wady, sprawiającej, że umiejąc bardzo często pisać doskonałe prawa, nie umieliśmy prawie nigdy zapewnić ich wykonania; czy wreszcie źródeł jej szukać należy w kancelaryach istotnych rządców Rzplitej — rezydentów trzech protektorów, a raczej dalej jeszcze, nad brzegami Sprewy, Dunaju i Newy.

Przypuszczenie to znajduje poparcie nietylko w wyraźnym wpływie ustaw austryackich na ograniczenie programu nauki w szkołach początkowych w r. 1817, w reorganizacyi władz szkolnych w r. 1826 według planów Nowosilcowa, ale i w pewnej zgodności w rozwoju szkolnictwa ludowego w Rzplitej Krakowskiej i w Królestwie. Zarówno tu, jak tam, punkt kulminacyjny tego rozwoju przypada na rok szkolny 1819/20. Niechęć władz administracyjnych krakowskich do ściągania kar za niewypełnianie obowiązku szkolnego, niedbalstwo w wybieraniu składek szkolnych, wzrastają z ro-

---

[1]) Plater, Opisanie historyczno-statystyczne W. Kstwa Poznańskiego, Lipsk 1846, str. 43 i 159.

kiem 1821, gdy jednocześnie w Królestwie reskrypt namiestnika z 16 lipca 1821 r.[1], zakazując znaglania włościan do opłacania składek szkolnych, podkopuje byt szkół początkowych. Odsunięcie społeczeństwa od udziału w pracy nad oświatą ludową przez zniesienie dozorów miejscowych w 1838 r.[2]) i zastąpienie ich mianowanymi z urzędu „indywiduami" nad szkolnictwem elementarnem czuwającymi, wzoruje się na podobnem rozporządzeniu Komisyi Rządowej Spraw Wewnętrznych, Duchownych i Oświecenia publicznego z 21 lutego 1834 r.[3]).

Stojący u steru władz administracyjnych Prezes Senatu, którego wolny wybór przez Zgromadzenie Reprezentantów poręczała konstytucya, był przecież faktycznie nominowany przez Trzy Dwory, które ze składu senatu mogły zawsze usunąć i usuwały niedogodnych dla siebie członków, a pierwszy Komisarz Rządowy przy Instytutach Naukowych Karol Hübner opór żądaniom rezydenta rosyjskiego przypłacił dymisyą z zajmowanego stanowiska. Nie odpowiadająca widokom Prus, Austryi, a zwłaszcza Rosyi, gorliwość o rozwój szkolnictwa była niebezpieczną, a wpływy petersburskiego „ministeryum zaćmienia" łatwo sięgać mogły aż do Krakowa.

Niedostateczne uposażenie finansowe uniemożliwiało wprowadzenie w czyn wielu pożytecznych zamiarów władz szkolnych, jak pomnożenie liczby szkół wiejskich do norm przez statuty wskazanych, podniesienie wynagrodzenia nauczycieli, zaopatrzenie szkół w odpowiednie budynki, utensylia, biblioteczki, założenie, choć na małą skalę, seminaryum nauczycielskiego.

Wydatek na szkoły początkowe wiejskie i miejskie w r. 1845/6 wynosił na głowę 10,3 grosza; po wliczeniu zaś kosztów utrzymania szkół żydowskich i wydziałowych—17½ grosza na głowę, gdy dziś Galicya na utrzymanie szkół ludowych z wydziałowemi, wydaje rocznie z funduszów krajowych 1 kor. 55 hal. na głowę.

Uwzględnić jednak należy, że gdy w Krakowie szkoły ludowe od r. 1824 utrzymują się z funduszów skarbowych, współcześnie w innych ziemiach polskich, w całej Austryi i Prusiech, byt ich opiera się wyłącznie na składkach mieszkańców. W jednem tylko

---

[1]) Zbiór przepisów Administracyjnych. Wydz. Oświecenia t. I. str. 121.

[2]) Usprawiedliwione zresztą w zupełności ich wadliwem funkcyonowaniem. Zbiór przep. Admin. t. I. str. 175.

[3]) Buzek, l. c. str. 319.

Królestwie Polskiem od r. 1833 skarb ponosi $^1/_3$ kosztów utrzymania szkół parafialnych [1])

Choć niewystarczający na zaspokojenie wszystkich potrzeb, fundusz wypłacany ze skarbu na szkoły początkowe w Krakowie wzrasta stale, a wzrost ten od r. 1824 do 1846 t. j. w ciągu lat 22 wynosi przeszło 50%, gdy zaś dodamy koszt utrzymania szkół początkowych żydowskich, przyrost wyniesie 81%, gdy ogólne krajowe wydatki w tym okresie wzrosły o 39.5%.

Opłakany stan lokali szkolnych był w owym czasie zjawiskiem bardzo pospolitem. Skargi na nędzne budynki szkolne rozbrzmiewają w Niemczech daleko w w. XIX. W 1844 r. 32 szkoły wiejskie w okręgu krakowskim -- t. j. blisko 70%, posiadają własne domy, odpowiadające wszelkim ówczesnym wymaganiom, gdy w 11 lat później, w klasycznym kraju szkolnictwa ludowego, w Prusiech, 78 szkół rejencyi magdeburskiej nie posiada własnej izby szkolnej i nauka odbywa się kolejno w domach włościan [2]).

Pomimo niskiego wynagrodzenia nauczycieli ludowych, los ich w Rzplitej Krakowskiej był lepszy, niż w sąsiedniej Galicyi. Stwierdza to Kalinka, piszący w 6 lat po wcieleniu Krakowa do Austryi, więc oparty na żywej, bezpośredniej tradycyi [3]), potwierdzają dość częste prośby nauczycieli galicyjskich o posady w okręgu krakowskim, wreszcie porównanie płacy, przyczem nie należy zapominać, że życie w Rzplitej Krakowskiej było tańsze, niż w krajach zostających pod berłem austryackiem, gdzie jeszcze w r. 1848 nauczyciele szkół trywialnych pobierali rocznie 48 do 60 zł. reńskich (192 do 240 złp.), wyjątkowo zaś w miasteczkach 100 do 180 złr. (400—720 złp.); nauczyciele zaś parafialni, będący z reguły organistami, oprócz mieszkania i opału od gminy otrzymywali za nauczycielstwo 20 złr. (80 złp.) i parę korcy zboża rocznie [4]). Nielepiej było w Księstwie Poznańskiem. Płaca nauczycieli ludowych w r. 1828 wynosiła tam od 4 do 13 talarów rocznie [5]). Sejm poznański w r. 1845 wnosząc petycyę o podwyższenie pensyi nauczycieli ludowych, wyrażał żądanie przyznania im pomieszkania, ogrodu, 24 szefli zboża,

---

[1]) Zbiór przep. Admin. t. I. str. 125.

[2]) Buzek, l. c. str. 329.

[3]) Galicya i Kraków pod Austryackiem panowaniem str. 56.

[4]) Skoczek Rys historyczno-statystyczny szkół ludowych w Galicyi od 1772 do 1867 r. Kraków 1867, str. 25.

[5]) Buzek, l. c. str. 329.

8 sążni drzewa i 60 talarów (360 złp.) rocznie [1]). Z pośród najnędzniej uposażonych nauczycieli krakowskich żaden nie był zmuszony zarabiać na życie tłuczeniem kamieni na szosie, jak cytowany przez dra Buzka nieszczęsny pedagog z prowincyi nadreńskiej w roku 1834 [2]). Wreszcie od r. 1833 ustawa emerytalna zapewniała nauczycielom krakowskim spokojną starość, gdy w Austryi mowy nawet o tem nie było, a w Królestwie Polskiem dobrodziejstwo to rozciągnięto na nauczycieli ludowych dopiero w r. 1844 [3]).

Brak odpowiednio przygotowanych nauczycieli był również powszechnem wówczas niedomaganiem szkolnictwa ludowego. W Austryi nauczycielami ludowymi byli organiści, zwykle szkołę zaniedbujący; w Prusiech mimo istnienia seminaryów nauczycielskich, bardzo często dymisyonowani podoficerowie, lub w ogóle „ludzie", według Diesterwega, „dalecy od tego, czem być powinni" [4]).

We Francyi, za czasów Wielkiej Rewolucyi, więc na lat 25 przed organizacyą szkolnictwa w Rzplitej Krakowskiej, od nauczyciela ludowego żądano jednej tylko kwalifikacyi: aby nie był księdzem lub szlachcicem. W Anglii w 1851 r., według cyfr podanych przez dra Buzka [5]), znajdowało się 708 nauczycieli i nauczycielek szkół żeńskich prywatnych, a 35 nauczycieli szkół żeńskich gminnych, nieumiejących wcale pisać. Wobec tego blednie arcyfantastyczna często pisownia tych, którzy mieli „chonor" pełnić „fonkcye" nauczycielskie w Krakowie i jego okręgu.

Zresztą ze wzrostem uposażenia nauczycieli krakowskich, z poprawą materyalną ich losu, podnosi się poziom ich umysłowy i moralny. Miejsce byłych żołnierzy i ex-ekonomów, którzy obok nie zawsze wzorowej pilności odznaczali się „brakiem metody, nauki, albo obojga razem" [6]), zajmują coraz częściej ludzie, „którzy przez pracę i doświadczenie wyższych nabyli pedagogicznych i dydaktycznych wyobrażeń" [7]). Coraz rzadziej wizytatorowie są zmuszeni zalecać nauczycielom, by rozwijali w uczniach zdolność samodziel-

---

[1]) Żychliński — Historya sejmów Księstwa Poznańskiego t. II. str. 274.

[2]) Buzek. l. c. str. 329.

[3]) Postanowienie Rady Administracyjnej z d. 4 października 1844 r. Zbiór przep. adm. t. I. str. 281.

[4]) Sander, w Geschichte der Erziehung, str. 159.

[5]) Buzek, l. c. str. 329.

[6]) Akt wizyty z r. 1819.

[7]) Raport wizytatora z r. 1839/40. A. S. P. 24.

nego myślenia, by uczyli „na rozum, nie na pamięć“, coraz częściej stwierdzają, że dzieci rozumieją to, czego się uczą.

Gdy każda następna ustawa w Królestwie Polskiem ogranicza zakres nauk w szkole początkowej, w Krakowie zakres ten rozszerza się stopniowo i zbliża coraz więcej do ideałów Komisyi Edukacyjnej.

Porównanie cyfr statystycznych przekonywa, iż i pod względem stosunku uczniów szkół początkowych do ogółu mieszkańców, Rzplita Krakowska nietylko nie dała się wyprzedzić Galicyi i Królestwu, lecz owszem górowała nad niemi.

O wynikach zaś moralnych działalności społeczeństwa krakowskiego na polu oświaty ludowej świadczy zachowanie się ludu krakowskiego w opłakanej pamięci roku 1846. Włościanin krakowski kościuszkowskiej kosy swych ojców nie przekuł na nóż kainowy; rąk, któremi na polach racławickich kosił chwasty, ziemię polską głuszące, nie splamił krwią bratnią. Prawda, że przy zamożnym, częściowo usamowolnionym kmieciu krakowskim nie stał szatan-stróż w postaci austryackiego mandataryusza i starosty. Jest to bez zaprzeczenia jedna, może główna przyczyna, iż krwawa burza, szalejąca około Krakowa, nie przekroczyła granic maleńkiej Rzplitej. Ale to tylko jedna z przyczyn. Znaczna część zasługi spada na tych, którzy, mimo ciężkich warunków politycznych, pracowali na polu oświaty ludowej, czy to stojąc u steru władz szkolnych, jak Adam Czapski i Maciej Józef Brodowicz, czy znajdując, obok zawodowych zajęć wice-prezesa sądu kryminalnego, czas na pisanie obywatelskim duchem przejętych, głęboko rozumnych dziełek popularnych, jak Franciszek Borgiasz Piekarski, czy wreszcie na skromnem stanowisku nauczyciela wiejskiego, niosąc „oświaty kaganiec“, jak Jan Libera.

Urodzony około 1770 r., posiadający wykształcenie więcej niż średnie, władający kilku językami, znający dobrze zachodnią Europę, bardzo inteligentny, niewyczerpany w pomysłach zmierzających do podniesienia szkolnictwa ludowego, został w r. 1817 nauczycielem ludowym w jednej ze wsi okręgu krakowskiego „ze szczerej chęci służenia ku pożytkowi i chwale ojczyzny“. Że nie były to czcze słowa, stwierdził 23 letnią [1]) pracą pełną poświęcenia.

---

[1]) Sobieszczański w Encyklopedyi Orgelbranda mylnie podaje datę jego śmierci na r. 1830. Libera umarł w sierpniu albo wrześniu 1840 r. W sierpniu jeszcze kasa wypłaciła mu pensyę nauczycielską.

Wzorowy nauczyciel, dobry pedagog, chwile wolne od zajęć szkolnych obracał na układanie tablic do nauki czytania, ogrodnictwa, gospodarstwa, i t. d., zastępujących częściowo brak podręczników, na przygotowywanie modeli narzędzi rolniczych i gospodarskich do nauki poglądowej. Gdy Dozór Gł. odrzucił jego projekt zakładania przy szkołach wiejskich wzorowych ogrodów, przeznaczonych dla hodowli i rozpowszechniania wśród włościan roślin pożytecznych, a mało w kraju znanych, własnem staraniem i kosztem ogród taki przy szkole morawickiej urządził. Dzieci, zajęte latem przy pasieniu bydła, wyuczał plecenia kapeluszy i koszyków. Wiadomości praktyczne, nabyte bystrą obserwacyą w wędrówkach zagranicą, starał się upowszechnić wśród włościan krajowych. Jego dość zasobna biblioteczka była pierwszą może w kraju wypożyczalnią bezpłatną, a nieobjęte programem szkolnym dzieje Polski dostarczały wątku do pogadanek ze starszymi włościanami, w których sercach umiał budzić miłość ojczyzny. W szkole pomagała mu żona, jako nauczycielka robót dla dziewcząt. Zamiłowanie pracy pedagogicznej odziedziczył po nim syn, Jan Lucyan Libera, również jeden z wzorowych nauczycieli ludowych; szczery patryotyzm i głęboką miłość dla ludu, córka, poetka ludowa, Anna Krakowianka.

Dalekie od doskonałości, nieodpowiadające w bardzo wielu razach nawet skromnym dzisiejszym wymaganiom, szkoły początkowe w okręgu miasta Krakowa rozwijały się powoli, lecz stale. Mimo niezaprzeczonych braków nie stały niżej od szkół w państwach sąsiednich, a pod wielu względami przewyższały je nawet. „Były daleko lepiej, niż w Galicyi, urządzone i nierównie bogatsze wydały owoce“ pisze o nich świadek współczesny, Kalinka[1]). Stwierdza to samo drugi świadek, którego o szowinistyczne zaślepienie posądzić nie sposób. Po zniesieniu Rzplitej Krakowskiej rząd austryacki przysłał do Krakowa profesora uniwersytetu wiedeńskiego Endlichera dla zlustrowania szkół miejscowych i zreformowania ich stosownie do przepisów w całem państwie obowiązujących. Powróciwszy do Wiednia, gdzie o systemie szkolnym krakowskim panowały jak najgorsze wyobrażenia, Endlicher oświadczył: „Gdyby w Austryi miała być przeprowadzona reforma szkolna, należałoby wziąć za wzór szkoły krakowskie“ [2]).

---

1) Galicya i Kraków, str. 47.

2) Brodowicz, Komisya Zakł. Nauk., str. XVIII.

Treść wewnętrznych dziejów Rzplitej Krakowskiej stanowią aż nazbyt często walki małych ambicyi o małe egoistyczne cele, zatargi osobiste, roznamiętniające obywateli małego państewka, w perspektywie czasu sprawiające wrażenie burz w szklance wody, a zakończone boleśnie śmieszną tragikomedyą rewolucyi 1846 r. z całym aparatem dyktatorów bez podwładnych, ministrów bez tek, wodzów naczelnych bez wojska. A jednak śmiesznie przedrzeźniająca Rzym klasyczny, bezsilna Rzplita Krakowska ma w dziejach swoich jedną chlubną kartę: rozwój szkolnictwa ludowego. Jeżeli nawet słowa wypowiedziane na jednym z sejmów, cieszące współobywateli myślą, że „Rzym, pan świata, z mniejszych powstał początków", były tylko czczym frazesem, nie wyrazem nadziei, sięgającej „od morza do morza", której zbyt czujna opieka przemożnych protektorów w innej formie wyrazić nie pozwalała, jeżeli myśli i pragnienia krakowian zamykały się w obrębie granic, przez kongres wiedeński nakreślonych, to w każdym razie Rzplita złożyła dowody, iż zrozumiała wezwanie Piekarskiego, który społeczeństwu „natężającemu wszystkie siły do uwiecznienia swego bytu", kazał pamiętać, że między temi siłami „największe — ludu rolniczego oświecenie" [1]) i na tem polu zrobiła bardzo wiele, jeśli nie wszystko, co w danych warunkach było możliwem.

W pracy tej brała bez zaprzeczenia udział cała lepsza część społeczeństwa krakowskiego. Wniknięcie jednak w dzieje rozwoju szkolnictwa ludowego w Rzplitej krakowskiej nakazuje stwierdzić, że znaczny postęp w tej dziedzinie jest w przeważnej mierze dziełem paru tylko jednostek (Czapski, Brodowicz), nie fachowych pedagogów, lecz ludzi jasnego umysłu, zacnego serca, o wielkiem poczuciu obowiązków obywatelskich, ludzi, którzy pracę przez siebie podjętą kładli całą duszę.

O Józefie hr. Załuskim.

Potomek rodu dla rozwoju nauki w Polsce zasłużonego, szwoleżer napoleoński, żołnierz z pod Samosierry, Wagram i Moskwy, od 1814 r. oficer sztabu rosyjskiego i adjutant zrazu cesarza Aleksandra I., a następnie Mikołaja I., z inicyatywy Marcina Badeniego (listy Badeniego w Pamiętnikach Stanisława Wodzickiego

[1]) Piekarski, Ksiądz pleban i wikary, str. 150.

str. 151), popartej przez Nowosilcowa, kurator wszechnicy Jagiellońskiej. Józef hr. Załuski przybył do Krakowa w trudnej i niewdzięcznej misyi: zreorganizowania zakładów naukowych i ujęcia w karby rozhukanej młodzieży. Przyjęty z uprzedzeniem, zostawił po sobie, zwłaszcza wśród sfer uniwersyteckich, niechęć, dochodzącą do nienawiści, której najjaskrawszy wyraz dał Maciej Józef Brodowicz w swoich „Najważniejszych Dokumentach i t. d.“, posuwając się nawet do zarzucenia Załuskiemu, że był narzędziem Nowosilcowa, „wikarym od wileńskiego kuratora eksponowanym w Krakowie“, gdzie „odgrywał bezecną rolę od moskiewskiego reżysera sobie wydzieloną“. Zarzuty te zostają w jaskrawej sprzeczności z całem życiem Załuskiego. Przeczy im wymownie nietyle jego młodość (udział w legii nadwiślańskiej niczegoby w tym razie nie dowodził; czas mógł wyziębić zapał, raczej może rycerski, niż patryotyczny; zresztą niejeden wierny sługa rządu rosyjskiego rekrutował się z pośród ex-legionistów), ile jego postępowanie w roku 1830 i 1831. Wszakże na pierwszą wiadomość o wypadkach 29 listopada, Załuski, którego opinia krakowska uważała za kreaturę W. Ks. Konstantego, za ajenta rosyjskiego, bez chwili wahania porzucił Kraków (Brodowicz nazywa jego wyjazd „ucieczką“ — przed czem? rozruchy w Krakowie rozpoczęły się w styczniu 1831 r., Załuski wyjechał w początku grudnia 1830 r.) i podążył tam, dokąd go wzywał nie obowiązek służbowy, lecz serce wiernego syna ojczyzny. Jako generał brygady przy głównym sztabie wojska polskiego odbył całą kampanię 1831 r., którą, zarzucający mu brak patryotyzmu, Brodowicz nazywał „wojną domową“, toczącą się w Królestwie Polskiem (Brodowicz, Przegląd ogólny swojego zawodu nauczycielskiego i lekarskiego str. 146). Udział w powstaniu listopadowem ściągnął na Załuskiego konfiskatę majątku i wyrok śmierci. W r. 1849 z rozkazu Mikołaja I. porwany przez żołnierzy rosyjskich z domu własnego, w Siedliszowicach pod Tarnowem, w Galicyi, wtrącony do cytadeli warszawskiej, Załuski uniknął wykonania wyroku, wydanego przed laty 18, tylko dzięki interwencyi rządu austryackiego.

Czy możliwem jest, aby tensam człowiek „tłumił myśl polską“ w młodzieży. Czy nie należy raczej przypuścić, że jeśli istotnie „prześladował i więził“ podejrzanych o spiski, czynił to z głębokiego przeświadczenia o szkodliwości działań spiskowych dla sprawy polskiej?

O losy powierzonych sobie instytucyi Załuski dbał szczerze (Wodzicki, Pamiętniki 361). Uniwersytet Krakowski zawdzięcza mu nominacye najzdolniejszych profesorów: Birkowskiego, Wiszniewskiego, Zejsznera (Wodzicki l. c. 165). Nawet w obozie rosyjskim pod Warną, w czasie wojny tureckiej, w której brał udział z obowiązku adjutanta Mikołaja I., o szkołach krakowskich nie zapominał, lecz czynił usilne starania, by rządy rosyjski i austryacki cofnęły rozporządzenie, które młodzieży polskiej z ich zaborów zamykało dostęp do wszechnicy jagiellońskiej (Wodzicki l. c. 174).

Sama gwałtowność zarzutów Brodowicza zachwiewa wiarę w ich podstawność, budząc przypuszczenie, że w grę wchodzi tu antagonizm osobisty. Czy niechęci, jaką Załuski wzbudził w Krakowie, nie należy przypisać z jednej strony jego „zbyt energicznej, szorstkiej, burzliwej“ (Wodzicki l. c. 174), nie umiejącej dyplomatyzować naturze, i arbitralnym, wojskowym rządom, jakie zaprowadzał w uniwersytecie, z drugiej — uprzedzeniu, z jakiem jego, oficera sztabu rosyjskiego, na zgoła niestosownem dla niego stanowisku kierownika najstarszej i najpoważniejszej w kraju instytucyi naukowej, przyjęli podlegli mu profesorowie Szkoły Głównej Krakowskiej, która z dawnych czasów miała tradycye zupełnej prawie samodzielności, opierała się zawsze wszelkim próbom narzucenia sobie kontroli i zwierzchnictwa (zatarg z Izbą Edukacyjną za Księstwa Warszawskiego — Tokarz — Ostatnie lata H. Kołłątaja t. II. rozdz. VIII.), a dzięki niefortunnemu doborowi sił nauczycielskich przy nominacyach w 1809 r., i statutowi z 1818 r., znajdowała się w stanie zupełnej anarchii? Dążący do wytworzenia „stanu w stanie“ (Wodzicki l. c. 137), przed nikim nie odpowiedzialni, walczący z rządem Rzplitej, rozpolitykowani profesorowie myśleli tylko o zdobyciu zyskownych urzędów, obowiązki naukowe, do których wypełnienia w większości wypadków nie mieli żadnych kwalifikacyi, lekceważąc zupełnie. Audytorya stały pustkami. Dochodziło do tego, że (jak stwierdza Wodzicki) prelegenci musieli opłacać słuchaczów, by raczyli drzemać na ich wykładach. Reforma była konieczną, ale przeprowadzenie jej wymagało obok energii znacznej dozy wyrozumiałości, taktu, zręczności, przymiotów obcych Załuskiemu, który na nowem stanowisku pozostał zawsze „oficerem wobec Akademii“, wydawał rozporządzenia „bezwzględnością swoją przypominające wyroki wojskowego sądu“ (Wodzicki l. c. 170), a żądając od podwładnych żołnierskiej subordynacyi, sam po żoł-

nierski trzymał się ściśle poleceń swoich przełożonych: Nowosilcowa i W. Ks. Konstantego. Zależność od nich krępowała go niejednokrotnie. Ślepem narzędziem Konstantego chyba nie był w Krakowie, gdy poprzednio nie chciał przyjąć ofiarowanej sobie kuratoryi uniwersytetu warszawskiego, właśnie ze względu na stosunek do W. Księcia. Zarzucano mu „serwilizm" w stosunku do Nowosilcowa. O ile słusznie? Odpowiedź na to pytanie znalazłaby się zapewne w korespondencyi Załuskiego z Nowosilcowem, znajdującej się podobno w jednem z archiwów rządowych w Warszawie, więc w obecnych stosunkach niedostępnej. Czy nie można jednak przypuszczać, że prawy i szczery żołnierz dał się obałamucić zręcznemu senatorowi, w którego przychylność dla sprawy polskiej wierzyło tylu nieposzlakowanego patryotyzmu ludzi? Tylko czy w okresie kuratoryi krakowskiej (1826—1831), a więc już po sprawie wileńskiej, na zaufanie nie zapóźno było?

Rola Załuskiego w Krakowie nie jest jasną. Wydawała się ona zagadkową już współczesnym jak Wodzicki, w którego sądzie o Załuskim są pewne sprzeczności, może pod wpływem późniejszej przyjaźni ex-prezesa Senatu Rzplitej Krakowskiej z Brodowiczem. Bliższe zbadanie tej kwestyi pozwoliłoby może zrehabilitować człowieka, którego prawość nie ulega wątpliwości (stwierdzili ją Tessarczyk, Wodzicki, Badeni), a którego potępiono, bardzo być może, niesłusznie.

Źródła

a) Drukowane:

Brodowicz Maciej Józef: Ważniejsze dokumenta odnoszące się do swojego udziału w sprawach i losach zakładów naukowych b. Wolnego Miasta Krakowa. Kraków 1874 r. (rozdziały: 1) Objaśnienia, 2) Komisarz Zakładów Naukowych, 3) Wykaz ogólny zakładów naukowych b. W. M. Krakowa).

Brodowicz — Przegląd ogólny swojego zawodu lekarskiego i nauczycielskiego — Kraków 1871

Czapski Adam. O użyteczności szkół początkowych, Kraków 1827.

Dziennik rozporządzeń rządowych Wolnego, Niepodległego i ściśle neutralnego miasta Krakowa 1816—1822.

Dziennik praw Rzplitej Krakowskiej 1823—1846.

Dziennik rządowy W. M. Krakowa 1816—1821.

Dziennik rządowy Rzplitej Krakowskiej 1822—1846.
Gazeta Krakowska.
Królikowski Louis — Mémoire historique et politique sur l'état actuel... de Cracovie. Paris 1840.
O budowie szkół początkowych — Kraków 1837.
Rocznik Towarzystwa Dobroczynności t. XX i XXIII.
Wodzicki Stanisław — Pamiętniki — Kraków 1888.
Urządzenie domów ochron dla małych dzieci — Kraków 1844.
Załuski Józef - Wspomnienia z r. 1831 — dodatek miesięczny do Czasu, t. XX - 1860. Kraków
Zbiór uchwał i urządzeń Izby Edukacyjnej od czasu jej ustanowienia, — Warszawa 1809.
Zbiór przepisów administracyjnych Królestwa Polskiego. - Wydział Oświecenia t. I. i II., Warszawa 1866
Raporty Rady Stanu Królestwa Polskiego na sejmach 1820, 1825 i 1830.
Politische Verfassung der deutschen Volksschulen für die k. k. österreichischen Provinzen. Wien 1847 (ustawa z 1805 z późniejszemi uzupełnieniami).
Allgemeines Landrecht für die preussischen Staaten — Berlin 1862, II. Theil II Band.
Podręczniki szkolne z lat 1815—1846, wymienione w tekscie.

b Rękopiśmienne:

1. W Archiwum miejskiem.

Akta Dozoru Głównego Szkół początkowych, przemysłowych, prywatnych W. M. Krakowa i Jego Okręgu z lat 1815-1856 — tomów 52 (przeważnie nie uporządkowane. Część tylko tomów zaopatrzona jest numerami — inne tytułów ani numerów nie mają).
Akta szkolne będące własnością archiwum miejskiego, fasc. 10.
Akta Wydziału Spraw Wewnętrznych f. 7. (tomów 5).
Akta Magistrackie fasc. 42-gi—43 i 44.
Protokoły Komisyi Organizacyjnej t. IV., V. i VI.
Dyaryusze Sejmów 1817, 1818, 1819. 1820, 1821, 1822. 1823, 1824, 1825, 1826, 1827, 1833 i 1837.

2. W Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rachunki Kasy Szkół początkowych fasc. 4.
Rękopis nr. 362. Księga obrad W. Rady Un. Jag., 1818—1831.
„ „ 363. Protokół obrad W. Rady 1832 - 1846.
„ „ 365. Protokół posiedzeń Senatu Akad. 1821—1835.
„ „ 366. Protokół posiedzeń Sen. Akad. 1836—1845.
„ „ 371. Księga wizytowa szkoły Ś. Mikołaja.

3. W szkole I. miejskiej Ś. Wojciecha.

Księga zapisu uczniów szkoły WW. Śtych.
Księga zapisów i cenzury uczniów szkoły kolegiaty WW. Śtych.

Księga wpisu uczniów szkoły wydziałowej.
Księga honoru uczniów szkoły WW. Stych.

Opracowania.

Hoszowski – Biografie ośmiu zgasłych członków Towarzystwa Naukowego Krakowskiego, Kraków 1869.

Kalinka Galicya i Kraków pod austryackiem panowaniem, Paryż 1853.

Langie Karol — O uposażeniu szkółek początkowych w kraju niegdyś W. M. Krakowa, Kraków 1868.

Meciszewski Hilary — Historya Rzplitej Krakowskiej, Kraków 1851.

Oettinger – Józef Maciej Brodowicz, rys biograficzno historyczny, Kraków 1885.

Pająk Aleksander — Szkoły ludowe w Wolnem, Niepodległem i ściśle neutralnem mieście Krakowie i jego okręgu od r. 1815 do 1873. Lwów 1890.

Tessarczyk — Rzeczpospolita Krakowska, Kraków

Zarański Stanisław — Zarys dziejów nauki czytania, Kraków 1868.

Krzyżanowski Jan Kanty — Uwagi nad instytutami pedagogicznymi Pestalozzego i Fellenberga, tudzież metodem (sic) Bell-Lankastrowskim — Lublin 1819.

Lipiński Józef — Wykład sposobu wzajemnego uczenia zwanego metodą Lancastra, Warszawa 1819.

Sierakowski Sebastyan — Zachęcenie do przyjęcia sposobu w krótkim czasie i małym kosztem nauczenia dzieci czytać, pisać i rachować. Kraków 1818 r.

Dr. Buzek Józef — Studya z zakresu administracyi wychowania publicznego I., Szkolnictwo ludowe, Lwów 1904 (Archiwum Naukowe — dział I. tom I., zeszyt II.).

Baranowski – Pogląd na rozwój szkolnictwa ludowego w Galicyi od 1772 do 1895. Kraków 1897.

Skoczek—Rys historyczno-statystyczny szkół ludowych w Galicyi, Kraków 1869.

Plater Ludwik – Opisanie historyczno-statystyczne W. Ks. Poznańskiego, Lipsk 1846.

Żychliński Ludwik – Historya sejmów W. Ks. Poznańskiego, Poznań 1867 t. II.

Konic — Kartka z dziejów oświaty, Kraków 1895.

Sander — Geschichte der Volksschulle besonders in Deutschland — w Schmid'a Geschichte der Erziehung — t. V. część III. Stuttgart und Berlin 1902.

Treść.

Rozwój twórczości pisarskiej Mikołaja Reja

przez

Wilhelma Bruchnalskiego.

W rozprawie niniejszej, zatytułowanej „Rozwój twórczości pisarskiej Mikołaja Reja", chodzi mi o podniesienie, a jeżeli się uda, także o rozstrzygnięcie kwestyi, dla badań historyczno-literackich wagi pierwszorzędnej z dwóch względów: rzeczowego i metodycznego. Predykatem pierwszorzędności kwestyę ową darzę tem śmielej, z pewnością tem większą, że w dziele najnowszem i najbardziej wyczerpującem, na które przed niedawnym dopiero czasem polska krytyka literacka zdobyła się wobec Reja, brak mi takiego przedstawienia jego twórczości, z któregoby dowodnie wynikało, że rozwój jej odbywał się lub nie odbywał stopniowo i logicznie.

Mówić nawet nie potrzeba, że mam tu na myśli księgę prof. A. Brücknera: „Mikołaj Rej. Studjum krytyczne" (Kraków, 1905), która, pomimo wszystkich swoich znamienitych zdobyczy i zasług, nie usiłuje znaleźć dla oceny piśmienniczej pracy Reja jakiegoś jednego, ogólnego punktu widzenia, aby według niego sądzić lub podeń podporządkowywać przeróżne tej pracy objawy i stadya. Skutkiem tego na wiele zasadniczych nawet pytań nie daje ona odpowiedzi trafnej, a co większa, sprawiedliwej: — skutkiem tego spotkamy się w niej z mnóstwem opinii gołosłownych, wydających wyroki apodyktyczne, bardziej dowcipne niż z analizy ścisłej wysnute, żeby tylko przytoczyć pogląd prof. Brücknera np. na całość twórczości Reja, która nie była wynikiem czego innego, tylko najzwyczajniejszej nawyczki („Mógł mówić Rej: dosyć ze mnie, nie

będę więcej pisał“, lecz „natura wilka ciągnęła do lasu“, str. 222), albo na jego zapatrywania na stany społeczeństwa, że poza szlachtą nic w Polsce nie zna i nie widzi, że o „istnieniu np. mieszczan dowiemy się od Bielskiego nie od Reja“ (str. 230), — albo na znaczenie jego dzieł poszczególnych, że np. „rola literacka“, która przypadła mu do spełnienia, „była już ukończona na Apokalipsie“ (str. 282), — że „Zwierciadło nie jest dziełem jednolitem“, w którem „dorywczy sposób tworzenia z góry wyłączał wykonanie porządnie obmyślanego planu i systemu“ (str. 286, 292—3) i t. d.

Gdzież więc szukać tego punktu widzenia czy wyjścia, ważnego — jak zaznaczono — ze względu na rzecz i metodę?

W badaniach krytyczno-literackich najpozytywniejsze a przytem najpewniejsze podstawy do snucia i budowania wniosków stanowią przedewszystkiem, jeźli nie jedynie, forma i język dzieła. Oba te bowiem czynniki, na usługach twórczości stojące, są całkiem realne, co do możliwości poznania jednakowo dla wszystkich przystępne, nadto sprawdzaniu podlegające zapomocą środków tak nawet nie illuzorycznych, jak liczba (statystyka). Wszystko to jest już oddawna w nauce, szczególnie obcej, aksyomatem, argumentów nie potrzebującym, gdyż wyręczy je każdej chwili bądź systematyczna a ogromna literatura normatywnych, historycznych, czy doświadczalnych, teoretycznych czy praktycznych, stylistyk, poetyk, retoryk, prozaik, wersyfikacyi, strofik, rytmik, metryk, sztuk i estetyk słowa i t. d., — bądź znacznie ją co do ilości przechodząca literatura specyalnych studyów, poświęconych najrozmaitszym zagadnieniom i problemom, które należą do zakresu tej gałęzi wiedzy. Że obok uznanych powszechnie takich dwóch czynników, jak forma i język, mogą istnieć jeszcze inne, o podobnej z poprzednimi wadze, zdaje się nie ulegać wątpliwości, jak również i to, że niektóre z nich w tej lub owej epoce wystąpią mniej lub bardziej wybitnie albo też nie wystąpią wcale. Otóż w epokach takich, jak Odrodzenie, trzecią obok języka i formy niezawodną krytyki podstawę stanowi rodzaj, w którym utwór piśmienniczy został poczęty i uskuteczniony.

Z jakiego powodu rodzaj i rodzajowość muszą posiadać dla krytyki renesansu literackiego znaczenie tak doniosłe, łatwo wyrozumieć, skoro się tylko zastanowi, czem ten renesans jest, jeżeli się go rozważa ze stanowiska objawu i faktu historycznego.

W tem pojęciu nie jest on niczem innem jak wskrzeszeniem klasycyzmu czyli nieskazitelnej czystości w rodzajach i stylach pismienniczo-literackich, do której dążyła i doszła, w którą ubierała zawsze jak w najdoskonalszą obsłonkę wszystkie najrozmaitsze dzieła swej sztuki słowa starożytność helleńsko-rzymska. Czystość owa, wcielona z jednej strony w bogate pismiennictwo antyczne, z drugiej w normy antycznej poetyki i retoryki, odznacza się wyrazistością tak potężną, że ideał jej wyodrębni się zawsze i wybije, chociażby nie wiedzieć jak nawet zanieczyściły go najrozmaitsze naleciałości czasów późniejszych, jak np. epoki między starożytnością a wiekami nowymi.

Czy taki punkt wyjścia nie byłby przypadkiem między innymi wskazany dla badań nad twórczością Reja, zbyt wielką i zbyt ważną dla dziejów duchowej kultury polskiej, żeby jej nie przyjrzeć się możliwie jak najwszechstronniej? Wprawdzie prof. Brückner ma Reja za umysł nawskróś średniowieczny, a jego produkcyę literacką wyłącznie prawie za dalszy ciąg piśmiennictwa medyewalnego, lecz, co nie ulega wątpliwości, to chyba okoliczność, że ten polski Dante przynajmniej z tytułu czasu, w którym żył i działał, należy do renesansu. Z tego powodu używam miernika, zaczerpniętego ze źródła omówionego, by go stosować do wszystkich dzieł Reja: może przy pomocy tego środka da się odkryć i zrozumiałym się stanie ów wyżej zaznaczony, logiczny i organiczny zarazem związek między poszczególnymi przedstawicielami jego twórczości, związek, prowadzący wkońcu do wyniku tem bardziej ciekawego, że niespodziewanego, mocą którego Autorowi „Zwierciadła" w historyi literatury polskiej przypadnie stanowisko inne, niż wyznaczone mu przez krytykę najnowszą.

I.

Zanim w myśl zasad powyższych zanalizuje się twórczość Reja, wypadnie przedtem odpowiedzieć na dwa pytania, które nasuną się same i żądać będą załatwienia. Pierwsze z nich będzie opiewało: na jakiem podłożu należałoby oprzeć tak wybitną, tak niemal bezwzględną po stronie Reja chęć służenia samem tylko piórem „Królestwu Polskiemu, Narodowi i wszystkim jego Stanom", lubo jako „nieuczony trudno miał wszystko baczyć właśnie z każdej strony" — i lubo doskonale wiedział, że

„**puścić co na świat**, na rozmaite sądy, **jest się na co rozmyślić**“ — drugie zaś pytanie streściłoby się w tem: czy piśmienniczy dorobek Reja zgadza się z swoją *causa efficiens*, którą znowu miała być jedynie „**chuć prawa**“ tj. **uczciwość chęci**.

Przypatrzmy się nasamprzód pytaniu pierwszemu.

Na czele swej największej kreacyi poetycznej, „Wizerunku“, położył Rej zdanie następujące: „Ty książki... **więcej z chuci prawej**, niźli **dla czego innego są pisany**, aby ci, którym Pan Bóg ten fant dał, do czego sie szyrszego a potrzebniejszego pisać przychylili, a naród swój i język zdobili a z mnimania nikczemnej niedbałości u postronnych się ludzi wywodzili“. Sentencya powyższa atoli z jednakiem prawem mogłaby stanowić krótkie proëmium do wszystkich ksiąg jego, z których żadna nie miała być niczem innem, jak tylko argumentem, że między narodami jeno Polak ku wszelkim „kształtom i każdemu ćwiczeniu“ byłby „przykłonniejszy“, gdyby „do czegokolwiek pilności chciał dołożyć“; — z jednakiem prawem mogłaby ona heroldować każdemu z jego utworów, poczynając od żartu uciesznego, złożonego gwoli towarzyszom wesołym, a kończąc na „Postylli“ i „Żywocie Człowieka Poczciwego“, pełnych jakiejś świętej uroczystości i powagi.

Z samej „chuci prawej“ nie pisał żaden z większych autorów, których wychował potężny prąd kultury, zwany renesansem, najmniejszy bowiem „scriba“ w owym czasie indywidualności rozswawolonej żył w przekonaniu, że za każdy wiersz najlichszy należy mu się przynajmniej sława u ludzi współczesnych, u następnych zaś pokoleń nieśmiertelność imienia. Od tej choroby, pożerającej wszystkich przedstawicieli renesansu, Rej wolny jest tak samo, jak od jej towarzyszki stałej a niezbędnej, nazywającej się skromnością poetycką, w istocie zaś zawierającej morze nigdy nie przebaczającej, zawsze mściwej zarozumiałości, gdyby ktokolwiek „*ex turpi vulgo*“ ośmielił się najmniej krzywem okiem popatrzyć na czystość jej przymiotów. Jak wieniec poetycki, który każdy renesansista poczytywał za jedyny, godny cel zabiegów, za najodpowiedniejszą nagrodę swych trudów, chętnie on zamieni za przekonanie inne i powtórzy je przy wszelkiej, nadarzającej się sposobności:

„**Wielki skarb po sobie zostawisz**,
Gdy potomkom **co dobrego sprawisz**.
Gdy pójdą u Boga **przysługi**,
Będziesz miał **żywot sławny i długi**“. —

podobnie potrafi w sobie zabić plebejsko-renesansowe poniżanie godności osobistej, a czytelnika zmusi, że szczerości jego słów, w których zawrze ocenę swej pracy pisarskiej nigdy nie poda w wątpliwość. Rejowi jest wszystko jedno, czy pisanie swoje ofiaruje „Jaśnie Wielmożnemu“, czy temu, którego bez wszelkich intytulacyi i przydawek nazywa: „Ku temu, co czedł“; — wszystko jedno, czy rzecz będzie wielką, o kilku tysiącach wierszy, czy krótkim dyalogiem o kilku sprawach; — wszystko jedno, czy patronem jego utworu „z Bożego Miłosierdzia Król Polski, Wielki Ksiądz Litewski, Ruski i Pruski“, czy jaki „grabia“ albo „kastellan“, czy wreszcie „leda jaki człek prosty małego stanika“, zawsze bowiem z tą samą konsekwencyą będzie się domagał zdania o swem dziele otwartego. W tych razach zwróci się on do „czciciela“ swego z wezwaniem takiem np.: „przypatrując się... z baczeniem, którym Pan W. T. z łaski swej obdarzyć raczył, snadniej możesz rozeznać kąkol od pszenice: pszenicę schować, a kąkol zarzucić, wedle rady Pańskiej“; — albo, tonu znacznie zniżając: „wierę, niedbalcze, już ty mów, co raczysz, wierz mi, mało o to dbam“; — albo jeszcze groźniej na „szacunkarza“ nacierając:

„Nie szacujże, mój bracie, jedno, co jest prawda,
A pochlebstwo z zazdrością niech idą do dyabła!
Nie wnet rzeczy przypuszczaj do rozsądka twego,
Gdyż jeden wyrozumieć nie może wszytkiego...
Małoć, gdy garniec widzisz, iż u ognia stoi,
Lecz nie wiesz, pod pokrywką co sie tam w nim broi“.

i tak dalej a podobnież mniej lub więcej dosadnie, chociaż zawsze będzie mógł dodać z czystem sumieniem:

„. . . to wierz mi, z życzliwą ochotą
Napisano, a pewno nie z żadnej pochłubki,
Acz sie znajdą, co przedsię będą dawać sznupki“ itd.

Już fakty przywiedzione, jakkolwiek daleko im do pełności, wykazują dowodnie, że tło, na którem urobiła się organizacya pisarska Reja, stanowiła etyka. Etyki tej treścią była stale i niezachwianie przestrzegana bezinteresowność, i to nie tylko, według zwyczajów Odrodzenia, teoretyczna, ale w czyn wprowadzana i rzeczywista, gdyż w rezultacie ostatecznym dawała zawsze abdyka-

cyę ze sławy światowej i z wszelkich zysków materyalnych[1]).

Tylko na takim substracie, stworzonym przez altruizm czysty, można zrozumieć Rejową „chuć prawą", „ochotę życzliwą", „życzliwość szczyrą" i „usługiwanie Rzeczypospolitej secundum posse jeno z miłości ku niej", —tylko wobec takich danych jasnem sie staje owo stylowe społeczeństwa uczenie i mentorowanie, które poeta nasz uczynił, jak się okaże, jedynym, stałym i niezmiennym celem swego posłannictwa.

Bo i jakże — aby odpowiedzieć na drugie, wyżej postawione pytanie, — przedstawia się dorobek jego pracy piśmienniczej, przynajmniej w okazach najbardziej charakterystycznych?

Oto jedną z najstarszych swoich rzeczy, p. t. „Krótka rozprawa między trzema osobami, Panem, Wójtem a Plebanem", 1543 r., Rej pisze w tym celu, aby choć na „rzeczy niepoważnej" pokazać trzech stanów „przypadłe przygody", z których wyczytania „przychodzą ludziom zysk i szkody".

Użyteczność książki, znanej p. t. „Kupiec to jest kształt a podobieństwo sądu Bożego ostatecznego", z r. 1549, tak skreślił we wstępie, do niej dodanym: „Aczkolwiek i te są pożytki nauczyć się dobrze polskiej mowy a dworskiego mówienia, ale ty nią jako wzwierciedle na oko ujrzesz, w czem leży zbawienie

---

[1]) Dowodu na okoliczność pierwszą dostarcza fakt, z podziwem pewnym zaznaczany już przez współczesnych, szczególnie Trzycieskiego, że Rej na żadnem z dzieł swoich nie położył nazwiska, mianując się tylko pseudonimami takimi, jak: „Andrych dworzanin, twój dobry towarzysz", albo „Prawie życzliwy przyjaciel, którego dobrze znasz", albo „Polak prosty sługa i poddany", i t. p. Za illustracyę znowu jego wyrzeczenia się wszelkich korzyści materyalnych, i to bardzo dosadną, może posłużyć choćby to jedno, że bezwzględnie nigdy nie starał się o protekcyę, poparcie i opiekę ze strony jakiegokolwiek mecenasa. Wogóle motorem całej działalności pisarskiej Reja były trzy czynniki: zdobienie języka polskiego, — służenie w tym względzie za przykład innym i świadomość pełna, że to jest pierwszym obowiązkiem każdego pisarza w narodzie polskim. Da się to stwierdzić wszystkiemi niemal przemowami lub zakończeniami, tak prozaicznemi jak poetycznemi, a dodawanemi jużto przez samego Reja, jużto przez innych do dzieł jego. Nawiasowo nie zawadzi zwrócić uwagi na to, że niezupełnie udałą paralelę między Dantem a Rejem pióra dra Sinki („Przegląd Polski", 1905 t. II str. 414—29.) należałoby uzupełnić wszystkiemi wyrzeczeniami Autora „Wizerunku" o znaczeniu języka polskiego i odpowiadającemi im w tej materyi przekonaniami Dantego, a z pewnością znaleźlibyśmy u naszego poety i Dantejskie „prontezza di liberalità" i „per fare utilità piu commune a suoi cittadini".

i potępienie wszelkiego człowieka chrześciańskiego, karać się głupstwem tych ludzi, którzy w uczynkach swoich albo w wymysłach ludzkich pokładają nadzieję zbawienia swego, krom łaski, męki a zasługi Pana Chrystusa, a to z tych person snadnie ci obaczyć". Powtarzając ją potem kilkakrotnie to w skróceniu, to w rozszerzeniu, mówi we wierszu „Ku naśladowcam":

„Obaczywszy to, karzmy się
Wszytcy ludzką przygodą,
Bo iście z nas żaden nie wie,
Gdzie go, a kiedy zbodą",

a w „Prologusie seu Argumentum" stanowczo to podkreśla, że „Kupiec" po to ujrzał światło dzienne, aby „rozliczne stany, świeccy i duchowni, lud znamienity i pospolity, rozliczni zakonnicy i którzy są przy tem insi", nauczyli się na figurze bohatera głównego, że każdy według powołania „winien dać liczbę z włodarstwa", danego mu przez Boga.

„Wizerunek", poemat ogromny, o 12 pieśniach a prawie 14.000 wierszy, którego cel sam poeta wyraził w następującym ustępie przemowy rymowanej „Do tego, co będzie czedł ty książki":

„Kiedy weźrzysz w ty książki, jako we zwierciadło,
Gdy widzisz, gdzie czyrwono, a gdzie też nabladło,
Wiem, że w twarzy i w kształciech zawżdy poprawujesz:
Także na świat pilnie patrz, kiedy co sprawujesz.
Gdyż tu są wypisane dziwne sprawy jego,
Acz nie dla uczonych, ale dla prostego,
By obierał, gdzie czarno a gdzie biało bywa,
A jako chytrze tę sieć nad nami rozbiwa",

na każdej stronie niemal głosi zasadę, że człowiek wszelki, „jako" właśnie „Młodzieniec" w jego dziele, „tak się pytać powinien o powinności swojej cnotliwej, aby nie żył jako nieme zwierzę i nie tracił sobie marnie wezwania i błogosławieństwa swego".

„Zwierzyniec", ta wielka, acz najwcześniejsza epopeja polskich epigramatów, zwracając się do czytelnika, tak mu treść swoją wykłada:

„Tu masz postępki starych królów sławnych,
Któreć się dziś przygodzą, chociaż z czasów dawnych,
Potym masz z polskich stanów poczciwe przypadki,

Które na swe trefunki też będziesz miał świadki,
Potym pod podobieństwy, coć wiedzieć przystoi,
A jako nas dziwny świat nieobacznie stroi.
A potym też trefunki Dworstwa przypadłego,
Które cię też przestrzegą z tego i z owego" i t. d.

Dwa znowu początkowe rozdziały rzeczonego niezwykłego utworu w apostrofie głoszą:

„Otóż macie swe przodki, macie i pogany,
A co jest cnota, sława, rozeznajcie sami.
Przebóg, Mili Polacy, ostrzegajcie tego,
Byście w niczem nie łżyli rodu tak zacnego!"

poeta zaś następstwo „Stanów i Domów" polskich po sprawach i postępkach pamięci godnych królów i osób tak pogańskiej jak chrześciańskiej, ale obcej przeszłości, uzasadnia słowami:

„Przetom ci takimi koniec zahartował,
Byś lepiej myśl i serce na ocel ukował" i t. d.

„Przypowieści przypadłe" czyli „Figliki", „Zwierzyńcowi" towarzyszące, które nawet renesansowym umysłom mogły się wydać jako „nie prawie do statecznych rzeczy (t. j. „Zwierzyńca") przypisane", posiadają według samego Autora, pomimo treści krotofilnej i swawolnej, niewątpliwą wartość moralno-nauczającą. Tę tendencyę „Figlików" podnosi Rej kilkakrotnie.

„Azaż nie wiesz, iż duch smętny kiedy kogo ruszy,
Mędrzec pisze, iż kości i krew barzo suszy?
Bo kiedyby ludzie wszytko by w klozie siedzieli,
Tylko myśląc a bez żartów, wszakby poszaleli!
I wianek cudniejszy bywa zawżdy przeplatany,
Niźli wszytek jako powróz zielony, ruciany".

Więc, aby „kości i krew nie barzo sie suszyły":

„Zacni ludzie i poważni, co przed tym bywali,
Takich plotek, gdybyś przeczedł, siła napisali,
Które jeszcze i dziś trwają, po dzisiejsze lata,
Nazywając swym językiem to Apoftegmata,
Częścią pisząc dla języków, częścią prze ćwiczenie,
Bo snadniej z cudzych przypadków przypada baczenie.
A szczęśliwy, co się cudzą więc przygodą karze,
Niźliby sam, jako dudek, był wsadzon na wsparze", —

więc, za tym przykładem idąc, i on, Rej, „do statecznych rzeczy“ „Zwierzyńca“ „przypisał“ „przypadki dworskie“, „przypowieści przypadłe“, „apoftegmata“, „facecye albo śmieszne powieści“, „zaprawdę więcej dla ćwiczenia języka polskiego a też“ dlatego, by „młody człek przeczedszy mógł się wiele ludzkiemi przygodami przestrzedz“.

Nie dziwimy się zupełnie, jeżeli cel uczenia przyświeca Rejowi tam, gdzie go należało zapomocą treści wyrazić, jak np. w największem z dzieł jego „Zwierciadle“, — lub dopiero z treści wydobyć, jak np. w wielu t. zw. historyach w tekst wplecionych, przy których często spotkać się przyjdzie z uwagą: „A tak to czytając, uważaj sobie nie jako prostą fabułę, ale bierz sobie przykład z tego“, albo: „Także też, gdy to czytać będziesz, uważaj sobie, iż to nie fabuła, anić tu dla krotofile czytania twego tu na pismie zostawiona, ale sobie uważaj, iż nie w twej mocy są wszytki drogi i postępki twoje“ itd.; on jednakowoż nawet w tych razach, w których osnowa sama przez się jest ucząca, jak np. w rzeczach, bądź opartych na Pismie św., bądź z Pisma św. przekładanych, nie może iść drogą inną, tylko tą, która z każdej lektury każe mu czynić bezwarunkowo większe lub mniejsze „zwierciadło“ żywota ludzkiego.

Mniej uderzającem będzie to jeszcze np. w „Postylli“, jeżeli w niej, jako utworze istotnie dydaktyczno-każącym, powie, zwracając się do „Każdego Krześcijańskiego Rycerza“: „Ale ty jedno, mój miły Rycerzu Krześcijański, chceszli stale stać w boju swoim, nic się nie odnoś od szczyrych słów a od nauki świętej Pana swego a zabawiaj się świętemi krojnikami (t. j. postyllą) Jego: tam znajdziesz wszytkę obronę swoję na ty sprzeciwniki swoje, — tam znajdziesz wszytkę pociechę swoję za stateczne a wierne rycerstwo swoje“, — do ksiąg zaś samych zwracając się, takie im hasło rzuci:

„Jużeż idźcie po świata, gdzie się wam zdać będzie,
A noście imię Pańskie między ludźmi wszędzie...
Czyńcie ludziom pożytek ku prawdy poznaniu,
Żeby wżdy nie ginęli w swym prostym mnimaniu,
Już okażcie na jaśnią one stare błędy,
Których po wszytkim świecie było pełno wszędy.
Bądźcie jako zwierciadło człowieku każdemu
By każdy, czytając was, przypatrzał się temu:
Jeźliż zmazy nie nosi na swym nędznym ciele,
Gdyż każdy człowiek tych blizn ma na sobie wiele,

A niczym prędzej sobie nie może ich zgoić
I chorego sumnienia swego uspokoić.
Jedno, gdy te lekarstwa jemu okażecie,
Które z wiecznej apteki tu w sobie niesiecie...“

Podobnież nie zdziwi taka zanadto wyrazista dążność nauczania w „Apokalipsie“. list bowiem, na czele księgi onej idący, oznajmi całkiem apodyktycznie, że czytelnik w tej „Dziwnej Sprawie skrytych tajemnic Pańskich“ „wszytko znajdzie a wszytkiemu sie przypatrzy, czego poczciwemu a wiernemu człowiekowi potrzeba ku sprawowaniu żywota swojego“.

Lecz taż sama tendencya wybije się bardzo znacząco a na sam wierzch nawet w „Psałterzu“, w którego dedykacyi Rej, w tym razie nic więcej, tylko tłumacz i przerabiacz, napisze do Zygmunta Starego, jako pracy tej podjął się jedynie w tej myśli, aby pouczyć ludzi, że „w żydostwie, za sławnego panowania króla Dawida, rozszerzenia dóbr i pokoju ludziom, podług myśli Pańskiej żywiącym, sie trafowały“; -- powtóre, że „to wszytko działo sie za cnotliwemi sprawami a za doskonałym żywotem tego pasterza, który sie na ten czas oną trzodą opiekał, którego żywot, wiara, nabożeństwo i inne wszytkie poczciwe sprawy tu są, w tych książkach właśnie napisane“; — po trzecie, że chociaż „sprawa naważniejszych rzeczy i wszech namocniejszych królestw rozlicznie sie odmieniać może, ale“ sprawy królestwa „tam już nigdy sie nie mienią, gdzie... postanowienie korony więcej folgować woli Boskiej, niż biegłościom ziemskim, będzie“; — po czwarte wreszcie, że Bóg jest zawsze opiekunem takich, jak Król Zygmunt, władców, i takich, jak Polacy, wiernych poddanych, którzy „mają dobry przykład z wodza a pana swego“.

Widać jednak, że Rejowi jeszcze za mało było tych czterech wymienionych punktów, doda bowiem do nich zakończenie, jakby *argumentorum summam*, wiersz „Ku temu, coby miał wolą czyść ty książki“ a w nim uwagę energiczną:

„Proszę, kto będzie czedł,
Obacz a sobie uważyć racz,
Abyś to wżdy miał na pieczy,
Co są w tem piśmie za rzeczy...
Tu czci a to sie nauczysz!“ [1])

[1] Bardzo ciekawym jest sąd Reja o „Psałterzu“ który wypowiedział w „Postylli“, a który przytacza prof. Brückner w swojem dziele: „Tam (t. j. w „Psał-

Liczbę pojawów, zapomocą których daje znać o sobie skłonność natury Reja i wszystkich porywów jego ducha do dydaktyzmu, mentorowania i preceptorowania, możnaby znacznie powiększyć, to jednak, co już we wszystkich najcharakterystyczniejszych rysach przytoczono, wystarcza zupełnie do wyrobienia sobie pewności, że pisarz, przesiąknięty na wskróś tego rodzaju aspiracyami, będzie musiał pójść i pójdzie też w rzeczywistości drogą samego uczenia, wyłącznej — żeby wyręczyć się terminem obcym — parenetyki. Doszedłszy do tego pewnika, który dla badania dalszego daje nam rzeczywisty punkt oparcia, możemy zapytać następnie, jak się przedstawia pareneza Reja nasamprzód wobec parenezy klasycznej, potem średniowiecznej, nakoniec najbliższej już naszemu Autorowi — humanistycznej i renesansowej.

II.

We wszystkich piśmiennictwach, które przebyły już epokę organizacyi wewnętrznej i proces różniczkowania się działów poszczególnych, na miejsce mniej lub więcej znaczące wybija się literatura moralizująca. Uczeni z zawodu lub pisarze-literaci zaczynają wówczas i stawiać pytania i odpowiadać na nie, jakie są prawa i zasady, mające z jednej strony wskazywać ludziom zarówno cel życia, jak drogi i środki, do jego urzeczywistnienia prowadzące,— z drugiej illustrować w sposób dotykalny na poszczególnych jednostkach, czasami na poszczególnych społeczeństwach, jakiem było lub jakiem powinno być poczucie obowiązków, tudzież wykonywanie i pełnienie praw moralnych. Jeżeli roztrząsanie i załatwianie tych kwestyi odbywa się na drodze ścisłej, nosi formę umiejętną

terzu") nic inszego nie najdziesz, jeno wszytki stany wielmożności bóstwa Jego. Tam najdziesz wszytki kształty i pociechy żywota człowieka poczciwego. Tam najdziesz wszytki proroctwa o Panu swoim i o ś. odkupieniu Jego. Tam najdziesz wszytki obrony na czarta sprzeciwnika swego i na każde niebezpieczeństwo swoje. Tam najdziesz, jako wierny nigdy nie był opuszczon, ktokolwiek mocno kładzie nadzieję wszytkę swoję w opiece a w obronie Pana swego. A co nadnawyższe, tam najdziesz wszytki kstałty wszytkiej chwały Jego, jakie On potrzebuje od człowieka nędznego. Tam najdziesz wszytki modlitwy, wszytki prośby, jako masz ubłagać to święte a miłościwe bóstwo tego to wszechmocnego Pana swego" itd. (Brückner, str. 44).

i opiera się na jakichś pewnikach ogólnych, staje się odrębną częścią filozofii, noszącą nazwę etyki; jeżeli przeciwnie pozbawione będzie znamion wymienionych, ścisłość podporządkuje względom artystycznym lub retorycznym, na pierwszy plan zaś w miejsce teoryzowania wysunie praktykę, a w miejsce teoremów zbiór uwag, zebranych drogą doświadczenia rzeczywistego czy urojonego, utworzy gałąź piśmiennictwa, która otrzyma miano filozofii praktycznej, literatury moralizującej albo, z grecka się wyrażając, parenetycznej.

Przedstawicielami parenetyki byli niemal wszyscy polscy, moralizujący lub politykujący pisarze Wieku Złotego, ci mianowicie, którzy brali pióro do ręki w tym celu, aby naprawiać społeczny stan i zapobiegać powszechnemu upadkowi narodu. Byli oni bowiem nie filozofami, postępującymi ze świadomością filozofowania, — wywodzącymi z całą siłą samodzielności wnioski z ogólnych jakichś zasad, — łączącymi praktykę z rozumową i obmyślaną teoryą, — ale przedewszystkiem — jak ktoś trafnie zauważył — ludźmi, którym w udziale dostała się zdolność pisarska, myśl głęboka, odwaga cywilna, czucie obywatelskie subtelne, a z tem wszystkiem jakby przymus moralny do tego, aby spostrzeżenia swoje i myśli podawać uwadze publicznej. Nie jakaś jedna dziedzina stanowiła pole pracy dla tych szermierzy pióra: polityka, etyka, pedagogia, dydaktyka i t. d. były równocześnie ulubionymi przedmiotami moralizującej literatury polskiej XVI w., która tylko i głównie wskutek braku ścisłej i umiejętnej formy i metody stała się właśnie literaturą parenetyczną, nie filozofią. Parenetyka zatem, jako kierowniczka życia, wskazująca lub prostująca jego drogi, musiała znaleźć odpowiedź na wszelkie zagadnienie, które jej życie stawiało; a że we Wieku Zygmuntowskim mieniło się ono tęczą barwną, że płynęło nie tylko korytem zwyczajności, ale rozpryskiwało się na szczegółów rozmaitych ilość niemałą, parenetyka także miała okazać odpowiednią mu wielostronność. Wskutek tego jeden dział tej polskiej filozofii zajmuje się uczeniem o sejmach i sejmikach, drugi ofiarowuje się za przewodnika człowiekowi rycerskiemu, trzeci prawi o godności obywatelskiej, urzędzie poselskim, stanowisku senatora lub doradcy królewskiego, — inny o różności stanów w stosunkach wzajemnych do siebie lub państwa, — następny o obowiązkach młodzieży, prawach wieku dojrzałego albo przywilejach starości, — i tak dalej i coraz rozmaiciej, dopóki wszystkie nie spłyną się w jedno wielkie a zbiorowe pytanie, czem ma być człowiek cały, — dopóki nie

dadzą odpowiedzi i nie zbudują ogólnej normy postępowania, działania i życia, której każdy człowiek trzymając się, wypełni ideał ludzki.

Lecz czy zajdzie to w literaturze polskiej XVI stulecia? — czy ona zdobędzie się na pisarza, nadającego narodowi swemu albo przynajmniej jego części najistotniejszej kodeks czy system zachęceń, którego wykonywanie miałoby moc uczynić Polaka doskonałym?

Uczenie człowieka, aby mu wystawić ideał ludzki i zachęcić do jego naśladowania, to przedmiot bardzo zwyczajny literaturze klasycznej, helleńsko-rzymskiej. W dziedzictwie po świecie starożytnym spadł on na wszystkie literatury nowożytne i stał się w nich za średniowiecza potrzebą mniej lub więcej szczerą, — za humanizmu, renesansu i reformacyi — zwyczajem literacko-naukowym, z aktualnością czasu po największej części luźnie tylko związanym. Ponieważ od dokładnego poznania tej kwestyi zależy jedynie słuszna ocena stanowiska Reja w roli „*praeceptoris Poloniae*“ — jak go nazwał prof. Brückner, — i jedynie trafna odpowiedź na pytania, dotyczące rozwoju jego twórczości, wypada przypatrzeć się jej nieco bliżej.

Grecy starożytni, następnie zaś ich wychowankowie Rzymianie, już na kilka wieków przed Chr. zastanawiali się przez swoich filozofów i rozmaite szkoły filozoficzne, w czem leży istota ideału człowieka, i problem ten musieli według przekonania swego rozwiązać stosunkowo bardzo wcześnie i stanowczo, skoro Grek już od czasów Platona swoje wyobrażenie i myśl o wyborności ludzkiej zawiera w słowach: *καλὸς κἀγαθός*, a Rzymianin od czasów Katona w *vir bonus*.

Nie zastanawiając się bliżej nad pojęciem *καλὸς κἀγαθός* i pochodnem jego *καλοκἀγαθία*, ani też nad kolejami, którym one ulegały z biegiem czasów, wspomnę, że do tego, aby je określić wszechstronnie, dążył nasamprzód Plato w swych pismach, szczególnie zaś w „Politei“. Dla celów naszych wystarczy przypomnieć, że dobrym według Platona jest tylko ten, który zapomocą cnoty moralnej uładza swoje życie duchowe. Harmonia w życiu czyni człowieka religijnym t. j. przyjacielem bogów, — nieprzyjaźń dla tych istot czyli niereligijność jest największą niemoralnością i niecnotą. Skutki kierowania się zasadami moralnemi sięgają poza grób i śmierć, — od niego zależy los duszy po zgonie:

zasłużona kara czy nagroda. Cnoty jako wiedzy dobra nabywa się przez dobre, cielesne i duchowe wychowanie w państwie należycie zorganizowanem. Cnoty, które idealny czyli dobry człowiek powinien bezwarunkowo posiadać, to: męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość.

Etyka Platońska, w epoce dawnej zgoła nieznana Polsce z pierwszego źródła albo znana niedokładnie przez pośrednictwo późniejszych pisarzy łacińskich, miała ten skutek przynajmniej, że w teoryi — naturalnie także za przewodem obcym — kazała budować i wznosić ideał człowieka na moralności, nabywanej w państwie i przez państwo, a związanej ściśle i nieodłącznie z religią.

Moralność od religii zasadniczo odłączył Arystoteles. W przeciwieństwie do Platona, kierując się jedynie tem, co możliwe i realne, mistrz stagirycki uznaje moralność bez bóstw i bez Boga i chce jej wyłącznie dla życia ziemskiego. Ideałem człowieka — według „Etyki“ i „Polityki“ Arystotelesa — jest ten, którego działalność odpowiada najwyższej cnocie, dla niego „moralnie dobry“, „ἀνὴρ ἀγαθός“, kryje się całkowicie z „obywatelem dobrym politycznie“, „πολίτης σπουδαῖος“, — pojęcie zatem cnoty spływa się w pojęcie cnoty obywatelskiej a idealny człowiek będzie to samo, co idealny obywatel. Z „Etyki“ i „Polityki“ Arystotelesowej nauczyli się wszyscy późniejsi, a między nimi także Polacy, że ideał doskonałości ludzkiej nie jest związany z „genus homo“ wogóle, ale tylko z pewnymi jego przedstawicielami, których szukać należy naprzód pośród poszczególnych narodów, pośród poszczególnych jednostek tego lub owego narodu (Grek — wolny Grek, nie barbarzyniec, ani nie niewolnik grecki).

Ponieważ „Politeia“ Platońska, „Etyka“ i „Polityka“ Arystotelesowa były tylko systemami na wskróś idealnymi, niemożliwymi do urzeczywistnienia między ludźmi, przeto już współcześnie z Platonem i Arystotelesem pojawiają się usiłowania, których celem było sprowadzenie owych ultra-teoryi do regionów realnych, postawienie ich wobec spraw i zagadnień bardziej praktycznych, przedewszystkiem zaś bliżej określonych. Owocem tego było mianowicie powstanie nauki, zwanej pedagogią, i to pedagogii takiej, która pytała się po pierwsze, jak należy wychowywać człowieka, aby był idealnie dobry, kiedy losy postawią go na czele państwa i uczynią tyranem, księciem lub królem, „τύραννος“, „βασιλεύς“, —

powtóre zaś, jakiej ma być poddany edukacyi, jeżeli się go weźmie w znaczeniu jednostki, składającej się w liczbie zbiorowej na państwo — w znaczeniu obywatela, „πολίτης".

Typowym pod tym względem parenetykiem, doskonale znanym Polsce za wczesnego i późniejszego renesansu, jest Isokrates Ateński, wagi pierwszorzędnej dla nowszych literatur jako protoplasta wszystkich następnych t. zw. „zwierciadeł książęcych" czy „królewskich", „specula principum" albo „regum", „Fürstenspiegel". Isokrates to w spuściźnie swojej między dziełami innemi zostawił trzy pisma retoryczne o celach adhortatywnych: „Πρός Νικοκλέα" — „Νικοκλῆς" i „Πρὸς Δημόνικον παραίνεσις".

Okazami „zwierciadła książęcego" jest między niemi rzecz pierwsza i druga; druga jednakowoż, mówiąc także wiele o wzajemnych obowiązkach regenta do ludu i naodwrót, tudzież o obowiązkach ludu do państwa, jest zawiązkiem t. zw. „zwierciadła obywatelskiego", „de cive bono", „honesto", „optimo" i t. d. Ostatnie zaś dzieło „Zachęcenie Demonika" jest zbiorem krótkich zdań moralnych i przepisów praktycznej mądrości życia, obracających się około trzech punktów zasadniczych: że młodzi ludzie koniecznie potrzebują pouczenia, aby stali się dobrymi, — że nauka, nabyta w zaraniu życia, przyda się człowiekowi w późniejszych dojrzalszych latach, — że bogowie zawsze wynagrodzą każdy czyn dobry a ukarzą niezbożny.

Nacisk, położony przez Isokratesa na to, że kształcenie człowieka winno się rozpoczynać od dzieciństwa i pierwszej młodości, w trzysta lat po nim stanowić będzie osnowę traktatu rozmiarami drobnego, ale niesłychanego znaczeniem, „Περὶ παίδων ἀγωγῆς", przypisywanego Plutarchowi. Mniejsza o to, czy krytyka nowsza autorstwo jego przyzna innemu pióru, dla nas ma wagę przedewszystkiem okoliczność, że zarówno całe bez wyjątku średniowiecze, jak epoka odrodzenia, traktat rzeczony uważały za niewątpliwą własność „Plutarchi Philosophi sapientissimi". Do czasów Reja wierzono, że jedynie „ὑποθῆκαι καὶ παραγγέλματα" mędrca z Cheronei wskazują „drogę najdogodniejszą", na którą dzieci wkroczywszy, będą mogły wkońcu wyjść niewątpliwie na dobrych i użytecznych członków państwa. Lecz w jednakowym stopniu — głosiła dalsza część wiary — są one przydatne dla starszych, czy będą rodzicami czy nauczycielami, jeżeli bowiem nie zechcą, aby ich wychowankowie na zatratę poszli wskutek nieświadomości i nieudol-

ności kierownictwa, niech czytają te „consilia“, te „praecepta saluberrima“, dające człowiekowi młodemu dwa skarby „humanitatem“ i „virtutem“.

Zdobyczą dzieła Plutarchowego, nie starzejącą się nigdy, było nasamprzód to, że ludzie nauczyli się zwracać praktycznie uwagę na fizyczną i duchową edukacyę młodego pokolenia. Odtąd wejdzie niejako w krew pedagogii i pedagogicznej parenetyki, że ciało należy chować w ten sposób, aby stało się nie tylko zdrowem (sanum), ale także silnem i zdolnem do ponoszenia trudów i podejmowania prac szlachetnych, jakoteż użytecznych dla życia pospolitego (labores utiles et honesti). Zadanie to da się z jednej strony uskutecznić przez racyonalne odżywianie zapomocą stosownego jadła i napoju (certa cibi potusque ratio), z drugiej przez ćwiczenia odpowiedne (exercitia). Kształcenie ducha znowu oprze się na tem, że młodzież będzie się wzwyczajało w życie porządne i w cnotę, tudzież, że będzie się ją zaprawiało do sztuk i nauk, aby z wiedzy i umiejętności korzyść wynikła dla Rzeczypospolitej, gdy „pueri“ staną się „viri“, „τέλειοι ἄνθρωποι“.

„Περὶ παίδων ἀγωγῆς“, w licznych przeróbkach i tłumaczeniach łacińskich znane pod tytułami najrozmaitszymi, stało się — jak mimochodem już zauważono — pewnego rodzaju kodeksem z niejednego powodu i przyczyny. Najważniejsze z nich atoli, do których jeszcze później wrócić wypadnie, będą się w tem streszczały, że Plutarch w swoich tezach o podwójnem wychowaniu zawarł kilka szczegółów, które z biegiem czasu zyskały moc ustawy, może nawet moc dogmatu we wszystkich pedagogiach, umiejętnych czy popularnych, nowożytnych nie wyłączając (np. o karmieniu dzieci piersiami matki albo zdrowej mamki, o nauczycielach i preceptorach dzieci, o karceniu i karaniu w razie potrzeby i t. d.); że konieczność wychowania należytego potrafił sprzęgnąć z naczelnymi obowiązkami rodziców („parentes recta liberorum informatione nihil prius aut carius habere debent“), że nareszcie prokreacyę i edukacyę dzieci złączył ściśle z kwestyą małżeństwa („coniugium honestum“ a „inhonestum“, „mater et pater generosus et honestus“ a „inhonestus“ i t. d.).

Na Platonie i Arystotelesie z jednej, na Isokratesie zaś i Pseudo-Plutarchu z drugiej strony — naturalnie biorąc rzecz typowo i najogólniej — starożytność grecka wyczerpała swoje studya nad stawaniem się człowieka idealnie dobrego, branego po pierwsze w sto-

sunkach ścisłych z państwem. a doskonałość swoją zasadzającego na cnocie moralnej. koniecznie w połączeniu z religijnością. bądź doskonałość tę redukującego tylko do cnoty politycznej. — następnie na urzędzie władcy. — po trzecie w stanie poddanego a wolnego obywatela i wreszcie w najczulszym dla nauki i wpływów wieku młodości.

Nie potrzeba nawet mówić, że ideał człowieka. przejawiający się w czterech powyższych kategoryach, roztrząsano nie tylko na drodze studyów filozoficznych lub parenezy. nie roszczącej sobie pretensyi do ścisłości umiejętnej. wystarcza bowiem wymienić Xenofontową „Cyropedyę". ten pierwszy okaz tendencyjnego romansu w literaturze klasycznej. który nic innego nie miał za treść i przedmiot. jak przedstawienie władcy prawego. jak stwierdzenie dowodne, że królewskość dobra i jej prawidła są wynikiem dobrego wychowania. któremu poddany był osobnik. koronę noszący. „Cyropedya" zatem to — „speculum principis". wprawione jedynie w ramy innego stylu.

Na wstępie nadmieniono. że literatura moralnościowa drogę do ideału człowieka wskazywała bądź sposobem norm. stawiając przed oczy przepisy i prawidła, których należy się trzymać. aby dojść do celu. bądź środkami. bardziej może pedagogicznymi a przez to skuteczniej przemawiającymi do przekonania. między którymi trzeba odróżnić dwie *species:* **treściową i formalną.**

Pod względem pierwszym Grek jest już to pierwotwórcą. już genialnym uprawiaczem całego szeregu rodzajów literackich, wyłącznie parenetyce służących. — pod drugim kultura piśmiennicza jemu ma ona do zawdzięczenia formę popularną. o cechach piękna i artyzmu.

Zbiór owych rozlicznych rodzajów mieści się całkiem dobrze w pojęciu t. zw. **przykładu**, „exemplum".

Piśmiennictwo helleńskie. matka literatur innych. stoi tutaj jako wzór. przyświecający dziewiętnastu wiekom. naśladowany przez wszystkie czasy a przez nikogo nieprześcigniony. w swoim Plutarchu. Cztery mianowicie dzieła mędrca Cheronejczyka. odegrały rolę przodową w zaprawianiu człowieka do cnoty i w praktycznem wyrabianiu w nim tęgości i dzielności moralnej: „Βίοι" — „Ἀποφθέγματα βασιλέων καὶ στρατηγῶν" — „Ἀποφθέγματα Λακωνικά" i „Γυναικῶν ἀρεταί". Od czasu tych pism. w których czytelnik. niby w zwierciedle cudownem. widział oblicza rozmaitego rodzaju ludzi.

bez względu na płeć, a w nich wyrażający się w jakikolwiek sposób ideał ludzki, — od tego czasu wskazanie żywota dobrego człowieka, odwołanie się na słowa i wyrzeczenia znamienitego, dzielnego czy mądrego starczy za rozumowy dowód albo wywód literaturze moralizującej późniejszej. „Βίοι“ Plutarcha stworzą naprzód w literaturze rzymskiej dział podobny „żywotów“, które również otrzymają tytuł „*vitae*“, z biegiem czasów rozszerzony znacznie, we wszystkich możliwych kierunkach, na „vitae imperatorum“, „regum“, „principum“, „clarorum virorum“, „illustrium feminarum et matronarum“ i t. d.,— „Ἀποφθέγματα“ zaś zostaną przełożone na „*dicta*“, podobnie jak „Βίοι“ będą amplifikowane i wzbogacane coraz to innymi i nowszymi dodatkami, razem zaś zmienią się w nieprzebrany skarb niezawodnych argumentów dla moralistyki popularnej i umiejętnej wszystkich epok.

Na równi z wymienionymi „Βίοι“ i „Ἀποφθέγματα“ staną w literaturze greckiej inne jeszcze płody jej ducha z tej racyi, że z poprzednimi w zupełności podzielą rolę przedewszystkiem co do natury, celu i przeznaczenia. Najcharakterystyczniejsze z nich uwzględniając, takie mianowicie, które istotnie przyczynią się do rozjaśnienia kilku szczegółów ważnych w dalszej części niniejszego studyum, wypadnie wymienić: grecką bajkę, — zdania, zwane bądź jak poprzednie apoftegmatami, bądź gnomami, z których wywiną się gnomologie, — epigrammaty, które złożą się w antologie, i wreszcie przysłowia „παροιμίαι“, które dadzą pareomiografię.

Jak dzielnego sprzymierzeńca zdobyła wszelka pareneza w apologu, szczególnie zwierzęcym, do życia powołanym przez Ezopa, kultywowanym przez Babriosa, wcielonym w Elianowe „περὶ ζῴων ἰδιότητος“ albo w Epifaniosowego „Fizyologusa“, świadczy tak starożytność, jak epoka nowa, które w życiu, postępkach lub nawet w „psyche“ wszechżywiołowej fauny widziały zawsze niewyczerpane zasoby dla pedagogii, polityki i etyki. Sentencye, czyli gnomy, których cechę stanowiły dowcip i jędrna prawda, które nadto tradycya przypisywała wielkim mędrcom i poetom, albo które rzeczywiście znajdowano rozsiane po dziełach myśli i wyobraźni, gromadzono już od dawna w takie zbiory, jak np. kollekcya przypowieści „Siedmiu Mędrców“ Demetriusowa albo Stobeusowa, jak antologie gnomiczne z Izokratesa czy Epikteta i t. d. Byli i tacy — ci znajdą bardzo licznych naśladowców nawet po wiekach

kilkunastu, — którzy tego rodzaju apoftegma uprawiali jako osobne *genus* literacko-poetyckie co do treści i formy, jak Fokylides lub Teognis. Epigrammaty pogańsko-greckie, podobnej jak gnomy prowenieneyi, dały początek późniejszym chrześcijańskim „χριστιανὰ ἐπιγράμματα“ na Wschodzie, a „Sacra Epigrammata“ na Zachodzie, ostatnie zaś „παροιμίαι“ stały się źródłem i prototypem literatury przysłowiowej nowożytnej.

Jeżeli przeznaczenie bajki tłumaczy się samo zawsze i wszędzie, szczególnie zaś, gdy bajka jest stosowana do nauki wieku młodego, to przypowieść, nazwana apoftegmatem, sentencyą, gnomą, epigrammatem *sui generis* albo przysłowiem, rozszczepi się pod tym względem na dwie *species*: ozdoby retoryczno-stylowej, którą rad posłuży się człowiek pospolity na równi z filozofem, oratorem lub poetą, — i środka, którego dzielność okaże się w ręku parenetyka. Szczegół ostatni stanie się zrozumiałym, skoro tylko zwróci się uwagę na istotę, psychologię i zadanie wszelkiego zachęcania, z natury bowiem będąc tylko popularyzowaniem etyki, o ile się obraca na polu pismienniczem, zachęcanie może się posługiwać jedynie dowodami oczywistymi, stanowczymi, nie dopuszczającymi chwiejności ani wątpliwości a bijącymi wszelką dyalektykę niemoralną imperatywem i dogmatem cnoty i mądrości, tem skuteczniej, że za oboma stać będzie rzeczywista czy urojona osobistość mędrca, poety albo nawet tajemnicza twórczość kolektywna (jak np. za przysłowiami).

Tyle co do poszczególnych rodzajów literackich, służących greckiej parenezie. Nie wyczerpanym atoli pozostałby cały ich zasób, gdyby nie wspomniano o usiłowaniach, których idea nie tylko, że po raz pierwszy poczęła się w duchu Greka, ale które nadto przez jego tylko twórczość przyoblekły się w kształty dotykalne a z nimi we wzór dla przyszłości: Grekowi bowiem zawdzięcza powstanie najdostojniejsza popularyzatorka każdej myśli głębokiej, — forma, bijąca czarem piękna. Pod tym względem na czele idą tutaj dyalogi Platona, niestety, z pierwszej ręki Polsce nieznane; za nimi postępują nieobce już Polsce „Χαρακτῆρες“ Teofrasta i najbardziej ze wszystkich u nas rozpowszechnione parenetyczne rozprawy Plutarcha, twory mistrzowskie w powabnem uprzystępnianiu filozoficzno-etycznych problemów. Te pisma Cheronejczyka zdobędą sobie znaczenie typu w swoim rodzaju z dwóch powodów: po pierwsze z powodu podejmowania, a następnie dogmatycznego roz-

strzygania pewnych charakterystycznych, etycznych zagadnień, które od pierwszego wieku po Chr. do renesansu i po renesansie będą się powtarzały we wszystkich nowszych literaturach, nieraz z niewolniczem nawet zatrzymaniem tytułu (np. „Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς" = „De vera virtute", — „Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας" = „De bono et malo" i t. d.), — powtóre z powodu metody, która najwcześniej, na skalę nadzwyczaj szeroką, wprowadziła do parenezy żywioł pomocniczy: przykład (exemplum), biografię, apoftegmat i anegdotę, stwierdzając naocznie związek między nimi.

W starożytności rzymskiej, podobnie jak w greckiej, a z pewnością wszelką nawet za wzorem i przewodem tej ostatniej, jako wychowawczyni „płemienia Romulowego", ideał człowieka poddawano roztrząsaniom różnorakim, wskutek tego zaś także parenetyka, mianowicie — co się tyczy środków, którymi się posługiwała w adhortacyach, rozmaitą przybierała postać. Lecz Rzym, w którym człowieka wogóle nie można było pomyślić sobie inaczej, jak jednostkę w stosunku do państwa prawnym, nadto nadzwyczaj jasno określonym, oznaczał granicami, bardziej po kodyfikatorsku pojętemi, swego „virum bonum", niż Grecya swego „καλὸν κἀγαθόν", tak mianowicie, że to oznaczenie o tyle ściślejszem stało się na gruncie rzymskim, o ile ściślejszym jako pojęcie był „civis Romanus" od „πολίτης" helleńskiego. Skoro zaś „civitas" rzymska skupiała w sobie wszystkie prawa, przywileje i obowiązki idealnej jednostki w państwie, to wniosek sam się nasunie, że na ideale obywatela wznosić się tam musiał ideał człowieka po wsze czasy.

Dzięki rozprawie dra T. Sinki „De Romanorum viro bono" [1]) możemy sobie dzisiaj dokładnie zdać sprawę, jakim ewolucyom ulegały w Rzymie zapatrywania filozofii a w pierwszym rzędzie moralności praktycznej na „ultima perfectio" i „praestantia humana" od III w. prz. Chr. aż do chwili, w której stoickie i epikurejskie systemy broń złożyły przed światłem wiary nowej. Streszczając rezultaty pracy wymienionej, powiemy nasamprzód, że od Katona Starszego, według jego nawet wyraźnego przyznania, ideał człowieka, „vir bonus", równoznaczny był w Rzymie z pojęciem dobrego gospodarza, rolnika lub — po dzisiejszemu — obywatela ziemskiego, głównie z tej przyczyny, że tylko z takiego człowieka „ro-

[1]) Zob. „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział filologiczny", Kraków, 1903, t. XXXVI, str. 251—300.

dzą się najtężsi mężowie i najdzielniejsi żołnierze" („ex agricoli et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur"). Czasy i wpływy przeróżnych czynników wewnętrznych i zewnętrznych zmieniają katońskie pojęcie doskonałości przez to szczególnie, że dodają do niego szereg wymagań nowych, jak np. doskonałości duchowej, moralności, wykształcenia pewnego i t. d. Jeżeli mianowicie zbierzemy to, co w tej sprawie powiedział jeszcze ten sam Kato, potem inni wybitni pisarze, poeci i filozofowie, których roztrząsa dr. Sinko, dojdziemy do wyniku, mniej więcej następującego.

Przydawka „bonus", u Katona należna przedewszystkiem rolnikowi, lecz mogąca być dodaną człowiekowi bez wyjątku: „adolescens" czy „vir", „miles" czy „civis", „tribunus" czy „consul" i t. d., byle jeno każdy z nich mógł się nazwać „homo Romanus" zawrze w sobie szczegóły najrozmaitsze, stosownie do istoty i dążności każdej epoki w historyi Rzymu. Ogólnie mówiąc, „bonus" w rzymskiej kulturze będzie jużto sumą pewnych warunków, niezawisłych od woli jednostki, jużto zbiorem pewnych duchowych i fizycznych przymiotów, nabytych specyalnem staraniem, ćwiczeniem lub pracą. Do pierwszego rzędu należeć będą przed innemi: urodzenie szlachetne (bonus = bono genere natus), czasami majątek wielki (bonus = bona possidens, beatus, dives), — do drugiego: zaszczyt, znaczenie i wziętość (bonus = honore praeditus), — następnie cnoty moralne w ścisłem słowa znaczeniu, cnoty religijne, cywilne polityczne i t. p., — wreszcie: kształtność ciała, — wszystkie zaś złożą się na taki słownik znamion, jak: honestus, benignus, beatus, gravis, iustus, integerrimae fidei, fortis, strenuus, formosus i t. d., — albo na taki spis akcyi dodatnich i ujemnych jak: deos colere, parere legibus, amare ius et aequitatem, beneficia reddere, fidem servare, prodesse, nocere nemini, non mala dicere, non irasci i t. d. Lecz doskonałość, nawet w tego rodzaju granicach się obracająca, nie byłaby zupełna, gdyby się do niej nie przyłączyło jeszcze to, co człowiek zdobywa w czystej sferze ducha, a co zowie się mądrością, sapientia. Jakkolwiek mądrość rzymska głównie opierała się na zdolności i sztuce oratorskiej lub filozofii κατ' ἐξοχήν, to jednak „vir bonus" miał być nie tylko „peritus rhetorices", ale także „medicinae", „agri culturae", „rei militaris", „iuris civilis et ceterarum artium et disciplinarum" [1]), szczególnie zaś powinien był nabyć te nauki, zapomocą których urabia się obyczaje.

[1]) Zob. Sinko, j. w., np. str. 266, 285, 289, 292, 293.

Już z tego można wywnioskować, że pareneza rzymska będzie miała wiele teoretycznych ideałów partykularnych, obok jednego ideału ogólnego, wszystkie inne w sobie skupiającego.

Rzymianie atoli, żyjący nabytkami greckiej kultury duchowej, przywłaszczyli sobie z niej także wszystkie, wyżej omówione już sposoby i środki, którymi posługiwała się etyka i parenetyka, a na żaden nowy, specyficznie italski nie wysilając się wcale, przywłaszczone starali się tylko przystosować do wymagań swoich właściwości. Z tego powodu jeżeli np. bajka rzymska Fedra, Awiana czy Romulusa będzie powtórzeniem Ezopa, a „sententia“ czy „proverbium“ Katona, Publiliusa, Sextusa i t. p. odbiciem gnomy greckiej, — jeżeli „vitae“, „dicta“ i „facta“ Warrona, Korneliusa Neposa, Waleriusa Maxima i t. d. przypomną „apoftegmata“ i „bios“, traktaty zaś popularno-filozoficzne Cicerona i Seneki nie będą w stanie zaprzeć się pochodzenia swego od Platona i Plutarcha i t. d., — to znowu „vitae“ na gruncie rzymskim przybiorą formę „imagines“ Warronowych,— „proverbia“ Katona i Seneki będą się cieszyły wziętością niezwyczajną, — „res rustica“ jak i „militaris“ wykaże poważniejszą liczbę przedstawicieli, niż u Greków, gdyż tego wszystkiego wymagała praktyczność Rzymian, właściwość ich charakteru i t. d.

Opuszczając pole parenetyki rzymskiej, spuszczamy na razie z oka dalszą jej ewolucyę na ziemi italskiej i u narodów nowszych, które pismiennictwo swoje bezpośrednio oparły na łacińskiem, aby natomiast przypatrzyć się nieco bliżej kilku pierwszej wagi faktom, zaszłym pod tym względem w Bizancyum.

Pomimo podbicia Grecyi przez Rzym i pomimo zaświtania wiary chrześcijańskiej, przed którą poganizm zaczął powoli kapitulować, duch starej Hellady nie przestał być przodownikiem na żadnem z pól myśli, a więc i tam, gdzie chodziło o wskazanie drogi do osiągnięcia ideału człowieka. Naród, który wydał szereg pisarzy, zajmujących się w sposób najrozmaitszy formowaniem istoty ludzkiej w najrozmaitszych stanach i kondycyach życia, utrzymał się tu także w czasach późniejszych na stanowisku kierowniczem, wzbogacając dziedzictwo przodków ręką hojną, jak tego dowiodło pismiennictwo bizantyńskie, którego dorobkiem miała przez tyle wieków żyć przyszłość.

Krumbacher w nieprześcignionem dotąd dziele: „Geschichte der byzantinischen Literatur“ (1891) ustalił trzy czynniki, pod których wpływem życie greckie urabiało się od chwili podboju rzym-

skiego do IV. w. po Chr., mianowicie: niewolę, religię chrześcijańską i szereg radykalnych zmian politycznych, tak w zachodniem jak wschodniem „imperium Romanum". Oto jednem z następstw niewoli rzymskiej było wytworzenie się na gruncie greckim typowego, stylowego zajęcia, nieznanego przedtem w tym rozmiarze żadnemu narodowi, później wszędzie na modłę grecką urabianego: teoretycznego i praktycznego nauczyciela i wychowawcy książąt i panujących. Wiara chrześcijańska wprowadziła życie pogan na tory nowe, wskazywała mu ideały dotąd nieznane, obdarzała je formułami postępowania całkiem innemi niż starożytność; moralność zaś chrześcijańska, specyalnie na gruncie greckim, wypowiedziała się bardzo znacząco zapomocą mniszo-klasztornej ascezy, wszechstronnie wyciskając piętno na ideałach etyki i parenetyki tak świeckiej jak duchownej. Wielki zaś proces przeobrażenia politycznego, dokonany w III i IV w. po Chr., któremu uległo całe państwo rzymskie, a który począł się i wyszedł z Konstantynopola, miał to za wynik, że monarchia rzymska zmieniła się z potęgi militarnej w ustrój państwowy o pierwiastkach biurokratyzmu i dworszczyzny, tak charakterystycznych dla całego bizantynizmu. Ten porządek rzeczy miał skutek dwojaki, usuwał bowiem z widowni państwa najważniejszego dotąd działacza i najdzielniejszą jego podporę, żołnierza, następnie dawał państwu formę nową, której najwybitniejszemi właściwościami: dwór, urzędnik dworski, ranga, tytuł, ceremonia, uniform urzędniczy i cały — jak mówi Krumbacher, — azyatycki kult dla berła i korony, — dla wyższego.

Naturalnem jest, że pod wpływem tych wszystkich czynników kształtowała się także moralność grecko-bizantyńska, — że pod ich oddziaływaniem Romaik różniczkował się na szereg postaci, obcych zupełnie minionej starożytności, wcielając się nasamprzód w urzędowego guwernera, dalej w mnicha, w cesarza *sui generis*, w urzędnika, zamkniętego w rangi i stopnie, i w okaz, całkowicie kulturze i cywilizacyi dotychczasowej nieznany, w dworaka. Czy może wydać się rzeczą nielogiczną, żeby indywiduum, dzielące się na tyle postaci, nie szukało dla każdej z nich ideału odpowiedniego, — żeby teoretyk-moralista lub literat-moralista nie starał się przedstawić ich, i to każdy po swojemu, każdy w celu odrębnym i w innym zakresie?

W odpowiedzi na to zajrzyjmy do literatury bizantyńskiej!

Więc najtężsi teologowie obok duchownych nizkiego stopnia,

doradcy i podpory tronu konstantynopolitańskiego obok samych cesarzy, — wojskowi i dowódcy obok trefnisiow i t. d. wysilają się naprzód, aby skreślić piórem co najuczeńszem, w sposób najbardziej wyczerpujący i mądry ideał panującego, z jakich powodów, zrozumieć łatwo, bo „βασιλεύς“ to najświętszy a widomy znak całej państwowo-społecznej religii Bizantyńca.

Więc, by do przykładów najważniejszych się ograniczyć, dyakon Agapetos, za Justyniana, stworzy „upominanie“, przeznaczone dla cesarza, poświęci mu to „pismo królewskie“ i w 72 rozdziałach „Zwierciadła książęcego“ prawić będzie o religijnem, moralnem i politycznem zachowaniu się władcy. Po Agapecie pióro cesarskie Bazylego I, który niejednokrotnie występował na niwie prawodawczej, spróbuje się w „zachęcaniu“ panującego do moralności i porządnego rządzenia, a owocem tej próby będą sławne, bo „auctoritatem Caesaris“ za sobą mające i znane całej południowej i zachodniej Europie w przeróbkach i przekładach: „Exhortationum capita sexaginta sex ad Leonem, cognomento Philosophum“. Teofilakt, arcybiskup bułgarski, nie wyliczając innych tego rodzaju pisarzy, jest między innemi autorem instytucyi „Παιδεία βασιλική“, poświęconej Konstantynowi Porfirogenicie, w której kładzie nacisk przedewszystkiem na cnotę królewskiego syna, przechodzącą z rodziców na potomka, i t. d.

Isokrates, którego pisma większa część spekulów bizantyńskich, jak np. „Exhortationes“ wspomniane, kładzie obok „opera Salomonis“ i „documenta Iesu Sirac“ jako krynicę „civilis et regiae prudentiae“, znajdzie po wiekach następcę i wskrzesiciela w Tomaszu Magistrosie, wysilającym się na dwa „zwierciadła“, trzymane i uskutecznione całkowicie w stylu i guście swego starogreckiego wzoru, mianowicie: „O obowiązkach króla“ („Λόγος περὶ βασιλείας“) i pendant jego: „O obowiązkach poddanych“ („Περὶ πολιτείας“) itd.

Śledząc dalej duchową spuściznę Bizantyńców, znajdziemy w niej nie tylko odgłosy i echa starego Plutarcha, nie tylko tradycye dawno-greckich „Apoftegmatów“ i „Βίοι“, ale Plutarchów całkiem żywych, z tym jeno dodatkiem, że patynę poganizmu zmyje z nich woda Ewangelii, — że miejsce Scypionów i Pauzaniasów zajmą tam mężowie chrześcijańscy, a „dzielne niewiasty lakońskie“ ustąpią przed „Ἁγία Σοφία“ lub „Ἁγία Εἰρήνη“, — że człowiek, pragnący mądrości praktycznej a krótko ujętej, nie będzie jej szukał w „wyrzeczeniach“ choćby siedmiu mędrców, z Homerem na czele, ale

uda się po nią do świętych Ojców Kościoła greckiego, do bogobojnych mnichów-starców, bez względu na to, czy głos ich wychodzi z murów wyniosłego klasztoru, czy z pustelni skromnej.

Bizantyńcy byli też i założycielami na szeroką skalę uskuteczniahych wyborów i zbiorów wszelkiego rodzaju rzeczy z najprzeróżniejszych pól myśli i doświadczenia, i mistrzami w ich tworzeniu, czy je nazwiemy „florilegiami" czy „antologiami", zbiorami „sentencyi" albo „przysłów", „katenami" czyli „łańcuchami", „gerontikami" lub „leimonami" i t. d., a wszystko to czynili w tym celu, aby w krótkiej i węzłowatej formie dać jak najbogatszą ilość przepisów i formułek, normujących moralność i prowadzących człowieka ku doskonałości idealnej.

Z Krumbachera przykłady czerpiąc, niech będzie wolno przypomnieć tutaj, że mnich Jan Moschos, Eukratesem zwany, zbierał w podróżach swoich „doświadczenia, wypadki, zajścia ciekawe, szczególnie zaś mądre powiedzenia mnichów" i ułożył to wszystko w księgę, której dał tytuł „Λειμών". Jak książka ta była przez Romaików ulubiona i jak była dla nich potrzebna, dowodzi okoliczność, że za czasów Focyusa skromny początkowo jej rozmiar rozszerzono do kilkuset rozdziałów. Maximos w VII w. układa sławny zbiór „sentencyi teologicznych", „Κεφάλαια θεολογικά". Antonios, mnich z XI w., jest twórcą dzieła niesłychanej wagi i wpływu na inne literatury europejskie, które nazwał „Μέλισσα" tj. „Pszczoła". Ta „Pszczoła" była matką i królową całego ula podobnych owadów, które przemawiały wszystkimi niemal językami Europy, słowiańskich nie wyłączając. Jan Georgides czyni to samo z „gnomami", zgromadzonemi podczas olbrzymiej lektury świeckich i kościelnych pisarzy i ułożonemi alfabetycznie dla prędszego zoryentowania się, gdy przyjdzie potrzeba zastosowania ich i wynalezienia rady w kwestyach moralności i t. d.

Jak twierdzą uczeni, specyalnie zajmujący się kulturą Bizancyum, my dzisiaj zupełnie nie mamy pojęcia, czem była literatura bizantyńska t. z. apoftegmatów i wszystkich spokrewnionych z nimi rodzajów piśmienniczych, natomiast możemy tylko stwierdzić, że ona była ciągiem dalszym tej samej pracy, której fundamenty położył Plutarch lub Epiktet, tylko pracy wzmożonej i rozrodzonej w setki dzieł podobnych a w tysiące, bez przesady, rękopisów,—że następnie była twórczynią źródła, z którego wypłynęła rzeka zachodnio-europejskich, łacińskich wyciągów czyli ekscerptów, tytułowanych

rozmaicie, jak „Excerpta ad mores informandos pertinentia“. — „Florilegia de virtutibus et vitiis ex scriptoribus sacris et profanis collecta“, — „Collectanea“, — „Catenae“ i t. d.

Gdyby chodziło o pełność obrazu dokładną, możnaby z nieprzebranych skarbów duchowej kultury bizantyńskiej, jak tego dowodem wspomniane, pomnikowe dzieło Krumbachera, przytoczyć jeszcze kilka rodzajów piśmienniczych, którymi posługiwała się wschodnio-rzymska literatura moralnościowa, żeby tylko wymienić k a z a n i e, nieznane zupełnie starożytnym; ponieważ atoli są one mniejszej wagi dla przedmiotu niniejszego albo inną przybierają formę w literaturze niegreckiej, przenieść się nam wypada na zachód i południe Europy. Tutaj u narodów romańskich i germańskich w epoce, przypadającej na t. z. wieki średnie, stawianiem ideału człowieka i kreśleniem dróg, do niego prowadzących, zajmowała się, podobnie jak w Rzymie starożytnym, filozofia z tym jednak dodatkiem, że była ona zupełnie na usługach teologii, według jej zasad się urabiała i kroczyła po szlakach jej dogmatyzmu religijnego. Ponieważ podwaliną i punktem środkowym tej filozofii był Arystoteles, przeto i moralność cała i parenetyka, na niej się budująca, ideały swoje wywodziła z dzieł mędrca stagiryckiego, do myśli pogańsko-greckich dodając wyobrażenia chrześcijańskie. Boski Plato ze swoją fantastyczną „Rzecząpospolitą“ leżał jakby w zapomnieniu przez całe wieki średnie, — o jego ideale państwa i zawierającym się w niem idealnym obywatelu miano mgliste tylko i ogólnikowe wiadomości, które w tem się streszczały, że „philosophus ille disseruit, qualis respublica esse debeat“.

Naturalnie, że wskutek nowych warunków życia, wytworzonych przez średniowiecze, ogólno ludzki ideał, który już Rzym i Grecya starały się nakreślić, różniczkował się dalej i wszechstronnie, wyrabiając tyle znowu nowych, żeby się tak wyrazić, ideałów partykularnych, ile nowych powstało zajęć, stanów, powołań, urzędów i t. d.; — nie zmieniło się tylko pytanie, jakim ma być „puer“ i „adulescens“, jakim „rex“, „princeps“ i „subditus“, jakim nareszcie „człowiek“, w doskonałości widziany w wyobraźni filozoficznej.

Średniowieczna filozofia moralna różniła się jednak od tejże nauki w starożytności tem, że jako umiejętność spoczywała niemal wyłącznie w rękach jednego stanu, owoczesnej arystokracyi umysłowej, duchowieństwa, — poza granice i sfery jego z reguły nie

wychodziła, a przez to nabywała, jak niejednokrotnie już zauważono, pewnych właściwości, między któremi najwybitniejszą: duch chrześcijański. Tylko bardzo wyjątkowo stawała się ona przedmiotem studyów jakiejś osoby, należącej do „status secularis" a odznaczającej się szczególnem zamiłowaniem nauki, dla szerokich zaś warstw, dla owej „obscura turba profanorum", byłaby z powodu naukowej szaty, czasem także z powodu języka, pozostała obcą, gdyby nie znamienna dla wieków średnich dążność do tego, by wiedzę popularyzować. Następstwem tego było, że średniowieczna filozofia moralna, jakby idąc za wzorem greckim, rzymskim lub bizantyńskim i jakby w myśl jego działając, pierwsza z nauk zaczęła się czynić przystępną dla ogółu, a wskutek tego położyła podwaliny rozległe pod ogromną parenetykę, która odegrała tak doniosłą rolę za renesansu. Środkami w tym względzie posługiwało się piśmiennictwo średniowieczne dwoma, takimi samymi zresztą, jak Grecya: pierwszy z nich tyczył się formy, którą na szeroką skalę poczęto wyswobadzać z więzów naukowości ścisłej, — drugi odnosił się do treści, która znowu coraz więcej i coraz bardziej zasadniczo poczęła obejmować kwestye, mające przedewszystkiem wartość dla życia realną. Od owej epoki wchodzi w zwyczaj powszechny przyodziewać zagadnienia filozoficzne w szatę literacką, którą co do jakości i rodzaju bardzo ściśle określały medyewalne retoryki, poetryce lub stylistyki; od owej epoki także spekulacya umiejętno-filozoficzna, oprócz tego, że przemawiała do wybrańców nauki, zstępowała również na pole pytań ogólnych, aby **wszystkim mówić i wszystkich** nauczyć, czem jest np. „virtus" a „vitium", czem „mores honesti" a „mali", czem „peccator" i „peccatum", czem „gula" a „continentia" i t. d.

Co do przedmiotu, a jeszcze bardziej co do techniki piśmienniczo-rodzajowej, która wtedy wiązała się z przedmiotem o wiele ściślej i organiczniej niż w czasach późniejszych, popularna etyka średniowieczna szła, jak to stwierdził pierwszy — zdaje się — Grässe, po trzech zasadniczych stopniach, nie będących atoli niczem innem, jak dalszem rozwinięciem usiłowań, które bądź tkwiły w całości, bądź kiełkowały już w pogańskiej literaturze starożytnej, bądź w początkowej chrześcijańskiej Zachodu i Wschodu europejskiego.

Na pierwszym stopniu, który należy uważać za najelementarniejszy, w sposób też najbardziej prosty uczono moralności i wzywano do niej przykładami i zachęceniami; na stopień drugi składały

się popularne, rozmaitej osnowy, traktaty i roztrząsania z wielką liczbą pism o rządzeniu państwa, a szczególnie o wychowywaniu, prowadzeniu się, obowiązkach i prawach panującego; na ostatniem wreszcie a trzeciem miejscu stanęła pedagogia w ścisłem i właściwem znaczeniu jako nauka o wychowaniu dzieci, — w znaczeniu szerszem jako nauka o wychowaniu człowieka pewnego stanu, wieku, powołania, urzędu i t. d., — i wreszcie jako nauka o wychowaniu człowieka wogóle, w oderwaniu od okoliczności przytoczonych.

Analogicznie do literatury starożytnej sposób moralizowania najelementarniejszego wyrażał się w średniowieczu zapomocą gnom i sentencyi, — diktów i apoftegmatów, — bajek, parabol i komparacyi, — przykładów czyli exemplów, zaczerpniętych z życia niepospolitych ludzi lub z wypadków ciekawych, — biografii albo t. z. „vitae“ i „facta“, — epigrammatów i t. d.

Pod względem sentencyi pierwszorzędną a w skutkach swoich daleko poza renesans sięgającą rolę odegrał w średniowieczu t. z. Cato, któremu jako uosobionej „regula morum“ przypisywano zbiór dystychów moralnych, przechodzących inne podobne „brevitate metri“, — zbiór, komentowany przez filologów wszystkich narodów, na wszystkie prawie języki przekładany, uzupełniany i pomnażany „moribus a Catone omissis“ (np. „Liber Faceti“) i przeróżnymi wówczas chrzczony tutułami (np. „Cato moralissimus“, „Speculum regiminis“, „Disticha morum“, „Cato Parvus“, „Cato Magnus“ i t. d.). Miejsca tej idealnej „semita virtutum“ godnie dotrzymywały inne kollekcye, w dziedzictwie spadłe na średniowiecze, jak: „Veterum sapientum (szczególnie „septem“) sententiae“, „Scite dicta“, „Consilia“ lub „Praecepta“, z Seneką na czele, który jako „optimus excultor mentisque colonus“, uwiecznił się swojemi zdaniami, znanemi całemu pismiennictwu n. p. „De forma et honestate vitae“, „Proverbia“, „Flores“, „Manipuli florum“, „Viridaria“, nawet „Vivaria sententiarum“ i t. d. Za wzorami wskazanymi idąc, wieki średnie tworzyły bądź samodzielne zbiory sentencyi, bądź szukały dla nich materyału w Starym i Nowym Zakonie, w Ojcach Kościoła, w pismach ówczesnych autorów chrześcijańskich i t. d. W ten sposób powstały np. w V w. Prospera „Epigrammata ex sententiis B. Augustini“, — w VI w. Kolumbana „Praecepta de moribus“ (często w towarzystwie Katona), — w XII w. sławnego Alana ab Insulis „Gnomae in IX libros distinctae“, — w XIII w. Jana Hovedena „Sententiae ex utroque Testamento rythmice“ i całe niezliczone

mnóstwo „florum“ i „flosculorum“, „metricorum“ et prosaicorum“, „Sanctorum virorum“ albo „Starum mulierum“, „monachorum“ i „abbatissarum“, „christianorum“ albo „gentilium“, jak np. św. Hieronima, św. Ambrożego, św. Jana Chryzostoma, Prudencyusza, Rabana, Anzelma, Klaudyana, Wergiliusza, Sary, Synkletyki i t. d.

Bajka, nie przestając być młodszem potomstwem Ezopa lub Fedra, wciela się w „Fizyologusy“, „Bestyaryusy“, „Directoria“, „Rozmowy stworzeń“, lub nawet, jak np. u Neckama Anglika wprost w „Novum Aesopum“ i „Novum Avianum“, — zatrzymuje z reguły tych samych aktorów, których na scenę powołała starożytność (rośliny, żywioły, metale należą do wyjątków), co najważniejsza zaś: ma cele wspólne apologowi greckiemu, albowiem „exprimit naturas ferarum, quarundam quae sit allegoria docet“, — jak pisał mistrz Eberhard.

Przykładami do cnoty zachęcają autorowie najprzeróżniejsi, zbierając moralność całą w kilkadziesiąt nauczających historyjek i anegdot, żeby przypomnieć tylko Piotra Alfonsi i jego „Disciplina Clericalis“ i t. d. Drogą, do tej podobną, idzie następnie spora liczba niezbadanych dotąd pod względem filiacyi a tak ważnych dla kultury „Zwierciadeł“, które pojawiają się w piśmiennictwie każdego narodu europejskiego a w tytule są zawsze tłumaczeniem łacińskiego „Speculum“. Jedne z nich, jak „Speculum humanae salvationis“, treść swą czerpią z Pisma św., aczkolwiek nie pogardzają także dziejami świeckiemi; drugie, jak „Speculum exemplorum“, przeznaczone dla kaznodziei, opierają się na pisarzach takich, jak Piotr Damiani, Grzegorz W., Hieronim, Beda, Wincenty z Beauvais, Caesarius i t. d., inne znowu, jak „Gesta Romanorum“, wypłyną przeważnie z dziejów starożytnych i t. d.

Jeżeli przykłady, zwane „exempla“, gdy były poważne, „facetiae“ zaś, gdy przeważał w nich element humorystyczny, stanowiły według Landulfa Sagaxa de Columna „breviarium historiale, ut homines bonis praeteritis discant vivere et malis exemplis sciant prava vitare“, to możność uczenia się stawała się znacznie łatwiejszą, jeżeli „bonum praeteritum“ odzwierciedlało się w życiu i czynach, „in vita et factis“, człowieka dzielnego. Wieki średnie wskrzeszając — o ile to było możliwem — starożytnych Plutarchów i Diogenesów, Waleriuszów i Swetoniuszów, dorzuciły do nich przedewszystkiem „Żywoty Świętych“: „Vitae Sanctorum“, „Gesta“, „Vitae et Passiones“, „Martyrologia“ i t. p., prozaiczne lub poetyczne („car-

mina", „rythmi de Sanctis"), od których niejedna literatura poczyna istnienie. — następnie „Vitae Patrum v. Seniorum" albo „Narrationes" i „Historiae Eremitarum" (za przewodem Bizantyńców), wreszcie, co bardzo ważne i z czego wywinęła się nowożytna biografia: żywoty ludzi współczesnych, jak np. Etelwulfa poemat „De illustribus Monachis", Adelmana „Rythmi alphabetici de viris illustribus sui temporis" (z XI w.) i t. d.

Stopień drugi w parenetyce średniowiecznej, jak to zauważono wyżej, tworzyły traktaty i roztrząsania, poświęcone kwestyom specyalnym, mające oddziaływać na szersze masy jasnem przedstawieniem i aktualnością rzeczy, koniecznie jednak ubrane w szatę literacką, nieraz wielce kunsztowną. Odtąd niema żadnej postaci stylistycznej, którą adhortacya moralno-filozoficzna mogłaby uważać za niestosowną dla siebie, posługuje się bowiem wszystkiemi, jakie tylko znajdowały się w średniowiecznej nauce poezyi lub prozy. Byłyby to zatem jakby z martwych wskrzeszone formy traktatów Arystotelesa, jakby ciemne refleksy techniki Platońskiej lub świadome naśladownictwa Plutarcha, tłumaczonego na łacinę, albo takich dobrych znajomych, jak Cicerona i Seneki. Rozmaitość panuje tu niesłychanie wielka, tak wielka, że wybrać można przykłady tylko najbardziej charakterystyczne i typowe, a do tego takie, które powtórzą się za Odrodzenia.

Pierwsze miejsce z powodu powszechności tematu zajmą tutaj pytania, czem są „virtutes" i „vitia" z ogólnego albo szczególnego jakiegoś stanowiska. Odpowiedzi na nie pojawią się pod tytułami i formami coraz to innymi, jak np.: „De virtutibus et vitiis", „De octo vitiis", „De septem vitiis", „De virtutibus Antiquorum", „Psychomachia" (poemat Prudencyusza, „in quo vitia cum virtutibus pugnant"), „Conflictus vitiorum cum virtutibus" (z XIV w.) i t. d. Odwodzenia od „vitia specialia", podejmowane na przeróżne sposoby, otrzymają przeróżne napisy, jak np.: „Contra ebrietatem" lub „De ebrietate", „Carmina ebriosorum", „Contra crapulam", „Increpatio gulae", „De luxuria", „De via perniciosa", „De avaritia et concupiscentia", „De palpone et assentatore", „De Amore Veneris" i t. p. Wychwalania i zachęcania znowu zwrócą się ku pewnym dobrym przymiotom ludzkim (czasem — naturalnie — tylko w pojęciu średniowiecza), jak czystość i dziewiczość (np. „De laude castitatis" z VI w., „De laude virginum" z VIII w., „De vita virginum" lub „De institutione morum virginum" z XII w. i t. d.);

jak wstydliwość i skromność np. „De laude pudicitiae et sobrietatis“ z IX w.), — jak setki razy powtarzająca się „pogarda świata“ („De contemptu mundi“) i t. d.; ku pewnym stanom, jak małżeński lub bezżenny (np. „Disceptatio nubendi“, „De coniugio“, „De difficultate coniugii“) i t. d.; ku pewnym epokom życia człowieka, naczele z laudacyami starości (np. „De laude senectutis“, „De adventu senectutis“) albo ku pewnym jego właściwościom, zasługującym na uwagę, np. w admonicyach, że życie jest krótkie, że należy korzystać z niego uczciwie i t. d.

Nawet **satyra** i **pamflet**, którymi z takiem upodobaniem szermowała swawola renesansu lub reformacyi, znajdzie wiele niespodziewanych przedstawicieli w czasach średniowiecznej pobożności i prawomyślności religijnej. Szczególnym celem tego podwójnego pocisku już wtedy staną się błędy duchownych i mnichów, które cięto, niemiłosiernie, niekiedy nawet gburowato smagane będą w takich np. utworach, jak „De luxuria sacerdotum“ Roberta Bastona z XIV w., jak „Ad malos pastores“, „De impiis praelatis“ Gwaltera Mapesa (z XIII w.), jak w przeróżnych inwektywach „contra monachos“ z przeróżnymi epitetami: „avaros“, „sacrilegos“ i t. d.

Polem, na którem pareneza średniewieczna skupić usiłowała w liczbie możliwie wielkiej swoje „artes“ i „modi“, było wychowanie księcia, króla, jednem słowem: panującego. Należące tutaj „doctrinalia“, „specula“, „institutiones“, „educationes“, „regimina“ i t. p. „regum“, „principum“ albo „liberorum“ („filiorum“) regalium“ są pośredniem, w zakresie zaś swoim stanowczo najciekawszem ogniwem między starożytnością a czasami nowymi i z tego powodu zasługują już na uwagę wszechstronną. Ograniczając się do pojawów w tym względzie najważniejszych, przypomnę tylko trzy dzieła, które atoli ogromny wpływ wywarły na pokrewną sobie literaturę: Wincentego z Beauvais (um. 1264) „Tractatus de eruditione filiorum regalium“, św. Tomasza z Akwinu (um. 1274) „De eruditione principum“, a po części także jego „Tractatus de rege et regno ad regem Cypri“, i Egidiusa a Columnis (Kolumny) (um. 1316) „De regimine Principum“.

Wincenty, o którym mówiono, że jedną nogą stoi na barkach przeszłości a drugą w przyszłość wkracza, jak przez swoje wielkiego stylu „Speculum“ stał się założycielem i szerzycielem wiedzy encyklopedycznej, tak przez traktat „De eruditione“ powinien być uważany za twórcę pierwszego, w średnich wiekach najbardziej

rozpowszechnionego, systematycznego podręcznika o wychowaniu. Z założenia autora wynika jasno, że książkę swoją pisał jako „librum compendiosum", przeznaczoną dla edukatorów dzieci, nie wszystkich i nie lada jakich, tylko królewskich, i na prośbę królewskiej matki, że następnie jest ona zbiorem kwiatów „de scripturis divinis" i kompilacyą pilną „ex sanctorum ac prudentium virorum sententiis".

Jakkolwiek w całym szeregu „mężów roztropnych", których Wincenty cytuje, niema nazwiska Plutarcha, mimo to cała rzecz jego wyszła stanowczo ze znanej książeczki „Περὶ παίδων ἀγωγῆς" i niczem innem nie jest, tylko wskrzeszeniem jej przez prawowiernego katolika. Dowodzi tego mianowicie sam przedmiot jego edukacyi, którym ma być nietylko „infans" i „puer", ale także „adolescens" i „iuvenis".

Jeźli wychowanie dzieci ma osiągnąć pełnię, powinno obejmować dwa działy: „eruditionem litterarum" i „morum instructionem". Na pierwszą z nich złożą się: „rozmaite sposoby uczenia", „uległość ucznia wobec nauczyciela", „porządek nauki", „ćwiczenia", „dysputacye" i t. d., na drugą „karność dziecka", „posłuszeństwo", „towarzystwo" i „stosunek do reszty ludzi". Po wychowaniu dziecięcem następuje „regimen adolescentiae" — całkiem jak u Plutarcha — a w niem obok potrzeby formowania obyczajów, odpowiednich temu wiekowi, pierwsze miejsce zajmuje „institutio coniugalis vitae", zapomocą której młodzieniec zostanie poinformowany o trzech sprawach: „de ducenda uxore", „de suscipienda prole" i „de regimine domus atque familiae" („oeconomica"). Wincenty, jak widać, jest propagatorem małżeństwa, gdyby jednak młodzieniec, za natchnieniem boskiem idąc, chciał się od sakramentu tego powstrzymać albo przyjąć święcenia kapłańskie, radzi rodzicom woli takiej nie przeszkadzać. Moralne powinności „adolescentis in statu coniugali" streszczą się w tem, że będzie miał obowiązek zatrzymać w pamięci to, co minęło, mianowicie „mala et bona", a między „bona": „beneficia"; zwracać uwagę na to, co jest („attendere praesentia"), a na co się składa: „status proprius" i „vanitas rerum temporalium"; wreszcie przewidywać przyszłość („futura providere").

Wychowanie dziewczyny i dziewicy (tem różny jest Wincenty od Plutarcha) idzie u Wincentego tym samym torem, co instytucya poprzednia, tylko że podniesiony w niem jest szczególnie „stan

wdowi" („status vidualis") i „doskonałość dziewictwa" („excellentia virginitatis").

Na skalę od księgi poprzedniej o wiele większą założone i wykonane zostały wspomniane dzieła św. Tomasza i Egidiusza.

Pierwsze z nich mają dla celów naszych wagę niepomierną z dwóch względów: faktury czyli raczej stosunku swego do pewnych środków, znanych nam już ze starożytności lub z wczesnego średniowiecza a służących parenezie — następnie treści, w której należy podkreślić przedewszystkiem osoby, odgrywające w niej rolę najważniejszą, jeźli nie wyłączną.

Co do faktury, to św. Tomasz przyznaje całkiem otwarcie, że „Tractatus ad Regem Cypri" napisał „secundum scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum", a zatem wyrzeczenia filozofów, pod postacią pewników niewzruszonych, i przykłady, nie straciły dlań zupełnie tego znaczenia, jakie miały dla literatury moralizującej pogańskiej, tylko że rozszerzone ponadto zostały powagą Pisma św. Dla illustracyi wystarczy zaznaczyć, że pisarz, który w politycznych i etycznych dziełach usiłował moralność chrześcijańską sprzęgnąć i pogodzić z nauką Platona, a jeszcze bardziej z Arystotelesem, nie tylko ich dwóch cytuje obok Biblii, ale wzywa jeszcze na pomoc, i to bardzo często, Cycerona, Cezara, Sallustiusza, Senekę, Swetoniusza, Waleryusza Maxima, Wegecyusza i Witruwiusza.

Ten sposób postępowania do zenitu dochodzi w drugiem jego „Opusculum", które nosi tytuł „De eruditione principum". Tutaj już bowiem nie cytaty są okrasą czy uzupełnieniem treści, ale stanowią niemal zupełnie treść samą, tak, że gdyby wybrano je i ugrupowano według pochodzenia lub materyi, to dałyby niezwykle bogatą, jak na rozmiar całości, antologię „dictorum". Pierwsza ich grupa wyszłaby z Starego i Nowego Zakonu — druga z dzieł następujących bądź Ojców Kościoła, bądź pisarzy chrześcijańskich: św. Ambrożego, Anzelma, Augustyna, Bazylego, Bedy, Bernarda, Chryzostoma, Cypriana, Damascena, Fulgencyusza, Grzegorza, Hieronima, Hugona de Sto Victore, Prospera i Sydoniusza — trzecia z takich autorów klasycznych, jak: Arystoteles, Bias, Cicero, Horacyusz, Kato, Kwintylian, Makrobiusz, Owidyusz, Pitagoras, Plato, Seneka, Terencyusz i Waleryusz Maximus.

Oprócz tego traktat wspomniany zasługuje na uwagę szczególną jeszcze — co najważniejsza — z tego powodu, że za osoby,

które przedewszystkiem powinny być należycie wychowane, uważa panujących, „principes“, gdyż oni stanowią „pars illustris Ecclesiae et initium ab eis dependeat vitae minorum“ a następnie dzierżą miejsce Tego, „qui est sine macula et vult habere ministros sine macula“; z innych zaś ludzi tych, którzy są najbliżej książąt, t. j. dworzan, gdyż ci „ita debent esse ordinati et informati, ut sint speculum et forma aliorum“. Zresztą osnowa tego „opusculum“ odnajdzie się niemal całkowicie w Pseudo-Plutarchu, a tylko układ materyału odmienniejszą niż w oryginale przybiera postać.

„De Regimine Principum“ Egidiusa uważa się w dedykacyi do arcybiskupa Georgiusa kardynała za „pars philosophiae moralis“, a za cel stawia sobie „utilitati oblectamentoque esse legentibus“ i „prodesse mortalibus ad bene beateque vivendum“. Temu szerokiemu celowi wtóruje również szerokie traktowanie edukacyi książęcej (królewskiej), zamykające się w trzech kwestyach: jak książę ma rządzić sobą samym („ethica“), — jak swoją familią i domem („oeconomica“) i jak ma stać się użytecznym państwu i królestwu („politica“). Źródeł do przytoczonej treści dostarczył Egidiusowi, podobnie jak św. Tomaszowi, Pseudo-Plutarch, następnie Arystoteles w „Etyce“ i „Polityce“ (po największej części) i Plato w niektórych pismach.

W księdze I. tedy „Regimen“, popularyzując etykę, uczy naprzód panującego, że żaden król ani książę nie ma zasadzać szczęśliwości na rozkoszach, bogactwach, sławie, potędze, ani nawet na sile fizycznej, piękności i innych dobrach ciała, lecz na miłości Boga i roztropności; powtóre, że każdy władca powinien starać się o nabycie 12 cnót: roztropności, sprawiedliwości, męstwa, umiarkowania, miłości honoru, wielkoduszności, hojności, wspaniałości, łaskawości, prawdy, przystępności i towarzyskości; dalej, że panujący ma się odpornie zachowywać wobec namiętności, między któremi nas obchodzi gniew i łaskawość; wreszcie prawi, co to są „obyczaje chwalebne“ i „naganne“ młodzieńców i starców, tudzież dobrze urodzonych, bogaczy i potentatów i „quomodo reges et principes ad mores illos debeant se habere“.

„Oeconomica“, składająca się na księgę drugą, wychodzi z zasady bardzo doniosłej, po „speculach“ św. Tomasza i Wincentego po raz trzeci wypowiedziana w „instytucyi“ średniowiecznej, że „homo est naturale animal coniugale“ i że „nolentes nubere non vivunt, ut homines, sed vel vivunt, ut bestiae, vel vivunt, ut dii“.

Na tem buduje Egidius ustanowę małżeństwa, potem prawi o moralnej stronie tego stanu, o zewnętrznych i wewnętrznych przymiotach żon, o dzieciach, o staranności kobiet zamężnych pod względem stroju, o stosunku między mężem a żoną przyjacielskim, doradczym i t. d. Drugą część „Ekonomiki“, zowiącej się inaczej „communitas domus“ albo „regimen familiae“, stanowi wychowanie dzieci (synów i córek). Zasady jego nie różnią się istotnie od pedagogii pseudoplutarchowej, ani od Wincentego, może tylko z większym naciskiem nakazują „filios ab ipsa infantia instruere in fide“ i głoszą, że „non omnes cives aequaliter exercitandi sunt ad corporalia exercitia et labores“. Trzecia część „Ekonomiki“, nader ważna dla nas, określa stosunek króla lub księcia jako pana domu do reszty familii, którą tworzą rzeczy (budynki, budowle, własność, pieniądz i t. d.) i ludzie: niewolnicy i słudzy (ministri) Sługi książęcego lub królewskiego Egidius nie pojmuje inaczej, jak pod postacią dworzanina, człowieka dworskiego, stąd „ministerium“ jest u niego to samo, co „curialitas“, a „minister regum et principum“ to samo, co „curialis“. Podstawą „curialitatis“ bezwarunkową jest prawdziwe szlachectwo („vera nobilitas“), które opiera się jedynie na cnocie i dobrych obyczajach („vera tamen nobilitas est secundum excessum virtutum et bonitatem morum“) — gniazdo zaś jej stanowi „curia“, t. j. dom szlachetnych i wielkich ludzi („curia non dicitur nisi domus nobilium et magnorum“). Uwaga, którą Egidius kończy swój wywód o dworskości: „quia decet nobiles et magnos esse nobiles secundum mores, inde sumptum est, ut dicantur esse curiales habentes mores nobiles“, złączona z uwagą św. Tomasza w tej samej materyi, zatrzyma całą powagę dla instytucyi dworzanina przez renesans, będzie nawet dla niej najzwięźlejszym i najbardziej stanowczym kodeksem.

Ostatni rozdział księgi omawianej traktuje o sposobach kierowania państwem w czasie wojny i pokoju, zawiera więc wszystko, co się mieści w dawnem pojęciu „polityki“. Między kwestyami, tutaj roztrząsanemi, jako to: co to jest rząd, tyrania, dobry władca, na czem zasadza się sprawiedliwość, prawodawstwo i t. d., a obchodzącemi samą „regiam maiestatem“, nas zajmie tylko pytanie, co to jest „rada królewska („consilium“) i jakimi, z etycznego stanowiska rzecz biorąc, mają być „doradcy“ („consiliarii“). Instytucyę, która ma przygotować króla na wszelkie sprawy i potrzeby wojenne, wypełnia nauka wojskowości („De militia“), przysposa-

biania ludzi młodych do rzemiosła rycerskiego („iuvenes assuescendi ad opera bellica“) i techniki prowadzenia walki na lądzie i morzu.

Przytoczone dzieła Wincentego, św. Tomasza i Columny są znaczenia pierwszorzędnego nie tylko jako typy w swoim rodzaju, ale także jako źródła, w których zawiera się, bądź z których wypłynie cała reszta parenetyki pod postacią pedagogii. Naprzód więc „eruditio filiorum regalium“, po powierzchownem tylko otrząśnieniu się z pokostu królewskości, lub nawet bez tego, zmieni się w „eruditio liberorum“ wogóle i wyda ze siebie całe pokolenie nowych „erudycyi“ i „doktrynaliów“, które jednakowoż z tego względu będą podobne do siebie, że jądrem ich pozostanie zawsze stary Plutarch. W następstwie dalszem z „regimen principum“ znowu wyłonią się poszczególne „regimina“ poszczególnych osób, które otaczają „majestat“ i przyczyniają się do corazto większej jego doskonałości. Miejsce pierwsze na tem polu zajmie znany nam z Egidiusa „minister“, i to pod postacią dworzanina („curialis“, „aulicus“), doradcy czyli senatora („consiliarius“), urzędnika („magistratus“), wojskowego („miles“) i t. d.

Przedstawicielem „speculi aulici“, które przez długi lat szereg nie straciło na powadze, jest Jana z Salisbury (Johannes Saresberiensis, um. 1180) „Polycraticus sive de nugis curialium et vestigia philosophorum. Libri octo“. Ta kościelno-polityczna etyka — tak ją pospolicie nazywają — okaz doskonały, w jaki sposób w średnich wiekach z szerokiego tematu moralnego wydzielają się tematy ściślejsze i jakie kształty przyjmują po takim procederze — składa się z mnóstwa kwestyi popularno-obyczajowych, dotyczących dworzanina, które autor rozłożył wprawdzie na „libri“ i „capita“, z reguły jednak bez jasnego i realnego podziału treści. O ile atoli możliwem jest wyrozumienie najistotniejszych intencyi Jana, to osnowa jego dzieła dałaby się ująć w następujący obraz systematyczny.

Dworzanin „Polikratyka“ jest dosłownem powtórzeniem kuryalisty Egidiusa, łączy bowiem w sobie rolę ministra, doradcy (senatora) i „principi debentis assistere“ („lateris potestatum“), a tylko fundament, na którym ma się urabiać obraz podobnego dostojnika, skreślony jest w sposób wyczerpujący. Opuszczając szczegóły, powiemy, że „aulicus“ według Jana obowiązany jest przejść pięć stopni edukacyi: 1. musi posiąść pewne biegłości. —

2. musi być wychowany religijnie, — 3. etycznie, — 4. politycznie i 5. filozoficznie.

Biegłości obejmą: sztukę polowania (venatio), grę (alea), muzykę (znajomość instrumentów i melodyi) i matematykę. Wychowanie religijne nauczy dworzanina, co to jest „providentia Dei“ a „liberum arbitrium“ — że „liberum arbitrium manet cum providentia“ — że „idem est providentia et praedestinatio“ — że losy i temperament człowieka łączyć z wpływem gwiazd i planet jest niegodnym zabobonem i t. d. Po tych przepisach, tak bardzo przypominających początkowe rozdziały niejednego z późniejszych „zwierciadeł“, nie wyjmując „Zwierciadła“ Reja, lecz przewyższających je postępowością i jasnością myśli, idzie system etyki dworskiej, z powodów zrozumiałych najobszerniejszy w „Polikratyku“.

Normy moralności pozytywne lub negatywne wskażą dworzaninowi obowiązki wobec siebie samego, następnie wobec pana. Na określenie pierwszych składa się kilkanaście dłuższych lub krótszych traktatów: o pysze, o pożądliwości, o pochlebcy, o nieczynieniu obietnic łatwych, o przyjaźni, wstydliwości, prawdzie i cierpliwości; zdefiniowaniu drugich poświęcona cała księga IV uczy, że książę jest sługą kapłanów i niższy od nich, że ma się rządzić sprawiedliwością, czystością, nie być skąpym, prawo boskie nosić w duszy, dać się powodować ludziom uczonym, bać się Boga, być skromnym i pokornym (bez narażenia powagi), miarkować się sprawiedliwością i ludzkością i t. d.

Wychowanie polityczne, przepojone pierwiastkami religijnymi, zapozna dworzanina z ustrojem państwa, z naturą naczelnych i wykonawczych jego organów. W szczególności powinien on nabrać przekonania, że kościołowi jako instytucyi, jakoteż miejscom świętym należy się cześć i szacunek, następnie, że głową państwa jest książę, obdarzony przywilejami, lecz odnoszący nagrodę za cnoty i karę za przewiny. Co do urzędów — zapamięta, że pierwsze miejsce między nimi dzierży senat („cor reipublicae“ według Plutarcha), dalej ci, co panującego otaczają („latera potestatum“), po nich sędziowie, następnie wojskowi, wreszcie wszelka inna władza. Przypieczętowanie tych wszystkich wiadomości zawrze się w przykazie, że dworzanin będzie unikał lekkomyślności tak w mówieniu jak w słuchaniu, a panującego będzie miał za „quaedam imago deitatis“ i oddawał mu cześć należną.

Gdy „aulicus“ Jana ma posiąść także mądrość, przeto „Po-

lycraticus" wykłada mu różne systemy filozoficzne (o Akademii, Arystotelesie, Platonie, Epikurze i t. d.), obok tego zaś porusza wiele pytań, mających dalszy lub bliższy związek z filozofią, i w poszczególnych roztrząsaniach daje na nie odpowiedź. Skutkiem tego znalazły się tutaj takie kwestye, jak: „Quod virtus unica via est philosophandi et eundi ad beatitudinem", „De amore divitiarum", „De ambitione", „De hypocritis", „De invidis et detractoribus", „De septem principalibus vitiis", „De laude", „De avaritia", „De luxuria et libidine", „De pernicie gulae", „De cavenda ebrietate" i t. d. obok takich, jak: „Qualiter legenda sunt ea, quae prodesse poterunt", „Omnes scripturas legendas esse" i t. d.

Podobnej genezy, jak „Polycraticus", były także inne „specula" i „doctrinalia vitae curialis" w średnich wiekach, czy będą przybrane w prozę, czy w poezyę, jak sławny „Palpista" albo „Palponista", w którym autor „vitam aulicam et privatam versibus depingit, inprimis aularum pestes adulatores, miserias quoque principum et curialium describit".

Za odgałęzienia i derywacye najbliższe takich „spekulów" i „doktrynaliów" - oczywiście, jeżeli się je bierze ze stanowiska rozwoju logicznego, nie chronologicznego, należy uważać „zwierciadła" i „pouczenia" nasamprzód dla reszty dostojników kuryi świeckiej lub kościelnej, potem dla urzędników państwa przeróżnych kategoryi, wreszcie dla wojskowych. Na tej znowu warstwie filozofii praktycznej wyrasta świeży, coraz bardziej zróżniczkowany i coraz bardziej różnicujący się pokład oryginalnych, naśladowanych lub przerabianych rzeczy, jak: „specula" i „doctrinalia", „institutiones", „educationes" i „regimina", „summae" i „summulae", „modi", „compendia", „mores", „artes", „libri", „libelli", „libelluli" i t. d.; a) dla poszczególnych wieków, jak np. dla dzieci, z tym dodatkiem, że już niekoniecznie i nie jedynie dla „filii" czy „puri principum, regum" lub przynajmniej „nobilium", ale dla dzieci wogóle; dla młodzieńców, dziewcząt, dziewic i kobiet i t. d.; b) dla poszczególnych, nie zawsze najszlachetniejszych stanów, zawodów i zatrudnień, jak np. dla uczniów i nauczycieli, dla świeckich, dla mnichów, dla kupców, dla rozmaitych „officiarii" i „officiales" i t. d.; c) dla poszczególnych okoliczności życia, zwyczajów, obyczajów (np. takie, jak: „De regulis convivandi", „De moribus mensae") i t. d. Jak wielkie było bogactwo piśmiennictwa średniowiecznego na tem polu, świadczy choćby Grässe, który w odpo-

wiednim dziale swej historyi literatury przytacza dziesiątki tytułów; ale Grässego należałoby dzisiaj uzupełnić setkami rzeczy rękopiśmiennych a tysiącem co najmniej takiej średniowieczczyzny, która nie tylko w epoce inkunabułów dostąpiła zaszczytu uwiecznienia, ale i później, podczas rozkwitu humanizmu, renesansu i reformacyi, a niekiedy nawet jeszcze w XVII i XVIII w. uznawana była za godną przedruku.

Dyfferencyacya wymienionej literatury moralnościowej zdaje się odbywać tak długo, dopóki miejsca poszczególnych, określonych „dignitates“, „magistratus“, „honores“ i t. d. drogą syntezy nie zajmie człowiek cały, ten średniowieczny „vir“ lub „homo bonus, optimus, honestus, perfectus“ i t. d., a miejsca rozmaitych „status“, occasiones“, „officia“ i t. d.: „vita humana optima, beata, bene vivendum“ i t. d.

Na tym ostatnim, najogólniejszym stopniu, wieki średnie stworzą najrozmaitsze systemy „dobrego życia“, które znowu należy rozważyć, acz zbytnio nie wdając się w szczegóły, ze stanowiska dwojakiego: formy i treści. Co się tyczy pierwszej, to na podobieństwo reszty literatury moralizującej owej epoki, „vita bona“ i „homo bonus“ przybrane będą w poezyę lub prozę, a w obrębie ich wypowiedzą się zapomocą wszystkich możliwych gatunków piśmienniczych, znanych stylistyce tamtoczesnej. Za to o wiele zawilej przedstawia się sprawa treści. Pod tym względem synteza tej etyki pozostanie chimerą taką samą, jak np. marzenia Platonowe, nie będzie bowiem odpowiadała żadnej rzeczywistości, w miejsce dotykalnych, realnych kształtów ludzkich, jak króla, dziecka królewskiego, dworzanina, urzędnika, żołnierza i t. d. kładąc tylko pojęcie: „christianus“ i „vita christiana“. Wprawdzie mogłoby się wydawać, że właśnie przez to podporządkowanie rozmaitych *species* człowieka pod taki wspólny mianownik, jak „christianus“, że przez to zrównanie wszystkich i przyznanie wszystkim jednakich praw wobec Boga (jeżeli naturalnie spełni się szereg pewnych obowiązków i czynów), wieki średnie będą o wiele bliżej ideału ludzkiego i wskażą do osiągnięcia jego drogę o wiele skuteczniejszą, niż np. starożytność rzymska, której zupełnie wystarczała teorya „viri boni“. W rzeczywistości atoli rzecz ma się inaczej. „Vir bonus“, jak widzieliśmy wyżej, nie był zupełnie, mimo cały swój idealizm, fantasmagoryą jedynie, gdyż opierał się nie na teoretycznym, ale na żywym „civis Romanus“, w tym zaś skupiali się znowu nie

teoretyczni, ale także żywi, dobrze Rzymianom znani: rolnik, mowca, retor, mędrzec, bogacz, na ciele piękny, konsul, trybun, żołnierz i t. d.; podobnie jak w Arystotelesowym ideale zawarty był tylko wolny Grek, ale realny przez to, że musiał koniecznie posiadać pewne przymioty, że musiał koniecznie coś realnego wykonywać a czegoś realnego zaniechiwać. Jakżeż więc pogodzić należy średniowieczne ludzkie ideały jednostkowe z ideałem ogólnym, jeżeli tak pierwsze, jak drugi, mają zachować charakter chrześcijański? Nie inaczej, chyba tylko w ten sposób, że wieki średnie, jakkolwiek przyznawały wszystkim chrześcijanom równe prawo do osiągnięcia doskonałości, to przecież za najwyższą możliwą, realną doskonałość „człowieka chrześcijańskiego“, o ile on nie wyrzekał się świata, nie przestały nigdy uważać króla chrześcijańskiego, dziecka i dworzanina jego, dowodem tego i Egidius i Wincenty i autor „Polikratyka“ i „angelicus divinusque christianae Ecclesiae Doctor“, Tomasz z Akwinu.

Całą filozoficzno-moralną, umiejętną czy popularną literaturę wieków średnich na tory zupełnie nowe, a przynajmniej w punktach zasadniczych różne od tych, którymi ona kroczyła za czasów starożytnych lub świeżej jeszcze przeszłości, miał wprowadzić dopiero niezwykły przewrót w duchowej kulturze europejskiej, zwany Odrodzeniem.

To jest przekonanie, bez zastrzeżeń wypowiadane przez wszystkich historyków humanizmu i renesansu, o ile zwracają uwagę na parenezę owej epoki. W szczególności twierdzą oni: po pierwsze, że wieki średnie, pomimo iż chciały stworzyć swój odrębny ideał człowieka, pomimo iż w porównaniu z czasami ubiegłej starożytności rozważały i rozprowadzały go niejednokrotnie szerzej nawet, gdyż miały po temu rzeczywistą i uzasadnioną podstawę w znacznie większej rozmaitości ustrojów państwowych, narodów, ludów i t. d., następnie życia towarzyskiego, kulturalnego, duchowego i t. d., mimo to wszystko ideału takiego nie urobiły, gdyż w istocie swojej pozostał on u wszystkich narodów średniowiecznych i w całej ich literaturze tym samym ideałem starożytnym, Arystotelesowym czy Platońskim, Plutarchowym czy Cycerońskim, stoickim czy innym, — okrasiły go tylko nauka i zasady chrześcijanizmu. Powtóre utrzymują ci historycy, z Jakóbem Burckhardtem na czele, że świeże elementy w średniowieczny system pojmowania ideału człowieka wniósł renesans włoski z końca XV i początku XVI wieku.

Nowe ziarna natury rozmaitej miały także rozmaite skutki, które najcharakterystyczniej wypowiedziały się z jednej strony w tem, że zachwiały wszelką kastowością, mającą źródło w stanach najwyższych: króla, księcia, dworzanina, senatora i t. d., i na modłę ich się urabiającą, — z drugiej zaś w tem, że urzeczywistnienie ideału ludzkiego gotowe i rade były przyznać każdemu bez wyjątku, pod tym jednakowoż warunkiem i wtedy tylko, gdy wykształcenie i wychowanie („eruditio" i „educatio") pozwalały mu pogardzać całą sumą przesądów średniowiecznych i być od nich wolnym.

W ślady Włochów, którzy w XV i XVI w. byli dla Zachodu i Północy Europy jedynymi nauczycielami szlachetności i wykwintności, dobrych przymiotów i dobrych obyczajów ludzkich, miały pójść inne zaalpejskie narody ze swojem pismiennictwem i literaturą.

Tym sposobem tedy parenetyka Odrodzenia w części najważniejszej, jeżeli nie w całości, byłaby — mówimy: byłaby — czemś pod względem osnowy zupełnie odrębnem od swojej bezpośredniej poprzedniczki średniowiecznej; lecz pozostaje jeszcze druga jej strona: forma, technika formy a szczególnie rozmaitość rodzajów literackich – rozmaitość, jak się okazało powyżej, zbyt wielka i zbyt ważna pod względem znaczenia, aby jej nie uwzględniano.

Z tego stanowiska patrząc na ową filozofię adhortatywną renesansu, należy stwierdzić z wszelką stanowczością, że wszystkie zasoby wieków średnich i cały ich w tym zakresie dorobek przyjęła ona w dziedzictwie *sine beneficio inventarii*. Dowodu na to niezbitego dostarczyłaby bibliografia moralistyki XV i XVI w., niestety, zanadto bogata i z pewnością kilkakroć przechodząca całą literaturę średniowiecza, aby ją można przytaczać wyczerpująco. Tylko więc przykładami najbardziej charakterystycznymi rzecz illustrując i ograniczając się do zjawisk najważniejszych, zwrócę uwagę na dwa szczegóły po wiekach średnich przedewszystkiem w oczy bijące.

Więc nasamprzód pierwszem, uderzającem zjawiskiem, z którem spotykamy się w renesansie, będzie to, że jego pareneza ma te same trzy stopnie, po których kroczyła nauka moralności w średniowieczu; a dalej to, że na każdym stopniu posiada te same zupełnie rodzaje literackie, tylko w liczbie zwiększonej, jeżeli zaś przyjdzie spotkać się tu z jaką nowością, to będzie ona wynikiem

dalszej dyfferencyacyi renesansowego życia, która — jak naturalna — zrodzi także niejedną nową gałąź w pismiennictwie dydaktycznem, epokom poprzednim nieznaną.

Następnie złudą jest tylko przekonanie historyków co do istoty zmiany ideału człowieka za renesansu. Renesans bowiem, pomimo rewolucyjnych aspiracyi, nie przestał nigdy zasadzać skończonej doskonałości ludzkiej na dwóch, w średniowieczu przedewszystkiem zanalizowanych, uznanych i uświęconych jej okazach: króla (tj. dziecka królewskiego, gdy chodziło o doskonałość dziecięcą, i panującego, gdy chodziło o doskonałość wieku dojrzałego i starości) i dworzanina (gdy chodziło o rzeczywistą doskonałość ludzką, najbliżej królewskiej stojącą), naturalnie, pod warunkiem, że owa doskonałość miała przedstawiać typ stylowo jednolity czyli klasyczny.

Że w renesansie tak było w rzeczywistości, w teoryi przedewszystkiem, o którą nam chodzi, świadczy w pierwszej linii ogromne mnóstwo traktatów i dzieł, poświęconych wychowaniu dzieci pańskich. Autorowie ich z reguły odwołują się na słowa Platona: „Oportere parentes gignere et educare liberos, qui vitam tamquam lampadem ad posteros transmittant, ut nunquam desint, qui Deum secundum legem suam honorent atque colant“, — następnie z reguły odnoszą je specyalnie do rodziców przyszłych królów i książąt i przypieczętowują znów powagą „boskiego mędrca“: „Ipsis principibus et primo et maxime Deus praecepit, ut nullius rei maiorem curam custodiamve suscipiant, quam filiorum“. To powyższe a typowe zdanie, dla przykładu tutaj przytoczone z przedmowy dedykacyjnej Piotra Ricarda, którą położył na czele swego przekładu Plutarchowego „Opusculum De liberorum educatione“ roku 1564 a zwracał do Łukasza Górki, ma dla nas znaczenie z tego powodu, że nie wyszło wcale z obiegu na kilka lat przed wydaniem „Żywota Człowieka Poczciwego“; że zaś podobna zasada, jak każdej innej literaturze, nie była obca także Polakom od pierwszych niemal chwil renesansu, świadczy łacińsko-polski traktat „De institutione regii pueri“, przypisywany niesłusznie królowej Elżbiecie. Jak gdzieindziej, tak i tutaj, powołuje się nasamprzód nieznany dotąd autor na wielkiego filozofa: „Plurimum enim refert, immo vero totum, ut ait Plato, homines a pueritia adolescentiaque hoc aut illo modo consuevisse“, dalej zaś nawiązuje do tego przykład o Maryi, żonie ostatniego władcy Bośni, Stefana Tomaszewicza: „quod Maria

quoque Bossinae regina, quae nunc Constantinopoli apud Turcorum regem degit, pulcherrimo educationis exemplo declaravit. Interrogata enim aliquando: Quid est, quod rusticorum infantes ex utero matris formosiores quam nobilium magna ex parte prodirent, mox vero iuvenes facti magis ad deformitatem prolaberentur, sic respondit: Quid est item causae, quod asinorum pulli quam equorum, dum teneris adhuc unguibus existunt, pulchriores, mox deformiores efficerentur? Quod quidem responsum eam vim habet, ut ostendat, equorum pullos, quam asinorum praestantiores evadere, quia in illis educandis homines maiorem adhiberent curam accuratiusque vacarent" [1].

„Institutio" zatem „clarissimi regii pueri" była „melior", była „optima" ze wszystkich innych instytucyi, — do niej edukacya wszelkiego człowieka musiała się stosować, jeżeli jako „iuvenis" miał być „accurate educatus".

Więc w zgodzie z tem przekonaniem mógł Reinhard Lorichius — prototyp dla Reja „Żywota" — już w „Prologu" do swego dzieła „De institutione Principum", zestawiając pogan, dobrze wychowujących swoje dzieci, z książętami chrześcijańskimi, napisać te znaczące słowa: „Quanto magis christianorum principem decuerit, et ad Dei Optimi Maximi gloriam et ad beatum totius Reipublicae statum nervos omnes in id intendere atque vigilanter procurare, ut bonarum litterarum studio foveantur et quod imprimis expeditu necessarium, generosi liberi sui diligenter erudiantur, ut bonis artibus exculti et piam aetatem exigere et habenas Reipublicae prudenter tractare possint" i t. d.

Jeżeli dziecko królewskie, dobrze wychowane, mogło być najlepszym wzorem do wychowywania reszty śmiertelników, a „Libri educationum filiorum regalium" najlepszym wzorem dla „Institutio puerilis" wogóle, to sam „princeps" lub „rex" stanowił z teoretyczną „Institutio regalis" najlepsze „exemplum" dla reszty śmiertelników dojrzałych lub starych. W tym także względzie renesans ani na chwilę nie opuszcza kolei, wyrobionej przez filozofów medyewalnych; jak bowiem przed laty Egidius Columna (nie mówiąc o św. Tomaszu z Akwinu lub o innych) w dedykacyi swojego „De

---

[1]) Zob. Zeissberg H. R. Dr. w „Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter": „Helisabetha Poloniae Regina Vladislao Pannoniae Bohemiaeque regi, filio carissimo S. P. D. De institutione regii pueri" (Archiv für österreichische Geschichte, t. LV, 1, str. 101).

regimine principum" powiada wyraźnie: „(opus nostrum) dominationis tuae utilitati oblectamentoque legentibus fore confidimus et ad bene beateque vivendum non parum mortalibus prodesse", a wewnątrz ciągle powtarza w intytulacyi rozdziałów: „Quod non decet" albo „decet reges et principes et universaliter omnes cives...", a więc najwidoczniej chce urabiać „omnes" na wzór panującego, — tak samo każdy renesansista, wszystko jedno — wcześniejszy czy późniejszy, ściśle prawowierny czy wolniejszych zasad religijnych, powie jak Vergerio do Ubertyna Carrary: „począłem do ciebie, a nie przeto zaiste, iżebych ciebie, ale i żebych przez cię tychże lat insze upominał", — jak Lorichius, że „cognitio" instytucyi książęcej „non modo iis, qui cum imperio sunt, verum quibusvis aliis magistratibus et subditis inprimis utilis et necessaria" i t. d.

Ponieważ w każdej „institutio principum" czy „regum„ jedną z części najważniejszych a nigdy nie pomijanych było określenie stosunków panującego do dworu i dworzan, do „aula" i „aulici", „curia" i „curiales", „palatium" i „officiales palatii" i t. d., czyli do tego zbioru ludzi, którzy stali najbliżej wybranej osoby regenta, przeto z tego rodzaju dzieł czy traktatów łatwo było wykroić wizerunek doskonałego dworzanina, czyli przepisów, skupiających się w t. z. „institutio vitae aulicae", „speculum aulicorum", „palatinus sive aulicus" i t. d. Wiemy, że średniowiecze dało już przykład pod tym względem znamienity w swoim „Polykratyku", który przedstawił dworzanina jako typ człowieka obok króla najbardziej skończony i wyobrażający w sobie ideał doskonałości realnej, tudzież wzór jej dla innych ludzi. Odosobnione pisma średniowieczne, pod formą satyry, listów, admonicyi i t. p. występujące przeciw życiu dworskiemu i nazywające je „periculum pestiferum", „technae honesto indignae", „fallacia" i t. p., nie mogą wchodzić tu w rachubę, gdyż z reguły prawie są wyrazem nadziei zawiedzionych, albo skłonności do prawienia na wszelkie tematy nauk moralnych, tak właściwych owej epoce.

W jaki sposób odbywało się wykrawywanie wizerunku dworzanina z „institutio regia", łatwo sobie wyobrazić, jakkolwiek nikt nie zastanowił się porównawczo nad tym bardzo ciekawym i bardzo ważnym szczegółem z historyi kultury i piśmiennictwa moralnego wieków ubiegłych. Oto przepisy, odnoszące się — by użyć

terminologii polskiej tłumacza Schottena — do „lat niemowlątek, dzieciństwa, lat podrostków i młodzieństwa", przenoszono po prostu z osoby książęcej na dworzanina, jak wogóle na każdego innego człowieka, było to bowiem rzeczą nader łatwą, którą nadto uświęciła praktyka, czasów starożytnych sięgająca.

Inaczej nieco miała się już sprawa z dworzanina „latami męskiemi". Ten wiek, w którym „aulicus" występywał dopiero w postaci właściwej i właściwym charakterze, jako „minister", a jeszcze bardziej jako „consiliarius", był wprawdzie z drobiazgową nieraz dokładnością skreślony w „institutio regia", lecz „rex" lub „princeps" był tam zawsze na planie pierwszym, zadaniem tedy naczelnem „institio aulica" stawało się uczynić z dworzanina osobę główną. I ta czynność nie przedstawiała zbytnich trudności, aczkolwiek łączyły się z nią pewne konsekwencye, ważne dla przedstawiania ideału człowieka, wcielającego się w dworzanina. W „instytucyach książęcych", co się tyczy stosunku „majestatu" do aulika, roztrząsano trzy przedewszystkiem kwestye: jakimi ludźmi panujący winien się otaczać, — jakiego rodu ma być dworzanin i jakie powinien posiadać cnoty, zdolności, biegłości i talenty, by mógł we wszystkiem sprostać temu, którego nawet rewolucyjne Odrodzenie nie przestało nazywać „nutricius populorum". Oto zawsze i wszędzie, zarówno za renesansu jak za średniowiecza, „aulicus" musi być „nobilis" [1], samo bowiem urodzenie szlachetne już go wynosi ponad „cetera turba"; — następnie musi być zbiorem wszystkich moralnych, duchowych i fizycznych doskonałości, czyli być obrazem ideału ludzkiego, takiego, jaki np. odmalowany został w sławnym „Il Cortigiano" Castiglione'a [2]. Ponieważ jednak mimo tak dostojne

---

[1]) Z tego powodu w tym punkcie rozwijała się zawsze w tego rodzaju dziełach rozprawa „o nobilitas" w ogólności a w szczególności o „nobilitas *vera*".

[2]) Jak dalece wyobrażenie doskonałości ludzkiej pod postacią dworzanina wiązało się z urodzeniem szlachetnem nawet w oczach szlachty włoskiej, która nigdy pod względem kastowości nie zajmowała „stanowiska krańcowego", ale „biorąc udział w życiu społecznem, każdej chwili obcowała z innemi klasami, jako równi z równymi, i przyjmowała do swego grona jakichkolwiek ludzi, byle zdolnych i uczonych", okazuje się z rozdziału 1 części V Burckhardta: „Die Cultur der Renaissance in Italien": „*Allerdings wird für den eigentlichen Cortigiano* des Fürsten *der Adel einbedungen*, allein zugestandener Massen hauptsächlich um des Vorurtheils der Leute willen (per l'oppenion universale) und unter ausdrücklicher Verwahrung gegen den Wahn, als könnte der Nichtadlige nicht denselben innern Werth haben. Der sonstige Aufenthalt von Nichtadligen in der

cele dworzanin pozostawał przecie czemś niższem od „persona principis“, przeto nie można było wszystkich bez wyjątku pożądanych a dobrych przymiotów męskiego wieku księcia przenosić na jego osobę, ale w pewnej, nawet znacznej mierze należało je ograniczyć, szczególnie tam, gdzie czyny i zajęcia, wypływające z władzy panującego, obejmowały pole takie, jakie choćby dla najidealniejszego dworzanina w tym zakresie nie było nigdy dostępne ani właściwe. Skąd jasnem się staje, dlaczego w „institutio aulica“ nigdy nie poświęcano tyle miejsca np. sztuce wojennej, marynarce, sądownictwu, legislatywie i t. p., jak w „institutio regia“.

Przeniesienie wreszcie „ostatniego wieku, tj. starości“ z panującego na dworzanina, z przyczyn całkiem zrozumiałych, było tak samo łatwe, jak przenoszenie „educatio“ dzieci książęcych na wychowanie innych dzieci, gdyż rzecz cała rozpływała się tutaj w ogólnikach, stosownych dla wszystkich bez wyjątku starców, którzy „opuściwszy rozkosze i krotochwile świeckie, mieli się już tylko gotować, jakoby śmierć przywitali“.

Tak więc stwierdzić należy, że renesans, jeśli mu chodziło o przedstawienie typu doskonałości ludzkiej stylowo-jednolitego, widział ów typ tylko i jedynie pod postacią króla i dworzanina. Było to prawem tak niewzruszonem, tak czemś ściśle związanem z istotą renesansu, jako odrodziciela klasycyzmu niepokalanego, że gdyby praktyczni filozofowie tej epoki chcieli przyznać doskonałość ową także ludziom innych kategoryi, np. chłopom, mieszczanom, kupcom i t. d., stwarzaliby renesans, któryby zaczynał być w niezgodzie z samym sobą, — stwarzaliby mieszaninę barokową — nie klasycyzm.

Oprócz tej wspólności ze średniowieczem, która wypowiadała się w dążeniu do bezwzględnego a realnego typu skończonego człowieka w osobie króla i dworzanina, miała epoka Odrodzenia jeszcze drugi rys identyczny z czasami dawniejszymi, że mianowicie chodziło jej także o typ doskonałości pod postacią chrześcijanina. Wystarczy tu przypomnieć rzeczy, także Polsce na tem polu doskonale znane, jak Hermana Schotena Hessa: „*Vita honesta* sive *virtutis*, quo modo *quisque* vivere debeat *omni aetate, omni tempore* et *quolibet loco erga Deum* et *homines*“, albo Adryana Barlanda: „*Institutio*

Nähe des Fürsten ist damit vollends nicht ausgeschlossen; *es handelt sich nur darum, dass dem vollkommenen Menschen, dem Cortigiano, kein irgend denkbarer Vorzug fehle*“ (7 Aufl., II B., p. 85).

christiani hominis aphorismis digesta"; jak atoli na takie zjawiska czy usiłowania należy patrzyć. wyjaśniono już wyżej. gdzie nadto stwierdzono. że są one owocem średniowieczyzny. nawskroś przepojonej religijnością i moralnością prawowierną. Autor. należący do epoki renesansowej a piszący traktaty p. t. „institutio regia" albo „aulica". szczególnie od tej chwili. od której ten dział literatury stał się w znacznej części dziedziną humanistów świeckich, nie mógł nigdy. przedstawiając ideał ludzki. kłaść na równi szlachcica. mieszczanina i chłopa. gdyż degradowałby się na stanowisko znacznie niższe. duchowno-średniowieczne, przestawałby być humanistą nowym.

III.

W przydługim może obrazie przedstawiwszy ewolucyę. którą odbyła literatura parenetyczna od czasów starożytnych do połowy XVI w., — ewolucyę, dającą określić się całkiem dokładnie. przynajmniej co do rodzajów i form literackich, — wypada wreszcie zapytać. jaki stąd wniosek należałoby wysnuć dla rozwoju twórczości pisarskiej Reja. której wszystkie cele skupiają się w jednym tylko punkcie: około uczenia i zachęcania Polaka do tego, by dążył coraz wyżej. czyli. by starał się osiągnąć ideał ludzkiej doskonałości. Niemałego to bowiem znaczenia kwestya tak dla całej Epoki Zygmuntowskiej. jako też dla literatury polskiej wogóle, czy pierwszy pod względem dawności a co do czasowego pierwszeństwa najwybitniejszy jej przedstawiciel odnosił się do prądu powszechnej kultury literackiej czynnie lub biernie. — następnie, czy potrafił. geniuszem nie będąc. tylko utrzymać się na prądu tego powierzchni lub czy usiłując także płynąć z całą świadomością potrzeb i przekonań przeciwko niemu, dopłynął rzeczywiście do zamierzonego kresu.

Twórczość pisarska Reja. przynajmniej w okazach najbardziej charakterystycznych, zawiera się — przypomnijmy sobie, — w katalogu następującym: 1) „Krótka rozprawa między t r z e m a o s o b a m i, panem. wójtem i plebanem. którzy i s w e i i n n y c h l u d z i p r z y g o d y w y c z y t a j ą, a takież zbytki i pożytki dzisiejszego świata". 1543. — napisaną według Trzycieskiego „zasię dla k m i o t k ó w". 2) „Dla dobrych towarzyszów dyalogi": „Kostera z pijanicą". „Warwas z Dykasem". „Lew z kotem" i „Gęś z kurem". o których — znowu dzięki Trzycieskiemu — wiemy, że są częścią z „rozlicznych"

w tym kierunku dzieł poety. Czy jednak te dyalogi z taką pewnością, jak to robi prof. Brückner, można bez zastrzeżeń wszelkich położyć przed „Rozprawą“, rzecz to wątpliwa, gdyż dwa z nich są całkiem nieznane. „Warwas“ zaś z „Zatargnieniem fortuny“ mógłby całkiem dobrze stanąć tuż przed „Józefem“ albo zaraz po nim, t. j. powstałby około r. 1545. 3) Dla białych głów“: „Zatargnienie fortuny z cnotą“, „z których(?) snadnie mogły swym powinnościam zrozumieć“. Gdyby utwór wspomniany, według przypuszczenia prof. Brücknera, zawarty był rzeczywiście w „Józefie“ pod postacią rozmowy Achizy i Zefiry, należałoby przyznać mu formę dyalogu a czas powstania położyć na lata około r. 1545, — lecz jeżeli poeta ubrał go w dystychy lub zwrotki, w takim razie, jak to zdaje się wynikać z Trzycieskiego „których“ (wierszy? książek?),—rzecz byłaby wątpliwa tak co do formy jak i daty napisania. 4) „Żywot Józefa z pokolenia żydowskiego,... który w sobie wiele cnot i dobrych obyczajów zamyka“, 1545. 5) „Psałterz Dawidów, który jest snadź prawy fundament wszystkiego pisma krześcijańskiego...“ (1545). 6) Parafrazy psalmów poetyczne, jak „Psalmu CXIII“, następnie wiersze treści duchownej, jak: „Alleluja“, „Christe, qui lux es et dies“, „Hejnał świta na ranne powstanie“ i t. d. 1545 (?)—1550. 7) „Rzeczpospolita polska chramiąc tuła się po świata, szukając pomocy, a narzeka na swe pany...“. 1549. 8) „Kupiec to jest Kształt a podobieństwo Sądu Bożego ostatecznego“, 1549, gdzie, według biografa, „pod figurą kupca nadobna sprawa człowieka krześcijańskiego“. 9) „Katechizm dyalogiem, ludziom młodym potrzebny“, według Brücknera data za ogólna mu wyznaczona „przed r. 1556“, jak i dwom pozycyom następnym. 10) „Spectrum albo nowy czyściec, aby się ludzie z starych błędów obaczali“. 11) „Książki nadobne o Potopie Noego dzisiejszym czasom bardzo potrzebne a pożyteczne“, zdaniem prof. Brücknera „proste przewierszowanie (?)“ odpowiedniego rozdziału z Genezy. 12) „Świętych słów a spraw Pańskich. Kronika albo Postylla“, 1556, z kilkoma wierszami, między którymi najcharakterystyczniejszy „Ku temuż to krześciańskiemu Rycerzowi napominanie“, znany także p. t. „Podobieństwo żywota człowieka krześciańskiego“. 13) „Dla dworskich ludzi nadobne księgi“: „Wizerunk własny żywota człowieka poczciwego...“ 1558, z którego wiele każdy i nauczyć i obaczyć się mógł“. 14) Przekład dwu listów Wergeriusa, 1559. 15) „Kommentarz

na proroctwo Hozeasza...", 1559. 16) „Zwierzyniec, w którym rozmaitych stanów ludzi, zwierząt i ptaków kształty, przypadki i obyczaje są właśnie wypisane, a zwłaszcza ku czasom dzisiejszym naszym niejako przypadające", 1562, i „Przypowieści przypadłe („Figliki"), z których się może wiele rzeczy przestrzedz". 17) „Apokalypsis to jest dziwna sprawa skrytych tajemnic Pańskich...", 1565. 18) „Zwierciadło albo kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawam jako we zwierciedle przypatrzyć" 1567/8, a w niem: „Księgi Żywota człowieka poczciwego", „jako się ma poczciwy człowiek, na każdym stanie będąc, w swej powinności zachować", z następującymi dodatkami: „Przemowa krótka... do krześcijańskiego człowieka..." („Spólne narzekanie wszej Korony..."), „Apoftegmata to jest krótkie a roztropne powieści...",— „Apoftegmata krótsze",— „Przemowa krótka do poczciwego Polaka stanu rycerskiego",— „Zbroja pewna każdego Rycerza krześcijańskiego", — „Do uczciwego a bacznego Polaka napominanie przyjacielskie" i „Żegnanie ze światem" [1]).

Wynikiem pierwszym choćby całkiem pobieżnego rzutu oka na katalog przywiedziony będzie to, że pod względem formy mieszczą się w nim dzieła pisarskie dwojakie: prozaiczne i poetyczne,—pod względem zaś treści także dwojakie: świeckie i duchowne. Uogólniając te dwa zjawiska, należałoby nasamprzód powiedzieć, że Rej dąży najwidoczniej, w sposób, naturom pierwotnym właściwy, t. j. nieświadomie (nie wypowiedział bowiem nigdzie poglądów swoich ni na sztukę poetycką ni na samo tworzenie, ani też nigdy nie analizował istoty ich obojga), do uzyskania kompletności czyli pełności w dwóch powyższych kierunkach. Szczególnie ze stanowiska ściśle formalnego dążność owa zaznacza się tu i owdzie tak zdumiewająco, że np. w budowie wiersza każe mu ona zastosować wszystkie niemal możliwe jego długości, zaczynając od najkrótszych, nigdy przed nim nie używanych trójzgłoskowców, jak: „Grzanki piec, Piwo siec (t. j. 3a+3a), czterozgłoskowców, jak: „Panie stary, Porzuć czary i t. d.", „Panie młody, Strzeż się szkody, Dla urody i t. d." (t. j. 4a+4a i to nie tylko dystychicznie,

[1]) W spisie powyższym opuszczono, jako mniej charakterystyczne, wiersze drobniejsze Reja, rozrzucone po dziełach obcych, dalej trzy dyalogi, wydane przez Celichowskiego, gdyż z wszelkiem prawdopodobieństwem nie wyszły z pod pióra Reja,—wreszcie „Historyę prawdziwą, która się stała w Landzie", stanowczo rzecz nie Reja.

ale w przerymowaniu kilkuwierszowem), lub pięciozgłoskowców, jak: „Piękne przezwisko, Dobre chłopisko", a kończąc na najdłuższym czternastozgłoskowcu (np. w „Przemowie" do „Kupca"), który nie nadweręża jeszcze fizyologii wersyfikacyi polskiej. Drugim wnioskiem, dającym się wysnuć z dwóch wyżej przytoczonych zjawisk, byłoby to, że Rej w całym szeregu dzieł swoich daje wyraz najistotniejszym postulatom kultury literackiej nie tylko, jakby to wypływało z książki prof. Brücknera, średniowiecza, ale także, i to w pełnej mierze, humanizmu i renesansu. Te postulaty żądały z jednej strony, aby wszystkie rzeczy pisane, a więc także zagadnienia etyczne, w jakich skupia się twórczość Reja, choćby wypływały nie wiedzieć z jakiej „eruditio", „doctrina" czy „scientia", — nie wiedzieć z jakiego „rarum" czy „rarissimum ingenii acumen", były przybrane zawsze w „venustus lepor", „elegantia", „oratio facunda", mianowicie zaś w „versus", „carmen", „rythmus", „metrum"; — z drugiej zaś, by twórczość pisarska nie ograniczała się samemi rzeczami świeckiemi, lecz bądź rozpoczynała się od świeckich a kończyła duchownemi, bądź też poprzestawała jedynie na duchownych, które są podstawą i koroną wszelkiego poznania a z niem podstawą i koroną wszelkiej literatury, pięknej czy uczonej.

Zaczynając od końca, należy stwierdzić, że ogólną cechą każdego piśmiennictwa europejskiego, zarówno w średniowieczu, jak za renesansu (nie tylko wczesnego!), jest uniwersalność, i to nie tyle w znaczeniu przedmiotowem, ile w podmiotowem, tj. że każdy autor odznacza się wszech- czy wielostronnością. Trudno tam znaleźć pisarzy, jakby się dzisiaj powiedziało, zawodowych, fachowego astronoma, matematyka, dziejopisa, filozofa czy poetę, — lecz wszyscy są niemal wszystkiem, choćby potrosze; tacy zaś, którzyby trzymali się jednej dyscypliny, jednego zajęcia naukowego lub literackiego, prawie że nie istnieją, — z wyjątkiem teologów, acz nie zawsze.

Tak samo miała się rzecz także z piśmiennictwem polskiem. Skąd więc to poszło? — skąd sie wzięła w nim ta wszechstronność czy wielostronność? Oto objaw ten, jak wyżej zauważono, nie będący specyalną własnością polskiego piśmiennictwa, ale stanowiący znamię i wszystkich innych owoczesnych literatur, płynie tu z tegoż samego, co i u nich, źródła. Na to zaś źródło składa się nie tylko, jakby chcieli niektórzy teoretycy, sam fakt poczynania się piśmiennictwa, związany z nim mały stosunkowo za-

kres wiedzy, umiejętności i nauk,—nie istniejące jeszcze lub powoli się odbywające różniczkowanie ich poszczególnych gałęzi, a przeto możność ogarnienia ich przez jednostki inteligentne, — ale także tradycye i teorye naukowe, przez literatury młodsze odziedziczane po starszych. W takich czasach ogólnego, równocześnie czynnego i biernego udziału jednostek uzdolnionych w piśmiennictwie — jak zauważył jeden z krytyków, — z celi mnicha równocześnie wychodzą dzieła teologiczne i filozoficzne, medyczne i prawnicze, poetyczne i prozaiczne, a pióro pisarzy świeckich, jeżeli tacy już są, tak samo czynne na wielu polach równocześnie, nie pyta się zupełnie, czy dzieje to rzecz historyografa tylko, prawo prawnika, poezya poety i t. d., a teologia teologa. Za tym dopiero co przywiedzionym faktem, a raczej z nim razem, szło w średnich wiekach i podczas renesansu idealne pojmowanie poszczególnych działów wiedzy ścisłej i literatury pięknej, czy ona była poezyą, wymową czy dziejopisarstwem, jako części, które same dla siebie istnieć i same sobie służyć nie mogą, gdyż jedność tworzą dopiero wszystkie razem.

Pojęcia teoretyczne o uniwersalności piśmienniczo-literackiej wieki średnie i renesans złożyły w swych teoryach krytyczno-naukowych, praktyczną zaś drogę do jej osiągnięcia wskazywały w nauce i jej traktowaniu w uniwersytetach.

Nie mogąc bliżej wdawać się tutaj w teoryę średniowieczną w zakresie rzeczonym, uczynię to bowiem w miejscu innem, ograniczę się — na chybił trafił — do jednego tylko z wybitniejszych jej przedstawicieli, np. Hugona de Sto Victore. W dziele swojem, sławnem „Didaskalionie", które, lubo należy do lat 1096 — 1141, nie straciło jednak na wartości i uznaniu w XV i na początku XVI w., uczy on, że „ars artium et disciplina disciplinarum" jest filozofia, w najwyższym swoim dziale, t. z. „teoryi", na pierwszem miejscu kładąca teologię, w najniższym zaś, t. z. „logice", na stopniu ostatnim stawiająca retorykę (według dzisiejszego sposobu rozumienia retorykę w ścisłem znaczeniu, poetykę, stylistykę tudzież ich teoryę). Filozofia nie jest mądrością, „sapientia", tylko „miłością mądrości", podobnie jak „dochodzący prawdy", „inquisitores veritatis" nie są „mędrcami", tylko „miłośnikami mądrości", „amatores sapientiae". „mądrością" bowiem jest Bóg jedynie, który sam jeden jest „prawdą", „veritas". Ze stanowiska istoty swojej i zakresu filozofia, według nauki Hugona, jest „czemś, co nic dra-

giego nie potrzebuje", „nullius indigens",—jest „żywym rozumem", „vivax mens", i nakoniec „jedynym prapowodem i praprzyczyną wszystkich rzeczy", „sola rerum primaeva ratio". W tem pojęciu filozofia to — „mądrość boska", „divina sapientia", która dla tego „nic innego nie potrzebuje", że nigdy zawartość jej się nie umniejsza, gdyż raz i współcześnie zamknęła w sobie przeszłość, teraźniejszość i przyszłość; - która jest „żywym rozumem" dlatego, że, co raz było w myśli boskiej, to nie ściera się zapomnieniem, która wreszcie jest „prapowodem wszechrzeczy z tej przyczyny, że wszystko na jej podobieństwo zostało urobione". Jeżeli tedy wszystkie rzeczy urobione zostały „ad similitudinem Dei", to także ze sztukami i naukami sprawa ma się tak samo, — mianowicie zaś sztuki i nauki mają dążyć do tego, aby „podobieństwo boskie w nas się odnowiło", „ut divina similitudo in nobis repararetur", „albowiem im bardziej urabiamy się wedle niego, tem bardziej stajemy się mądrymi", „quanto magis conformamur, tanto magis sapimus", „wtedy bowiem zaczyna w nas świecić to, co w myśli boskiej było zawsze,—co w nas jest przemijające, w niej jest niezmienne".

Z tego powodu właśnie filozofia nosi miano „sztuki sztuk i nauki nauk", „artium ars et disciplina disciplinarum", bo ona skupia w sobie wszystkie te cele, które wszystkie sztuki i nauki mają razem i które ma każda z osobna. Stąd łatwo już zrozumieć, bez wdawania się w szczegółne wywody, że najdostojniejsze miejsce w filozofii, pojętej jako „scientia divina", zajmie i zająć musi teologia, gdyż zajmuje się Bogiem, że wszystkie sztuki i nauki będą jedynie teologii służebnicami.

Ale pojęcia teoretyczne o preeminencyi teologii nie istniały w świecie średniowiecznym w oderwaniu, lecz znalazły także długotrwały wyraz w organizacyi naukowej szkół i uniwersytetów, która przeszła też do szkół polskich i do Jagiellońskiej Akademii. „Uczono - powiada Kink w swej „Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien" — że są dwa stopnie umiejętności, jeden naturalny, który obejmuje rzeczy dostępne dla rozumu,—drugi nadnaturalny, który obejmuje wszystkie prawdy Objawienia,—oba zaś muszą być pielęgnowane w uniwersytetach. Jak Kościół jest jednością i obejmuje człowieka całego, tak samo umiejętność musi dążyć do żywotnej jedności, do Boga... Cztery główne gałęzie wiedzy: teologię, nauki świeckie, jurysprudencyę i medycynę porównywano z czterema strumieniami raju, które mają tylko to przeznaczenie, by pełnię

urodzajności i błogosławieństwa roznosić po wszystkich krajach ziemi, ku radości wszech rodzajów i czci Najwyższego".

Dwoma tedy omówionymi względami należy przedewszystkiem tłumaczyć objaw, wspólny całemu piśmiennictwu medyewalnemu, mocą którego tak na drodze praktyki, jak przekonań teoretycznych wykluczona zeń była wszelka fachowość, jako coś wręcz niemożliwego lub szkodliwego, a miejsce jej zajęła dążność do uniwersalności, koronowanej teologią. Dowodu, że kierunek ten nie zniknął z nastaniem renesansu, dostarcza literatura Odrodzenia; w niej to i między poetami ten za największego bywał uważany, kto w twórczości swojej ogarniał rzeczy ludzkie i boskie, — i między innymi pisarzami każdy żywiołowo dążył do wszechstronności, jako wyrazu doskonałej dopiero wiedzy. Tem wyjaśnia się także fakt ciekawy, dlaczego ci autorowie z epoki Odrodzenia, co zaczynali od „labor profanus", kończyli teologią, i odwrotnie, dlaczego ci, co zaczynali od teologii, nie zniżając się już do przedmiotów ani nauk świeckich, na niej tylko poprzestawali, pierwsi bowiem i drudzy widzieli w teologii znak widomy i cel owej świętej „unitatis scientiarum et litterarum".

Pojęcia teoretyczne o uniwersalności i wzory nie tylko dążenia do niej, ale także osiągnięcia jej w praktyce otrzymała Polska w spuściźnie od narodów, które spełniły wobec niej rolę cywilizacyjną. Stamtąd wypłynęła także uniwersalność polska, która z jednej strony dała nam np. Tucholczyka, co z równem zamiłowaniem uprawiał gramatykę, prawo i teologię,— Glicznera, wsławionego pedagogicznem dziełem o wychowaniu dzieci a przytem piszącego w zakresie historyi, polemiki religijnej i teologii. — Górskiego Jakóba, z zawodu filologa i wydawcę dzieł klasycznych, co parał się także teologią, teoryą stylu i retoryką, — Herbesta, łączącego w sobie takie przeciwieństwa, jak matematykę i teologię, bo pisał między innemi „Arithmeticam linearem" i „Libellos horarum canonicarum" i t. d., — z drugiej zaś kazała tak wybitnej zdolności, jak Patrycemu Nideckiemu, znakomitemu uczonemu i politykowi, w ostatnich latach życia zostać apologetą—teologiem, —Hozyuszowi zaś lub Kromerowi przez wszystkie lata życia bogate zasoby wiedzy i bogatą swą działalność autorską składać tylko na ołtarzu Kościoła i dla jego chwały.

Co do kwestyi drugiej, tj. przybierania wszystkich jakichkolwiek przedmiotów piśmienniczych w formę piękną, mianowicie po-

etyczną, udamy się po wyjaśnieniu także do Hugona, chociaż każdy inny teoretyk średniowieczny podobnej, jak on, udzieliłby nam informacyi.

Według nauki „Didaskalionu“ wszystkie scyencye dzielą się na „artes propriae“, nauki i sztuki właściwe, i na t. z. „appenditiae artis“, które są czemś niższem, podlejszem, a w każdym razie czemś, co zgoła nie ma życia samodzielnego, przez się i dla siebie samego ważnego. „Appenditia artis“ jest przed innemi poezya. Ponieważ sztuka nie ma wcale znaczenia szlachetnego, ale znaczenie wprawy w obrabianiu materyału według pewnych przepisów, stąd i poezya, acz jest tylko „appenditia“, będzie sztuką o tyle, o ile będzie wprawą. To jest jedno z najważniejszych prawideł, które teorya estetyczno-poetycka postawiła twórczości średniowiecznej.

Poezya jako „ars appenditia“ nie ma życia i znaczenia samodzielnego. Ona jest nawet służebnicą „artis mechanicae“, — nawet sztuki igrzyskowej i teatralnej, która stoi sama przez się, poezya zaś o tyle, o ile spełnia rolę narzędzia do objawienia się widowiska. Poezya wskutek tego jest następnie tylko instrumentem i środkiem, ułatwiającym poznanie mądrości, — tem łatwiejszą, zrozumialszą i przystępniejszą będzie każda „ars“ i „disciplina“, im bardziej na usługi jej pójdzie poezya. W tem znowu zawiera się drugie prawidło dla średniowiecznego piśmiennictwa: wszystko musi być ubrane w formę poezyi, jeżeli ma stanąć na wyższym doskonałości stopniu.

Takie przekonanie wieków średnich o poezyi zrodziło wówczas całe szeregi poematów, — bardzo wiele utworów, które z wyjątkiem formy, tj. wiersza rytmicznego lub rymowanego, żadnej zgoła poezyi w pojęciu dzisiejszem nie mają, a mimo to przecie były uważane za dzieła poetyczne. Z tego powodu powstało wtedy wiele rozmaitych a rymowanych redakcyi Pisma św. bądź w całości, bądź w wyjątkach,—bądź w języku łacińskim, bądź „in vulgari“. Na tej podstawie bez rymów i strof, bez dystychów a przynajmniej rytmicznych wierszy nie mogły się obejść historye państw i królestw,—stąd tak mnogie poetyczne „gesta“ i „chronicae“, „annales“, „casus“, i t. p. Nie gorszą od tych dwóch działów „artis scripturae“ była np. jurysprudencya albo medycyna, a stąd, analogicznie do zjawisk podobnych na innych polach, tyle traktatów, przebranych w język Muz a obrabiających „ius canonicum“, „ius civile“ lub „registra“ do nich, tyle pism, rozstrzygających np., „quaestiones de urinis“ albo opisujących „medicamenta optime mixta“

a nie mogących w żaden sposób obejść się bez rymów słodkobrzmiących i t. d.

W pojmowaniu wieków średnich objawy te tłumaczone były stosunkiem służby, w jakim poezya miała zostawać do wszystkich innych sztuk i nauk, — w pojęciu atoli historyka dzisiejszego będzie to zupełnie czemś innem, mianowicie odziedziczoną po starożytnych tradycyą, którą przetransponowano tylko na teoryę nowożytną, chrześcijańską.

W spuściźnie po Grekach, przez pośrednictwo Rzymian, otrzymała Europa barbarzyńska jedno wielkie prawo, bezwzględnie i bezwarunkowo panujące w świecie piśmienniczej pracy i twórczości: dla Greka wogóle nie istniało żadne dzieło literackie czy naukowe, piękne czy ścisłe, któreby nie miało formy pięknej. Grek nie tworzył, nie uznawał i nie rozumiał przedewszystkiem płodów pióra, którychby nie zdobiła poezya albo retoryka. Za przewodem Greków zjawisko to powtarza się u Rzymian, nic nie tracąc na sile ani na wyrazistości.

„Jednem słowem literatura antyczna, jak to pięknie zauważył Norden w klasycznem dziele „Die antike Kunstprosa“ (Leipzig, 1898), tem się różni od literatury narodów nowożytnych pod względem zewnętrznym, że większy kładzie nacisk na formę przedstawiania treści. Dzieł, które tylko z powodu bogactwa osnowy miały wartość, jeszcze mniej, niż my, starożytność liczyła do literatury właściwej, pozostały one bowiem ograniczone tylko skąpem kołem uczonych z profesyi“. To, czego nie odziewała szata, utkana z „eloquentia artificiosa“ lub z „poëtica elegantia“, mogło być poczęte nie wiedzieć w jakim geniuszu i nie wiedzieć w jakim wykonane, a mimo to leżało „extra“, poza literaturą, niby niegodne zamieszkiwać jej przybytku wspaniałego. Rzadko jednak i wyjątkowo tylko pojawiły się wypadki podobne w literaturze starożytnej, „każdy bowiem pisarz, nawet całkiem ścisły, dążył do tego, aby pisać elegancko, gdyż tylko pod tym warunkiem mógł mieć nadzieję niepłonną, że zainteresuje szersze koła: Charytki stylu musiały być piastunkami dzieł, poświęconych weterynaryi“.

Ta maksyma, rządząca teoryą i praktyką piśmiennictwa klasycznego, przesadzona następnie została, wraz z innemi zdobyczami helleńsko-rzymskiej kultury, na grunt obcy,—grunt narodów barbarzyńskich, które ją przyjęły i przywłaszczyły sobie, ale przekładając na pojęcia chrześcijańskie. Stąd więc powstała w średniowie-

czu, niby oryginalnie, zasada służebności poezyi wobec wszystkich innych sztuk i nauk, szczególnie zaś wobec najwyższej z nich wszystkich — teologii, która jest najdostojniejszą przedstawicielką najidealniejszej teoryi - sapiencyi.

Rozwodzę się nad tą kwestyą nieco dłużej, bo powyżej skreślona teorya nie straciła na znaczeniu nawet za renesansu, w którego dziejach kartę bardzo ciekawą stanowi walka długa i zasadnicza w sprawie godności teologii i poezyi; bo zapomocą niej będziemy mogli objaśnić sobie jedno z najważniejszych zjawisk renesansu — rozpoetyzowanie ogólne, — we wszystkich działach i na wszystkich polach piśmiennictwa. Nie wyprzedzając wyniku rzeczy, powiem tylko dla przykładu, że w XVI w., — i to dobrze już u jego schyłku, jeżeli nie zaczepiając już o w. XVII,— Klonowic kreśli prozaiczny obraz podróży po Wiśle w 300 kilkudziesięciu zwrotkach safickich i każe je nawet śpiewać, — potem również w tysiącach wierszy swoją „Victoria Deorum". Wszystkie tego rodzaju utwory, nasze czy obce, w łacińskim, polskim, niemieckim, czy w jakim innym języku, wyrzucone są przez dzisiejszą krytykę, szczególnie polską, ze świątyni poezyi,—surowi sędziowie nie chcą ich umieścić nawet w jej przedsionku, — dają nauki i prawią morały już dawno nie żyjącym poetom, a nawet piszą np. znowu o Acernie, że był to wprawdzie autor w każdym wypadku wznoszący się ponad miarę zwykłą, który jednakowoż byłby lepiej zrobił, gdyby księgi swoje był ubrał w prozę nie w mowę bogów! Takie sądy, z których, niestety, umarli mistrzowie korzystać już nie mogą, powinny być przez naukę tępione, opierają się bowiem na kompletnej ignorancyi estetycznych, krytycznych i poetyckich teoryi bądź średniowiecza, bądź — jak w wypadku ostatnim—renesansu bardzo późnego.

Z faktów przytoczonych wysnuwając wnioski dla twórczości Reja, należy stwierdzić: 1) Praojciec literatury polskiej (takiego tytułu nie odbierze mu nigdy żadna krytyka!), pisząc dzieła treści świeckiej i duchownej, był wyrazem nieświadomych z pewnością aspiracyi literackich, które jednoczyły się w t. z. uniwersalności, a tkwiły nie tylko —co rzecz bardzo ważna— w średniowieczu, ale także w całym renesansie. Pism duchownych, czasem ogromnej objętości jak np. „Postylli", nie wolno kłaść u Reja jedynie na rachunek agitatorstwa i podniecenia reformacyjnego, z tego tytułu, że kiedyś np. Gnostycy lub inni sekciarze naukom swoim wstęp do

kościoła torowali za pomocą pieśni i kazań. inaczej bowiem każe krytyce sądzić o tem postawienie Autora „Apokalipsy“ i „Psałterza“ wobec kilkuwiekowej ewolucyi piśmiennictwa powszechnego; natomiast można tylko twierdzić, że ruch religijny XVI w. co najwyżej przyczynił się znacznie do podtrzymania takiej u niego dążności. 2) Mylne jest stanowisko, które, stosując do rymowanych dzieł Reja postulaty sztuki poetyckiej z punktu widzenia bardzo późnego, z jednej strony odmawia takim jego utworom, jak „Wizerunek“ lub „Żywot Józefa“ tytułu do poezyi, — z drugiej zaś skłonne jest upatrywać w nich średniowieczyznę, mocą której co polskie—to rymowane, a poza którą Rej widocznie przejść nie był w stanie. O ile stanowiska takiemu sprzeciwia się krytyka historyczna, wykazano wyżej na pojęciu „appenditia artis“, w teoryi i praktyce żyjącem w całej pełni i za średniowiecza i za odrodzenia, chociaż nie można zaprzeczyć tej okoliczności, jakoby za renesansu nie zaczęło się już wyrabiać przekonanie o innem przeznaczeniu mowy wiązanej, rytmicznej czy rymowanej.

Do takich rezultatów prowadzi pierwszy rzut oka na katalog dzieł Reja, — lecz i drugie nań spojrzenie pozwoli nam dojść do wniosku, że nie mniej pod innym względem dążył on żywiołowo do pełności, — do wypowiedzenia się kompletnego.

Jeżeli mianowicie rozpatrzymy jego utwory od r. 1543 do 1568 z dwojakiego stanowiska, mianowicie: dla jakiego rodzaju ludzi autor je przeznaczył, a następnie, jakie typy w nich uwzględniał i jaki był zakres materyi, branej za przedmiot jego prozy czy poezyi, uderzy nas niewątpliwie w pierwszym i drugim wypadku zrazu bardzo wybitna i w oczy wpadająca partykularność i szczegółowość, która z biegiem lat i stopniowo dąży do uogólnień,— do syntezy.

Więc, mając naprzód przed oczyma ludzi, dla których Rej dzieła swoje przeznaczył, dowiemy się bądź z ust jego własnych, bądź od Trzycieskiego, że w r. 1543 „Rozprawę między trzema osobami“ napisał „zasię dla kmiotków“; dyalogi: „Kosterę z pijanicą“, „Warwasa z Dykasem“ i t. d. „dla dobrych towarzyszów“, „Zatargnienie fortuny z cnotą“ „dla białych głów“; w r. 1545 „Żywot Józefa“, jak wypływa z treści, dla młodych ludzi, gdyby byli wystawieni na podobne, jak niegdyś żydowski patryarcha, pokusy; w r. 1549 „Kupca“ dla „człowieka krześcijańskiego“; „Katechizm dyalogiem“ znowu dla „młodych

ludzi"; w r. 1558 „Wizerunku" „nadobne księgi" „dla dworskich ludzi"; w r. 1561 „Źwierzyniec"—bez wątpienia dla szlachty; za to „Apoftegmata" przy „Zwierciedle" dla „człowieka poczciwego". jak całe „Zwierciadło" i „Księgi Żywota" dla „każdego stanu człowieka poczciwego".

Wynik podobny da nam rozpatrzenie utworów Reja pod względem ich aktorów i zakresu osnowy. W „Rozprawie krótkiej" tylko Pan, Wójt i Pleban, trzy *species*, mają „wyczytać swe i innych ludzi przygody", aby z nich wyciągnąć pożytki tylko dla siebie, tj. dla pana, wójta i plebana. Jeżeli z łatwością możemy się domyślić, że w nieodnalezionym dotąd dyalogu: „Kostera z pijanicą" szło o dwa rodzaje występnych, tj. o graczów i pijaków, jak nie mniej o pouczenie o tych nałogach zapomocą satyry, tak znowu „Warwas z Dykasem" ma na oku specyalnych ludzi, komicznych epuzerów, i specyalny problem małżeństwa, — a „Lew z kotem": dwa specyalne stany polskie i specyalne ich stosunki. Dramatycznie przedstawione losy bohatera biblijnego w „Żywocie Józefa" z głównym atoli przyciskiem na zdarzeniu z żoną Putyfara, mają wykazać zwycięztwo moralności, opartej na *timor Dei*, nad pokusą choćby najsilniejszą,— mają one zatem być illustracyą postępowania, które co do rzeczy jest wypadkiem szczególnym,—co do osoby zaś, co do aktora, lubo on ukrywa się pod postacią Józefa, mają stanowić normę ogólną dla wszystkich młodych, bez uwzględniania jakichkolwiek między nimi różnic stanowych.

Gdy obecnie zestawimy „Rozprawę" trzech osób z „Żywotem Józefa", to różnica, jaka między tymi utworami w moralizowaniu zachodzi, wystąpi na jaw od razu i bardzo widocznie, streści się bowiem w metodzie postępowania, idącego od specyalizowania do generalizowania, od szczegółów do ogółów. Toż samo w mierze atoli jeszcze większej, pod pewnym względem przynajmniej, spostrzeżemy, kładąc obok siebie dopiero co wymieniony „Żywot Józefa" i „Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego", dzieło o trzynaście lat późniejsze od misteryum biblijnego. „Młodzieniec" w tym poemacie może być wyobrażeniem czy symbolem każdego bez wyjątku człowieka w pewnym wieku, podobnie jak Józef,— ale jak do Józefa zbliża go ta specyalność, że jest tylko młodzieńcem, tak znowu od bohatera Starego Zakonu oddala go zakres jego przeznaczenia, jego zadań moralnościowych, które mają dać prawidła życia

cnotliwego w całym szeregu najważniejszych zagadnień, nie zaś w jednym tylko jakimś specyalnym wypadku.

Tak było z Rejem zawsze, — zawsze, by pominąć inne jego utwory, z największą i najściślejszą logiką i konsekwencyą od r. 1543, w którym wyszła tyle razy już wspomniana „Krótka Rozprawa“, aż do ostatniego roku jego niesłychanie czynnego życia na polu pracy piśmienniczej, do r. 1567/8, który był zarazem chwilą pojawienia się „Źwierciadła“, zakończonego „Żegnaniem ze światem“. W „Zwierciadle“ nie żadna species ludzka spotykała się z wypadkami, tylko ją obchodzącymi, lub z naukami, jedynie dla niej ze skarbca mądrości lub doświadczenia dobytemi,—szczególny wiek i stan ludzki tam giną, jak szczególne zdarzenia i normy postępowania w nich, — pierwsze, by ustąpić człowiekowi całemu, — drugie, by ustąpić całości życia.

Trzecie pytanie, które pozostaje do załatwienia, zanim roztrząsanie obecne dójdzie do syntezy, będzie się obracało około kwestyi, czy dwukrotnie stwierdzona już dążność Reja do kompletności nie objawi się równie żywiołowo także pod względem wyczerpania wszystkich, najważniejszych przynajmniej rodzajów literackich, którymi posługiwała się cała, istniejąca przed nim parenetyka.

Jeżeli mianowicie weźmie się pod uwagę owe trzy, znane nam zasadnicze stopnie, po których kroczyła popularna filozofia moralna tak w starożytności, jak za średniowiecza lub renesansu, będzie musiało się stwierdzić, że Rej w twórczości swojej użył wszystkich niemal rodzajów piśmienniczych, od najbardziej prostych do najbardziej złożonych.

W szczególności na stopniu pierwszym spotkamy się u niego: 1) Ze zdaniami moralnemi (sentencyami, gnomami, przysłowiami i t. p.), w ogromnej liczbie wplecionemi bądź w tekst wszystkich jego dzieł od najdawniejszych do najpóźniejszych, zarówno prozaicznych jak poetycznych, tak świeckich jak duchownych, — bądź osobno uprawianemi jako osobne „genus“ w odrębnych zbiorach, które dodał do „Źwierciadła“ pod nazwą „Apoftegmatów“, tj. „krótkich a roztropnych powieści“ czyli „króciuchnemi słowy długich rzeczy rozważań, iż wżdy sobie przeczedszy, i z tego i z owego wirszyka możesz sobie co upodobać, a do pamięci przykować“. Teoretycznie Rej zdawał sobie dokładnie sprawę z istoty „gnomy“, jak widać z definicyi przytoczonej, w praktyce zaś przeszedł pod tym względem wszystkich pisarzy polskich XVI w. tak

dalece, że nawet przeważającą część argumentów marginesowych i tytułów rozdziałów przybiera w formę przysłowiową,—tak dalece, że tylko w tym jednym rodzaju piśmienniczym, przeciwko zasadzie swojej, używa nawet języka łacińskiego, jak świadczy aż 18 łacińskich sentencyi w „Żywocie Człowieka Poczciwego“ np.: „Consilium malum consultori pessimum“, „Satit petit, qui bene servit“, „Et ad forum et ad corum“, „Vix iustus salvabitur“, „Modus omnium est pulcherrima virtus“, „Principiis obsta, sero medicina paratur“, „Conscius ipse sibi putat de se omnia dici“, „Trahit quemque sua voluptas“ i t. d., chociaż nie brak ich i gdzieindziej. 2) Z t. zwanemi „*facta*“, „*dicta*“, „*vitae*“, „*historiae*“ i t. p. „ludzi pogańskich“ lub „zacnych Zakonu Starego i Nowego“, świeckich i duchownych, zwyczajnych i „mędrców“ albo „filozofów wieku przeszłego“ i t. d., które Rej przytaczał po wszystkich dziełach swoich, albo które zbierał w osobne kolekcye, zaznaczając wtedy ich nowość formą sztuczną, jak w oktostychach „Zwierzyńca“. 3) Z epigramatami, niemniej z bajkami, parabolami, emblematami i facecyami, w mniejszym lub większym zakresie włączonymi do utworu wspomnianego. 4) Z t. z. „*imagines*“. „*Imagines*“ dobrze znane już były Rzymianom w Warrona „Hebdomades vel de imaginibus“, które miały być zbiorem siedmiuset portretów znakomitych mężów rzymskich i greckich a zawierały oprócz wizerunków także „elogium“ na każdą osobę; lub w Pomponiusa Attyka „Imagines“, pod któremi „facta et magistratus“ były opisane „quaternis quinisve versibus“. Stąd wypłynęły w kulturze nowożytnej obrazy osób z wierszowanymi podpisami, po największej części o treści pochwalnej, czasem ucinkowej, satyrycznej, znane wiekom średnim pod nazwą „imagines“, „effigies“, „icones“. Po wynalezieniu druku rozpowszechniają się one coraz bardziej, zatrzymując dawne, przytoczone dopiero co tytuły, albo przybierając inne, jak np. „prosopographia“ albo „vitae illustrium virorum, heroum“ i t. d., tej lub owej „nationis“ albo „omnium gentium“, „illustratae elogiis“ i „vivis“, „propriis imaginibus“. Prof. Brückner nie dojrzał zupełnie, że cały niemal „Rozdział Wtóry“ „Zwierzyńca“—to właśnie „imagines“, których pierwszym twórcą w Polsce Rej pozostanie, — on pierwszy literat „in propria imagine“, z „elogium“ Trzycieskiego i Wirzbięty przekazany potomności; przeciwnie na str. 239—41 swego dzieła utrzymuje stanowczo, że „stany i domy niektóre zacnego narodu polskiego“ nie są zbiorem panegiryków, ale składają się na „album“

(całkiem mylne pojęcie albumu!), na str. zaś 244, że stanowią „pierwszą próbkę herbarza polskiego", z tego tytułu, że illustrowane są herbami poszczególnych ludzi. Mylne to jednak przedstawienie rzeczy, druga bowiem część „Żwierzyńca" tworzy pendant do pierwszej, którą musiałoby się nazwać „Liber imaginum", gdyż zawiera, mniejsza o to, że zmyślone wizerunki osób, ale wizerunki z podpisanymi nadto ośmiowierszami, treści dykteryjnej albo historycznej, zabarwionej po największej części pochwałą, rzadziej ucinkiem. Tak samo ma się rzecz z przedstawicielami „zacnego narodu polskiego", tylko że Rej, nie mając rzeczywistych portretów swoich „dilektów",— na zmyślone zaś nie wypadało mówić, że to Tęczyński, Spytek, Mikołaj z Sieniawy i t. d. — zastąpił je wyobrażeniami herbów, tem łacniej, że w „imagines" już od dawnych czasów pierwszorzędną rolę odgrywały „stemmata" [1]. 5) Z t. z. „*exempla*", tj. „p r z y k ł a d a m i", które czasem noszą nazwę „p r z y p o w i e ś c i" a wyraźnie przeciwstawione są „*fabułom*". „Exempla" Rej zaczerpnął z wszystkich możliwych epok i wieków, bo z pogaństwa i chrześcijaństwa, ze starożytności, średniowiecza i współczesności, — z pisarzów niechrześcijańskich, z Pisma Św. i t. d., i podobnie, jak „dictami", posługiwał się nimi wszędzie, jakkolwiek czynił różnicę między „exemplum" świeckiem, a świętem [2]). Typowym „bisplem" jest u niego „przypowieść" o Aniele i dwóch pustelnikach w „Wizerunku" (IX, w. 379—460) i „Żwierciedle" (Ks. III, rozdz. „Złym czemu Pan dobrze czyni"), która mogła mieć za źródło tak dobrze „Gesta Romanorum", jak jakiś zbiór kazań lub „Żywoty Świętych", specyalnie „Eremitów" tudzież „Podobieństwo Żywota" przy „Postylli", wydane także osobno. Największą liczbę „exemplów" świeckich dał Rej w „Żwierzyńcu", gdyż mnóstwo między „dictami", „factami" i „vitami" podpada pod ich pojęcie, potem w „Żwierciadle",— ducho-

---

[1]) Byłby to bardzo ciekawy przykład zależności jednej sztuki, tutaj poezyi, od drugiej sztuki, tutaj rysunku; może też niedalekiem od prawdy będzie przypuszczenie, że zewnętrzna charakterystyka osób, w której przedewszystkiem obracają się portrety „dilektów" Reja, w tej okoliczności miała źródło.

[2]) Por. np. „A tak czytając (h i s t o r y ę o T o b i a s z u), uważaj sobie nie jako p r o s t ą f a b u ł ę, ale bierz sobie p r z y k ł a d z tego świętego człowieka" („Spólne narzekanie", rozdz. VIII), albo „Także też gdy to czytać będziesz (h i s t o r y ę o J o n a s z u p r o r o k u), uważaj sobie, iż to n i e f a b u ł a, anić tu d l a k r o t o f i l e czytania twego tu na pismie zostawiona, ale sobie uważaj, iż nie w twej mocy są wszystki drogi i postępki twoje" (tamże) i t. d.

wnych zaś, w kazaniach i w innych pokrewnych im dziełach moralizujących. Co do źródeł „przykłady“ „Zwierzyńca“ już niemal całkiem dokładnie są zbadane, - wyjaśnienia podobnego wymagały jeszcze „exempla“, zawarte w poważnej liczbie 110 w „Żywocie Człowieka Poczciwego“. Dr. T. Sinko w rozprawie „Źródła Przykładów Reja“ w „Żywocie Człowieka Poczciwego“ [1]) podjął się tego zadania i, oparłszy się wyłącznie na źródłach, wskazanych przez autora niniejszej pracy do „Zwierzyńca“, wyniki swoje streścił w zdaniu następującem: „Jeśli (Rej) przy pisaniu „Zwierzyńca“ przedewszystkiem z Erazma czerpał i Fulgosiusa, choć prawdopodobnem jest, że już wtedy znał Lykostenesa, to do „Żywota“ z pewnością tylko Lykostenesem się posługiwał, a ze wspomnień „Zwierzyńca“ niewiele powtarzał“, — tak że z Lykostenesa wpłynęło do „Żywota“ przeszło 80 przykładów [2]). Wynik to jednak mylny, dr. Sinko bowiem zapomniał, że „Żywot Człowieka Poczciwego“ opiera się w wielkiej części na dziele Reinharda Lorichiusa: „De institutione Principum Loci Communes...“ (Francof., 1541) a tem samem w pewnych miejscach przytaczać musi te same, co i wzór jego, przykłady. Nie mając obecnie zamiaru wyczerpać rzeczy, stwierdzam tylko, że w 58 razach Rej jest zgodny z Lorichiusem, i to w tekscie jego oryginalnym, nie w przekładzie polskim Koszuckiego [3]). 6) Nakoniec spo-

---

[1]) Zob. „Rozprawy Wydziału Filolog. Akademii Um.“, t. XLIII, str. 1—68.

[2]) Zob. Sinko T. w „Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie. Janvier — Fevrier“, 1905, str. 23.

[3]) Aby oszczędzić pracy temu, coby chciał dokładnie tę rzecz zbadać, zestawiam tutaj miejsca wspólne między „Żywotem“ (R.), a Lorichiusem (L.) w wydaniu wyżej przytoczonem; „Żywot“ cytuję według stronic edycyi w „Bibliotece Mrówki“, na której przed laty robiłem notatki, cały zaś materyał układam abecadłowo według osób lub rzeczy, stanowiących główny przedmiot opowiadania. 1) Achilles i Tersytes, *R.* 190 = L. k. 53 v. — 2) Agatokles *R.* 192 = L. 294 r. — 3) Agamedes i Trofon *R.* 609 *L.* 302 r. — 4) Agezilaus i Sparta *R.* 162 *L.* 56 r. — Agis zob. Lagis. — 5) Aleksander W., idący na spoczynek, *R.* 44 *L.* 13 v. — 6) Tenże i kobiety *R.* 168 *L.* 113 r. — 7) Tenże, odróżniający przyjaciela od pochlebcy, *R.* 178 = *L.* 89 r. — 8) Tenże, noga zraniona i pochlebcy. *R.* 178 = *L.* 87 r. — 9) Tenże, nazwany synem Jowisza *R.* 179 = *L.* 87 r. — 10) Tenże i autor-pochlebca (Arystobulus) *R.* 179 = *L.* 87 v. — 11) Tenże i pirata, skazany na śmierć, *R.* 483 i 535 = *L.* 292 v. — 12) Tenże, Hefestion i matka Dariusa *R.* 521 = *L* 145 r. — Tenże zob. Filip Mac. — 13) Amazidis *R.* 311 = *L.* 97 r. — 14) Antygon i niesprawiedliwe rozkazy *R.* 155 = *L.* 274 v. — 15) Tenże i Ateny *R.* 162 = *L.* 55 v. 56 r. — 16) Tenże i Marsyas *R.* 199 = *L* 273 v. — 17) Tenże i żołnierze *R.* 295 =

tykamy się w dziełach Reja z modlitwami, które wraz z „Psałterzem należałoby zaliczyć do pierwszego stopnia parenetyki, ze względu na powszechność ich używania. Tu także zajęłyby miejsce takie popularne rzeczy, jak „Katechizm dyalogiem ludziom młodym potrzebny“, jak „Książki nadobne o potopie“ i t. d.

L. 229 r. — 18) Tenże i kuglarz (cynik) *R.* 365 = *L.* 187 v. — 19) Tenże i Halcyon *R.* 553 = *L.* 249 v. — 20) Tenże chory i przyjaciele *R.* 611 = *L.* 304 v. — Antypater zob. Focyon. — Artabazus zob. Xerxes. — Arystoteles zob. Filip Mac. — 21) Augustus Cesarz *R.* 301 = *L.* 284 v. — 22) Bition i Kleobis *R.* 609 = *L.* 301 v. 302 r. — 23 Chłop i śmierć, bajka *R.* 613 = *L.* 306 r. — Cicero zob. Sallustius. — 24) Cyrus, Araspo i Pantea *R.* 169 = *L.* 113 r. — Damon zob. Dyonizyus. — 25) Darius i grób Semiramidy *R.* 175 = *L.* 285 r. — 26) Demetrius i Stylibo (Stilpo) *R.* 245 = *L.* 16 r. — 27) Diogenes i pochlebca *R.* 177 = *L.* 83 v. — 28) Tenże i Filip Macedoński *R.* 483 = *L.* 294 v. 295 r. 29) Tenże i Hadryan Ces. *R.* 607 = *L.* 301 v. — 30) Dionizyus Syrakuzański, Damon i Pityas *R.* 342 = *L.* 288 r. — 31) Egipscy królowie *R.* 202 = *L.* 274 v. — 32) Emilius Paulus i Nazyka *R.* 538 = *L.* 250 v. — 33) Ezop, opowiadający bajkę Samnitom o liszce i muchach *R.* 140—1 = *L.* 157 v. — 34) Fabius Maximus i Minucyus *R.* 538 = *L.* 249 v. 250 r. — 35) Fabricyus i Pyrrhus *R.* 377 = *L.* 239 v. — 36) Filip Macedoński, Aleksander i Arystoteles *R.* 44 = *L.* 5 v. — 37) Tenże i kobieta prosząca o sprawiedliwość *R.* 156 = *L.* 166 v. 38) Tenże i Harpalus *R.* 201 = *L.* 274 v. — Tenże zob. Diogenes. — 39) Focyon i Antypater *R.* 156 = *L.* 274 v. — Hadryan zob. Diogenes. — Halcyon zob. Antygon. — 40) Hannibal i Hiszkon *R.* 537 = *L.* 251 v. — 41) Tenże i podstęp z wołami *R.* 587 = *L.* 253 r. — Harpalus zob. Filip Mac. — Hefestion zob Aleksander W. — 42) Kambizes i sędzia niesprawiedliwy *R.* 202 = *L.* 275 v. — Kleobis zob. Biton. — 43) Kmiotek w sprawie u pana *R.* 235 = *L.* 160 v. 44) Kumanowie, karzący wiarołomną *R.* 119, nie „z ustnej tradycyi lub z jakiegoś bliżej nieznanego źródła“, jak Sinko (str. 24), lecz = *L.* 108 v. — 45) Lacedemończyk i prawa na wszeteczników *R.* 122 = *L.* 110 r. — 46) Lagis (zam. Agis) *R.* 200 = *L.* 273 v. — 47) Likurg i dwa psy *R.* 99 = *L.* 21 v. 22 r.— 48) Lukullus i Tigranes *R.* 537 = *L.* 251 r. — 49) Maksymilian, cesarz niem., i trumna, *R.* 611, nie „z ustnej tradycyi“, jak Sinko (str. 66), lecz = *L.* 304 v.— Marsyas zob. Antygon.—Minucyus zob. Fabius Max. — Nazyka zob. Emilius Paulus. — Pantea zob. Cyrus. — 50) Pasterz i pies *R.* 177 = *L.* 95 v. — Pityas zob. Dionizyus Syr. — Pyrrhus zob. Fabricius. — 51) Pompeius i Stennius *R.* 482 = *L.* 292 v. 293 r. — 52) Regilla i Waleryan *R.* 553 = *L.* 299 r. — 53) Sallustius i Cicero *R.* 189 = *L.* 52 r. — Samnitowie zob. Ezop. — Semiramida zob. Darius. — 54) Siripius i Solon *R.* 188 = *L.* 51 v. 52 r. — Stennius zob. Pompeius. — Stilpo zob. Demetrius. — Tersytes zob. Achilles. — Tigranes zob. Lukullus. — 55) Trakowie i urodziny dzieci *R.* 614 = *L.* 305 r. — Trofon zob. Agamedes. — Waleryan zob. Regilla. — 56) Xerxes i Artabanus *R.* 614 = *L.* 305 r. — 57) Zaleuchus król *R.* 121 i 200 = *L.* 109 r. — 58) Zopirus *R.* 160 = *L.* 144 v.

Na stopniu drugim stanęłyby: 1) Popularyzacye pewnych idei moralnych, świeckich lub duchownych, politycznych lub społecznych i t. p., wcielone w formę dyalogów, według trafnej klasyfikacyi prof. Brücknera, satyryczno-moralizujących, jak „Warwas z Dykasem", „Lew z kotem" i t. d., — i etyczno-dydaktycznych, jak „Rozprawa między trzema osobami", „Żywot Józefa", „Zatargnienie fortuny z cnotą", „Kupiec" i t. d. 2) Wiersze treści politycznej, — polemika — mniej lub więcej czysta, albo moralizująca, — renesansowe „narzekania", i t. d., więc: „Spectrum albo nowy czyściec", więc Przekład dwu listów Wergeriusowych, więc pamflet z r. 1549 i t d. 3) Romans czyli powieść dramatyczno-opisowa, służąca wyłącznie dydaktyzmowi i moralistyce, w „Wizerunku". Na ten rodzaj kwalifikuje „Wizerunk" przedewszystkiem jego zawartość, w której rolę naczelną odgrywa młodzieniec alegoryczny, — więc bohater romansowy; w której tenże bohater przedsiębierze podróż w mgliste kraje zapadłych i niewidzialnych światów, — więc podróże romansowe; w której podróżnik doświadcza różnych przygód, — więc awantury romansowe; w której nakoniec cel zostaje osiągnięty, — więc rozwiązanie romansowe. „Wizerunk" zatem jest romansem w całem tego słowa znaczeniu, takim samym jak Ksenofontowa „Cyropedya", którą już wyżej uznano za prototyp jednego działu literatury parenetycznej albo popularno-moralnej filozofii, tylko że do osnowy romansu i jego formy weszło wiele pierwiastków z epopei Wergilego, pod wpływem oryginału Palingeniusa. Wielkiego znaczenia w rozwoju twórczości Reja nie ujmie „Wizerunkowi" nawet okoliczność, że nie jest on oryginalnem dziełem, ale naśladownictwem „Zodyaka", i w tym bowiem charakterze swoim jest on świadectwem, że Rej nawet dla przekładów czy naśladownictw swoich szukał rzeczy o charakterze nauczającym, a w każdym razie takich, które były w stanie wypełnić lukę w jego dążeniu do osiągnięcia pełności pod względem rodzajów. 4) Traktaty specyalne, poumieszczane — jak zobaczymy — w reprezentantach nielada charakterystycznych w „Zwierciadle". 5) Stopień drugi, według zapatrywań stylistyki średniowiecznej, rościłby pretensyę także do „Postylli" i do „Apokalipsy", szczególnie, jeżeli się zważy cel ogólno-nauczający, który one mają stanowczo.

Co w twórczości Reja stanie na stopniu trzecim, jest jasne, niewątpliwie: „Zwierciadło", które najwyraźniej mówi w ty-

tule, że jest „kształtem, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom... przypatrzyć“. Ale czy przypadkiem w „Źwierciedle“ nie będą się zawierały wszystkie trzy rozprowadzone wyżej pytania? — czy przypadkiem ten utwór nie będzie miał odpowiedzi wyczerpującej na nie wszystkie?

Już określenie, raczej podkreślenie w „Źwierciedle“, że ono ma być *speculum* dla każdego stanu, — dla wszystkich spraw jego, — bez jakiegokolwiek najmniejszego względu na wiek i stanowisko, — czyniłoby z tego dzieła utwór parenetyczny, ze wszystkich, które wyszły z pod pióra Rejowego, nie tyle najobszerniejszy co do objętości, ile — co ważniejsza — najogólniejszy, najbardziej zgeneralizowany co do bohatera i zakresu treści, chociaż mimo to pierwszy i druga nic zgoła nie tracą z swej realności, — najbardziej syntetyczny. Jakoż nie omylimy się: bohaterem bowiem „Źwierciadła“ ma być człowiek cały, — tłem jego bohaterstwa życie całe, — kodeksem zaś, kierującym nimi oboma, — cała moralność.

W tej syntetyczności i ogólności, wszystko jedno — zamierzonej czy nie zamierzonej, a jak zobaczymy — osiągniętej w „Źwierciedle“, leży celność jego jako utworu pośród wszystkich innych pisarskich dzieł Reja. Jest „Źwierciadło“ oprócz tego najsystematyczniejszą pracą ojca piśmiennictwa polskiego, — widoczna, że autor doszedł już do epoki życia całkiem spokojnej, — do myśli zupełnie zdeklarowanej i skupionej, — do umysłu, doświadczeniem i nauką wzbogaconego. Z tego powodu Trzycieski w cudownej biografii Reja, mówiąc o chwili, w której „Źwierciadło“ powstało, tak ją określa: „A na ostatek, już we wszystko się ochynąwszy, pisał Księgi Żywota Człowieka poczciwego..., jako się ma poczciwy człowiek, w każdym stanie będąc, w swej powinności zachować“, — z tego powodu sam Rej niemal że pod hasłem następujących wierszy „Żegnania ze światem“ tworzy swój „Żywot“:

„Dosyciem się już nabył na tym nędznym świecie,
Dosyciem się przypatrzył, co się na nim plecie...
Jako się świat kołysze w swoich obłędnościach,
Jako się ludzie broją w swoich omylnościach...“

Ponieważ w „Źwierciedle“ Rej dążył jedynie do celów dydaktycznych, — ponieważ w każdym punkcie starał się uczynić zeń

księgę praw, na razie — mniejsza o to — dla kogo, przeto także cała jego twórczość musiała się tutaj streścić.

Jak tytuł „Źwierciadła“ wskazuje, chodzi w niem o przedstawienie ideału moralnej doskonałości człowieka, zapomocą środka konkretnego, tj. źwierciadła, w którem na każde zagadnienie życia i na każdy jego termin ma się znaleźć normę, oddaną symbolicznie w wizerunku ludzi, przedewszystkiem dobrych, niekiedy złych przez przeciwstawienie. Stąd następstwem takiego stanowiska Rejowego będzie: konkretność, rzeczywistość i dotykalność jego bohaterów czy bohatera, wraz z konkretnością tła, na którem oni się poruszają;— następnie najbardziej prosta droga moralizowania i najpraktyczniejszy, a przytem najpełniejszy sposób wystawienia ideałów, mający się na tem gruntować, że życie ludzkie wraz z swoimi obowiązkami i błędami będzie w „Źwierciadle“ rozważone i roztrząśnione od urodzenia do śmierci człowieka, tudzież, że na cały ten czas będą podane prawidła.

Z tego powodu „Żywot człowieka poczciwego“ Rej zawarł w trzech częściach i napisał o tem w „Proemium krótki wywód“: „A tak, gdy będziesz ty księgi czedł, tedy wiedz, iż są na trzy części rozdzielone. Pierwsza część jest od urodzenia człowieka, jakie są przypadki jego i jakie ma być ćwiczenie i wychowanie jego aż do lat średnich jego. Druga część jest od średnich lat jego, jaka ma być sprawa około niego i jakie mają być postępki jego i stanowienie poczciwego żywota jego. Trzecia część jest, gdy już przyydzie do wieku ostateczniejszego, a do poczciwych a szedziwych lat swoich, jako też tam już ma w rozmyślnym żywocie swoim a w poczciwej powinności swojej, a w bojaźni bożej stanowić ony wdzięczne, spokojne a szedziwe czasy swoje, a jako się nie ma lękać ani przypadków żadnych tego świata, ani szedziwości swej, ani onego ostateczniejszego strachu, który nas już ma doprowadzić do inszego królestwa, a do inszych rozkoszy, niźli są świata tego“.

Naturę ludzką, którą należy ująć w karby, aby mogła osiągnąć ideał, Rej uważa, zgodnie ze swojem stanowiskiem wyznaniowem, za wynik pewnych stałych praw, skupiających się w t. z. predestynacyi czyli przeznaczeniu. W ten sposób charakter moralny człowieka z góry jest już określony przez pewien ciążący nad nim fatalizm, — wszakże nie bezwzględnie, gdyż dusza czy rozum ma władzę nad skłonnościami i może niemi kierować. Kwestya, jak to prowadzenie i kierownictwo powinny się odbywać, stanowi właśnie

treść „Żywota“, a stąd jasno występuje związek między początkowymi jego rozdziałami, a dalszym ciągiem.

Cóż tedy ma czynić każdy człowiek i jak ma postępować, aby doszedł do ideału? Ma wypełniać prawa, podane w „Żywocie“, tj. dążyć do mądrości i cnoty przez wszystkie trzy stadya życia: młodość, wiek średni i starość.

Rozdziałom pierwszej części „Żywota“, które mówią o wychowaniu fizycznem (Kap. III), religijnem (Kap. IV) i naukowem (literackiem) (Kap. V) w pierwszej młodości, możemy, zgodnie z tradycyami piśmienniczemi od Plutarchowego „περὶ παίδων ἀγωγῆς“ aż do czasów Reja, dać zbiorowy tytuł traktatu „O wychowaniu dzieci“, — „De institutione puerorum“.

Po wieku dziecięcym następuje wiek młodości. Kuratelę, w którą człowieka za dziecięctwa bierze wymieniona potrójna edukacya, w młodości zastąpi rozum, środkami zaś do jego wyrobienia będą: 1) podróże za granicę między obcych (Kap. VI—VIII), — 2) w domu zaprawianie się do obywatelskiej i społecznej działalności (Kap. VIII ustęp ostatni), — 3) wybór, raczej zdecydowanie się na jedno z dwu zajęć, godnych człowieka wolnego: służbę u dworu lub rzemiosło rycerskie (Kap. IX). Treść tej części pomieściłaby się w czterech traktatach, znanych parenetyce: „O wieku młodzieńczym“, — „O podróżach za granicę“, — „O służbie dworskiej“ „O rzemiośle wojennem“, czyli, przekładając na łacinę: „Institutio adulescentiae“ albo „iuvenum“. — „Institutio peregrinationum“ („De arte apodemica“, „De peregrinantis virtutibus“, „De peregrinandi ratione“ i t. d.)— „Speculum vitae aulicae“ („Aulicae rationes“ v. „observationes“, „Technae aulicae“, „Aulicus“ i t. d.), — „De re militari“ („Ars militaris“, „Miles christianus“, „De militia“ i t. d.).

„Wtóre Księgi“ „Żywota poczciwego“ mówią o średnich czyli dojrzałych latach ludzkiego życia, przedstawiają zatem obowiązki i zadania, ciążące na człowieku w pełni sił jego rozwoju. Żywot człowieka — według przekonania Reja — w wieku średnim wyraża się w trzech kierunkach: w stosunkach towarzyskich, — w zajęciach gospodarskich, — w działalności społecznej i politycznej.

Stosunki towarzyskie wymagają po człowieku w pełni sił, aby stworzył rodzinę, czyli stawiają go wobec dylematu wstąpienia

w związki małżeńskie lub pozostania w stanie bezżennym. Rej zaleca jedynie małżeństwo, nie celibat, i uważa je zarazem za wyższą instytucyę moralną, opartą na prawie bożem i umożliwiającą człowiekowi osiągnięcie trwałego szczęścia i moralnego udoskonalenia. Małżeństwo powinno się zasadzać na rozumnej rachubie, nie na marzycielstwie, i na silnie, dokładnie określonych podstawach moralnych. Przypominam to w tym celu, aby sprostować twierdzenie prof. Brücknera (str. 299), jakoby zaczęcie „ksiąg wtórych“ „od ożenku“ i zalecanie przez Reja małżeństwa jako „stanu Bogu najmilszego“ było jakimś wynikiem jego protestanckiego stanowiska, gdyż wszyscy niemal dydaktycy, od Plutarcha zaczynając, instytucyę „pueritiae“ kończą rozdziałem lub traktatem „De tempore coniugii et conditionibus puellae domum ducendae“ [1]), a zalecanie „matrimonium“ nad „virginitas“, możliwą dla „sancti“ albo „angeli“, nie było wcale obce katolickim wiekom średnim [2]) ani starohumanistom z początku XVI w.

Działając społecznie i politycznie, człowiek poczciwy może osiągnąć stanowisko w sposób trojaki: 1) przez urząd poselski, — 2) przez urząd ziemski i koronny i 3) przez najwyższy i najwznioślejszy z nich — urząd senatorski. Na potrójnym tym urzędzie nie powinno na niczem innem zależeć człowiekowi poczciwemu, jak tylko na wyrobieniu moralnego charakteru, który ma być jedynym kierownikiem i regulatorem wszelkiej czynności.

Ideą, która łączy stanowisko człowieka towarzyskie i urzędowe ze stanowiskiem gospodarskiem, tak, że złoży całość, jest szlachectwo. W szlachectwie spoczywa bezwzględny ideał doskonałości, — dlatego stan szlachecki jest jedynie uprawniony do przodownictwa w Rzeczypospolitej, — jednakowoż — trzeba dodać —

---

[1]) Por. Cap. XXXVII Plutarcha w przekł. z r. 1564, dedykowanym Łukaszowi Górce: „Danda vero est opera, ut hi, qui voluptatibus resistere non possunt, nec ulli increpationi locum resistunt, ad uxores animum applicent. Est enim coniugium lascivientis aetatis frenum firmissimum. Sunt autem filiis uxores dandae, quae neque genere, neque divitiis superiores sunt. Sibi namque aequalem ducere, sapientiae est. Qui vero sibi multo praestantiores duxerint, non quidem uxori imperant, sed ob dotem servire coguntur“. Z tego powodu, że „coniugium est lascivientis aetatis frenum firmissimum“, traktowali sprawę małżeństwa zaraz po wieku młodzieńczym i renesansiści i Rej poszedł tą samą drogą.

[2]) Zob. wyżej, str. 143, 145—6.

w takiem szlachectwie, które nie zasadza się na bezmyślnej adoracyi herbów i przodków, lecz na cnocie i miłości Ojczyzny.

Kwestye powyższe, roztrząsane w „Kapitulum I—IV Ksiąg wtórych", literatura parenetyczna zawiera w traktatach, noszących tytuły przeróżne, jak: 1) „De coniugio", „De matrimonio", „De vita in matrimonio collocanda ac degenda", „De uxore ducenda" i t. p.; 2) „De legato", „De magistratibus", „De senatore", „De consilio et consiliariis", w połączeniu z mniejszymi traktatami „De avaritia" i „De adulatore" i t. d.; 3) „**De nobilitate**", „**De vera nobilitate**", „**De nobilitate civili et christiana**", „**De honestate**", z którymi łączą się tak organiczne, jak u Reja, rozprawy „o pysze", „De superbia", i „o wspaniłości", „De liberalitate", albo stanowią treść pism osobnych.

Dalszym ciągiem teoryzowania Rejowego, związanym ściśle z częściami poprzedniemi zapomocą tego, co powiedział o szlachectwie, będzie pytanie, które znajdzie odpowiedź w naprzemian po sobie następujących „admonitiones" i „adhortationes", jakim ma być ideał człowieka poczciwego (= szlachcicowi polskiemu) na tle potrójnych stosunków: towarzyskich, gospodarskich i społeczno-politycznych. Człowiek poczciwy tedy będzie musiał naprzód pozbyć się wszelkich wad i ułomności, które mu zamącają życie, a normy, prowadzące go do tego, zawrą się w rozdziałach i ustępach o treści admonicyjnej,— z drugiej strony powinien on mieć przed oczyma drogi, które wiodą do osiągnięcia trwałego i prawdziwego szczęścia, normy zaś, w tym kierunku działające, będą stanowiły treść adhortacyi.

Na liczbę wad i ułomności, zamącających żywot, składają się naprzód grzechy, którym natura ludzka jest podległa wogóle, następnie grzechy specyalnie szlachty polskiej. Grzechami tymi w pierwszym szeregu to: łakomstwo, pycha, zazdrość i gniew, — następnie towarzyszące im lub z nich wynikające: rozrzutność w ubiorach i pojazdach, biesiadnictwo, pijaństwo i obżarstwo. Lekarstwem na grzechy tak ogólne, jak specyalne, jest cnota i rozum, które same byłyby już w stanie dać człowiekowi szczęście prawdziwe, gdyby nie życie, pełne z jednej strony trosk i zawodów, z drugiej przygód niespodziewanych. Więc pytanie, co ideał człowieka ma uważać za puklerz przeciw zmienności losu? Na to odpowiada Rej krótko, że szczerość w słowach i czynach, która zwie się prawdą, tudzież pogoda umysłu i trzeźwość, która zwie się stałością.

Uzupełnieniem wszystkich towarzyskich popędów człowieka, wszystkich jego w tym kierunku obowiązków i świadczeń, jest popęd do szukania sobie towarzysza w obrębie tej samej płci. czyli przyjaźń, — następnie potrzeba świadczeń od drugiego człowieka i obowiązek wzajemnego ich odpłacania czyli kwestya dobrodziejstw.

Na tem wyczerpuje się całkowicie drugi dział obowiązków czyli stosunków człowieka społecznych. a kwestye, tej materyi dotyczące. pomieścił Rej w „Kapitulach Ksiąg wtórych" od V -XIV, którym dał tytuły: V „Jako poczciwy człowiek wszytkie cnoty w sobie zdobić powinien"; rozdział ten jest właściwie połączeniem dwóch traktatów „o sprawiedliwości" i „o zazdrości". — VI „Jako łakomstwo jest szkodliwy przypadek i jako sie go poczciwy przestrzegać ma i z których przyczyn nam przypadać musi": na kapitulum powyższe składają się rozprawy o rozrzutności („koszt dziwnych ubiorów" i „pojazdy kosztowne"), o obżarstwie („koszt a rozliczność różnych potraw wymyślnych") i o „niepomiernem pijaństwie". — VII „Jako tu już za tymi... wszetecznemi przypadki przypadnie on grzech szkodliwy... łakomstwo, a za nim pycha, a potem rozterk, a zwada". — VIII „Jako poczciwy człowiek pychę i ine wszeteczeństwa z niej przypadłe ma w sobie i skromić i jako sie jej przestrzegać". — IX- X „...Jako poczciwy, on szkodliwy przypadek gniew w sobie i ukrócić i umiarkować i jako sie w nim ma i obchodzić i sprawować" i „Gdy już wiemy, jako szkodliwy jest gniew, tedy sie trzeba starać, jako a czym ji w sobie miarkować mamy" („Lekarstwa na gniew"). — XI „...Jako poczciwy człowiek, uważywszy występki i ich przestrogę, jako się zasię ma cnotami sprawować. A napierwej świętą prawdą" (Z ustępami takimi np.: „Jako prawdę od fałszu rozeznać", „Jako stałość z prawdą społu z sobą rostą...", „Stałemu sercu wszytko równo". „Stateczna myśl zawżdy wesoła").— XII „Jako gdy już kto. uchodząc zbytków wyższej napisanych. a imie sie cnót, to jest prawdy i stałości i inych. tedy mu już do tego i przyjaciela trzeba. A tu będzie nauka: i jako ji poznać i jako sie przeciw jemu zachować". XIII — XIV „...Człowiek poczciwy... jako a gdzie ma roztropnie dobrodziejstwy swemi szafować" i „O niewdzięczności dobrodziejstwa i skąd to przychodzi". - XV „Iż gdy sie kto stara. aby sie ukazał wszem dobry, jako tego

ma używać" (z charakterystycznym rozdziałem: „Przy sławie ma każdy mocno stać", „Marnotratca a skępiec z jednego domu idą").

Tytuły przytoczonych rozdziałów wraz z ich treścią będą odgłosem i napisów i rzeczy samych, znanych całej przed-rejowskiej filozofii praktycznej, mianowicie Kap. V będzie analogonem do traktatów: „De virtute", „De virtutibus cardinalibus" i „De iustitia", „De invidia"; VI: „De avaritia", „De luxuria", „De gula", „De ebrietate", „Speculum ebrietatis"; VII—VIII: „De superbia", „Quod superbia est radix omnium malorum" i t. d.; IX—X: De ira", „De ira cohibenda" i t. d.; XI: „De veritate", „De constantia", De vero et falso" i t. d.; XII: „De amicitia", „De discrimine adulatoris et amici", „Assentator, adulator et palpo et quod eis nihil perniciosius", XIII—XIV: „De beneficiis"; XV: „De gloria", „De fama" itd.

Trzeci dział stosunków człowieka wypełniają stosunki ściśle domowe. Imperatiwem jest tutaj zachowanie wesołej i pogodnej myśli, — rządzenie się umiarkowaniem we wszystkich pragnieniach i czynach, — unikanie wszelkich niepomiernych rozkoszy i uciech, które odbierają spokój myśli i narażają człowieka na różne straty. Cała wartość życia prywatnego leży w dobrych uczynkach i sławie, która po nich pozostaje; naturalnie, substratem życia prywatnego ma być spokój, umiarkowanie we wszystkiem, wesołość i pogoda myśli. Wszystko, co Rej pomieścił w XVI i XVII „Kapitulum" „Ksiąg wtórych", w literaturze powszechnej odpowiadałoby ogólnym działom: „De re oeconomica", „De re rustica" i t. p., albo specyalnym, jak np. „De venatica" i t. p.

Część ostatnia „Żywota" ma za przedmiot „wiek ostateczniejszy, poczciwe a szedziwe lata człowieka" czyli starość i zawiera się w 10 rozdziałach. Co Rej uważa za ideł starości, daleko łatwiej tutaj powiedzieć i określić, niż w jakiejkolwiek innej części. Podstawą starości idealnej jest spokój, skutkiem tego tem idealniejsze będą „lata szedziwe", im mniej poddawać się będą namiętnościom i chęciom burzliwym. Jeżeli człowiek w każdym stanie powinien się starać o udoskonalenie moralne swego charakteru, o zaprawienie umysłu cnotami a strzeżenie się grzechów i błędów, to przedewszystkiem o to samo starać się winien w starości. Środkami do osiągnięcia tego celu moralnego są po pierwsze: zasadnicze cnoty chrześcijańskie: wiara, nadzieja i miłość, — po wtóre ośm błogosła-

wieństw ewangelicznych. Przy pomocy tych dążeń i cnót dochodzi starzec do doskonałości w swoim wieku, przy pomocy ich osiąga stałość w znoszeniu przygód życia, która nie pozwoli mu nigdy poddawać się rozpaczy i zwątpieniu. Ponieważ najbliższą starości jest śmierć, przeto przedewszystkiem starzec nie powinien się jej obawiać, ale uciekać się do rozumu, który go pouczy, że inaczej być nie może: śmierć jest prawem koniecznem natury, pogodzić się z niem musimy, gdy go nie możemy zwalczyć.

Punktem ostatnim, którym Rej kończy apoteozę wieku sędziwego, jest nauka, że człowiek poczciwy niczego nie powinien się lękać, a zawsze serce stałe zachować. Stałość będzie on budował na zaufaniu, które każdy ma obowiązek pokładać w opatrzności boskiej i w mądrych jej zrządzeniach.

Na tem kończy się trzecia część „Żywota“, którą co do treści odnieść można i zestawić z traktatami takimi, jak: „De senectute“, „De laudibus senectutis“, „De constantia“, „De vita et morte“, „De beatitudine“, „De tranquillitate animi“, „De ultimo hominis christiani statu“ itd., itd.

Z powyższych, do „Żywota“ odnoszących się uwag, w których streszczając tok myśli Autora, po największej części posługiwałem się obcemi słowami, aby uniknąć wszelkiej suggestyi, wypływałoby, że to ostatnie a wielkie dzieło Reja jest zbiorem traktatów i rozpraw, według rozwoju parenetyki starożytnej, średniowiecznej i renesansowej, należących — jak wiemy — do drugiego jej stopnia; — traktatów i rozpraw, które, po złączeniu w całość organiczną, dają utwór, w moralistyce pod względem syntezy najwyższy: o ideale człowieka całego, — człowieka wogóle.

Dowodu, że wynik taki, z analizy treści wysnuty, nie jest niczem teoretycznem, ale zgadza się z rzeczywistością, dostarczyłoby przedewszystkiem ścisłe porównanie „Żywota Człowieka Poczciwego“ z dziełem, na którem w głównym swoim zrębie on się opiera, tj. z Lorichiusowem „De Institutione Principum“. Nie mogąc atoli w tem miejscu podać z całą dokładnością takiej paraleli, ograniczę się obecnie do kilku jedynie uwag.

Plan księgi Lorichiusa, nawiasowo mówiąc, o wiele obszerniejszej od „Żywota“, opiera się na dwóch pierwiastkach, mianowicie z jednej strony na czasowem następstwie trzech epok życia: młodości, wieku średniego i starości, aczkolwiek nie uwydatnione to jest podziałem ani na „libri“ ani na „partes“, — z drugiej na re-

alnem ugrupowaniu przedmiotu, przyjętem od starożytności w tego rodzaju dziełach, w ten sposób, że rozpatruje żywot panującego ze stanowiska etyki („ethica sive monastica“), ekonomiki („oeconomica“, „gubernatio familiae“) i polityki („politica“, „prodesse civitati et regno“), lecz i to stanowisko nie jest nigdzie jasno zaznaczone. Z tego powodu nie można dokładnie powiedzieć, gdzie tutaj kończy się młodość, czy na rozdziale: „Cur heroum filii a bonis litteris abhorreant“, czy zaraz na następującym: „Eruditi principis et indocti discrimen“, jasnem jest tylko z „Elenchus capitum“, że starość idzie od rozdziału: „Quorum indies ante supremum vitae suae terminum princeps debet meminisse“ aż do „Finis“; podobnież nie można oznaczyć granic ani etyce, ani ekonomice, ani polityce, choć znowu należy stwierdzić, że najwięcej etyki byłoby w części pierwszej i ostatniej, najwięcej polityki i ekonomiki w drugiej.

Różnica, tak wybitnie zaznaczająca się między „Żywotem“ a „Institutio“ co do dyspozycyi, wystąpi w równie jaskrawem świetle, jeżeli oba dzieła zestawi się pod względem rozciągłości ich trzech składowych części, dla Lorichiusa bowiem stosunek ten przedstawi się w liczbach 8 (młodość): 65·5 (wiek średni): i 3·2 (starość), — dla Reja zaś, o wiele harmonijnej, w liczbach 3·5: 13: 8·1. Lecz nie o to obecnie chodzi, jak raczej o to, by przy pomocy Lorichiusa wykazać, że Rej księgę jego mając przed oczyma treść jej zmieniał przy pomocy właśnie traktatów, których tytuły ogólnie wymieniono.

Dla illustracyi tego rozpatrzmy część z „Institutio“, najmniej trudności pod tym względem przedstawiającą, mianowicie młodość, i zestawmy ją z „Pierwszemi Księgami“ „Żywota“.

Pedagogię panującego zawiera Lorichius w 10, względnie w 11 pierwszych rozdziałach, które noszą tytuły następujące:

1. De principis tenerioris paedagogo.
2. Qūo tempore instituendus princeps.
3. De moderando principum impubium victu.
4. De convictoribus ac collusoribus iuniorum principum.
5. De principis iunioris incessu.
6. Litteras principi futuro necessarias.
7. Cur et quid iunior princeps addiscere debeat.
8. Quae saepius audire et imis reponere sensibus iunior princeps debeat.

9. Quam ex institutione recta bonisque studiis commoditatem assecuturus sit princeps.

10. Cur heroum filii a bonis litteris abhorreant.

11. Eruditi principis et indocti discrimen.

Ta sama materya mieści się w „Żywocie“ w pierwszych V „Rozdziałach“ i w całym szeregu zawartych w nich ustępów:

I. R. 1. Jako i przecz Pan Bóg raczył świat stworzyć i człowieka.
2. Jako a przecz Pan Bóg stworzyć raczył człowieka.
3. Przecz żonę Pan stworzył Adamowi.
4. Przecz czart zwiódł człowieka.
5. Jako i w jakiej różności naród ludzki rozmnażał się na ziemi.
6. O różności stanów niebieskich, a stąd i ludzkich.
7. Człowiek wedle biegów niebieskich rodzić się musi.
8. Co sprawuje cztery wilgotności w człowieku.

II. R. 1. Jako Pan Bóg, obaczywszy różność przyrodzenia ludzkiego, i rozumem i przykazaniem ozdobić i przestrzegać go raczył.
2. Jako Pan podpierając rozumu, dał jeszcze k'temu przykazanie swoje.
3. Bóg nie chce, aby kto złym był.

III. R. 1. Jako mają rodzicy starać się o wychowanie młodych dziatek swoich i jako mają rozeznawać przyrodzenie ich.
2. Jedła jakie mają być dzieciom dawane.
3. Ubiory jakie mają być dziecinne i ćwiczenie obyczajów młodych.
4. Jakiego preceptora młodym dzieciom szukać.

IV. R. 1. Jako się ma dzieciątko uczyć o Panu Bogu i o bojaźni jego rozumieć, co się i starszemu przygodzić może.
2. Jako prawdziwe pisma rozeznawać mamy.
3. Jako rozumieć o istności bożej.
4. Jako są trzej stanowie w jednej istności bóstwa.
5. Jako jest Bóg złym srogi, a dobrym miłosierny.
6. O co mamy prosić Ojca swego niebieskiego.
7. Co mówimy do Ojca, to bezpiecznie mówić możemy do Syna i do Ducha św.

V. R. 1. Jako jest różność w przyrodzeniu ludzkiem.
2. Jakichże nauk do wolnego żywota potrzeba.
3. Bez skutku słówka farbowane nic nie są.

4. Jakiego ćwiczenia mają życzyć poczciwi rodzicy dziatkom swoim.

5. Jako rozmowy poczciwe młodemu bywają pożyteczne.

6. Jako przy pamięci co jest potrzebniejszego zachowywać masz.

Nie wchodząc nawet dokładniej w treść przytoczonych rozdziałów, lecz mając w pamięci samo brzmienie tytułów, można z góry powiedzieć, że w „Żywocie" Rozdziały I, II i III — to wszystko dodatki Reja, gdyż brak ich w „Institutio",—jak znowu Rozdz. IV i V odpowiadałyby Lorichiusowi, chociaż w niektórych miejscach są skróceniem jego książki, w niektórych znowu jej rozszerzeniem. Lecz czy te abbrewiacye lub tak szerokie amplifikacye są wymysłem Reja? Prof. Ptaszycki już przed laty w krótkiem studyum swojem „W kwestyi oryginalności Zwierciadła" zwrócił uwagę, że pierwsze dwa ustępy I Rozdz. odpowiadają pierwszemu rozdziałowi pewnej czeskiej kompilacyi z Lactantiusa „O pravé pocté Boži", p. t. „Procz gest Buh czloweka vczinil?". Dodać należy, że także cesarz Maksymilian w swoim sławnym „Weisskunigu", zawierającym teoryę rządzenia, rozdziela materyał na pięć części, pierwszej z nich dając tytuł „Allmacht Gottes", drugiej „Einfluss der Planeten auf die Geschicke der Menschen". Bardzo widocznymi odgłosami jakiejś książki o wychowaniu są ustępy 5, 6, 7 Rozdziału I, tudzież ustępy 1 i 2 Rozdz. II, w których jest mowa o „fatum", „praedestinatio" i „providentia", świadczy bowiem o tem Jana z Salisbury „Polycraticus sive de nugis Curialium", to wybitne „Speculum Aulici" [1]. Gdyby zaś ściśle porównało się Reja z Plutarcha „De liberorum Educatione" albo z tą grupą dzieł, z której wyszedł sławny traktat humanisty Mafeusa Vegiusa, czy też z innemi specyalnemi, tej materyi poświęconemi rozprawami i t. d., doszłoby się stanowczo do przekonania, że autor „Żywota", jakkolwiek znał dobrze „Institutio" Lorichiusa, to jednak sprawę wieku dziecięcego

---

[1]) Do rezultatów ciekawych doprowadziłoby tutaj zestawienie Reja z „Polykratyka" Lib. II, cap. 19, w którym mowa o różności planet i wpływie ich na człowieka (Jan zbija te astrologiczne nauki), Lib. II, cap. 20: „Quod providentia Dei rerum naturam non perimit neque series rerum immutat providentiam et quod liberum arbitrium manet cum providentia" i Lib II, cap. 21: „An possint a Deo sciri, quae non sciuntur... et quod idem est scientia, praescientia, dispositio, providentia et praedestinatio".

i młodości wyłączył z niej pod wpływem pewnego odrębnego działu moralistyki i w myśl jego samodzielnie przerobił i t. d.[1]).

Jeżeli na kilku stronicach powyższych wykazano, że „Żywot Człowieka Poczciwego" jest rzeczywiście sumą składników, należących co do natury swojej do drugiego stopnia parenetyki, to w następstwie dalszem należy stwierdzić, że nadto zawiera on wszystkie prawie inne rodzaje literackie, należące do stopnia pierwszego, zaczynając od króciutkich, jednozdaniowych, polskich lub łacińskich gnom, w ogromnej ilości w tekst wplecionych lub pomieszczonych na marginesach, a kończąc na anegdotach, powieściach, przykładach i t. p., z których dałyby się ułożyć ciekawe zbiory lub antologie.

Dążenie do kompletności uwidacznia się w „Żywocie", a jeszcze bardziej w „Żywocie", zwiększonym o sześć (siedm) dodatków, czyli w „Zwierciadle", także pod względem tego, cośmy przy pierwszym rzucie oka spostrzegli na całym piśmienniczym dorobku Reja: tj. pod względem stosowania równoczesnego prozy i poezyi, — opierania się równoczesnego na literaturze świeckiej i duchownej. Dążenie owo jest tutaj, w „Zwierciadle", tak jasne i wymowne, że widać, jak zmusza autora do tego, by pomieścił niektóre rzeczy po „Żywocie", jako dodatki, z tej przyczyny, że kompozycya wcielić ich do „Żywota" nie pozwalała, jakkolwiek domagał się tego popęd wewnętrzny pisarza. Więc zrozumiałem się staje przy pomocy tej interpretacyi, dlaczego prozaiczne wywody każdej z „Trzech Ksiąg" „Żywota" zaczynają takie wiersze, jak: „Do tego, kto ma wolą czyść ty księgi", „Ku książkam krótka przemowa" (przed I częścią), „Do tego, coby miał wolą czyść ty księgi, miasto proemium" (przed II cz.), „Do pana starszego już dożdrzalszego wieku przemowa" (przed III cz.), — albo kończą takie, jak: „A tu już masz wirszyki o młodości człowieka poczciwego" (po I cz.), „Do człowieka stanu poczciwego" (po II cz.), „Do człowieka poczciwego już w ostatnim wieku postanowionego wirszyki" (po III cz.); — dlaczego po „Żywocie" następują dwa zbiory „Apoftegmatów" i „Przemowa krótka" z całym szeregiem wierszy, przypominających „Charaktery" Teofrasta; — dlaczego znalazły tam miejsce: „Spólne narzekanie"

[1]) Porównanie „Żywota Człowieka Poczciwego" z Plutarchem i innemi dziełami uczynię przedmiotem osobnej rozprawy o źródłach „Zwierciadła".

i „Zbroja pewna każdego rycerza chrześcijańskiego“, dwa kazania, nastrojem i stylem tak odbijające od „Żywota“. Wynikiem wreszcie ostatnim, do którego winna doprowadzić interpretacya powyższa, będzie nietrafność stanowiska, które w ocenie swojej prof. Brückner zajął wobec „Zwierciadła“, które kazało mu wypowiedzieć o tem ostatniem dziele Reja dwa następujące sądy: „Dorywczy sposób tworzenia z góry wyłączał wykonanie porządnie obmyślanego planu i systemu... „Zwierciadło“ czyli „Żywot“ (bo obie nazwy to samo oznaczają) ludzą pozorami układu... „Zwierciadło“ trzyma się nici chronologicznej: trzy stany, tj. wieki, a więc trzy księgi. Ależ jak dziwacznie ułożone: część podstawowa, pierwsza, wychowanie obejmująca, zbyta byle czem na 28 kartach, z tych jeszcze kilkanaście teologia zebrała! druga, o wieku średnim, trzy razy obszerniejsza, kart 87 liczy; trzecia, o starości, powtarzająca niejedno z drugiej, 60 [1]) („Mikołaj Rej“, str. 292—3). — i „Cóż o tem dziele sądzić, jak je ocenić? Tytuł nie odpowiada całości; trudno nawet o jakiejś całości mówić, gdzie ostatnia trzecia część z samych luźnych dodatków się składa i do „Zwierciadła“ wcale nie należy. Tytuł odnosi się tylko do trzech ksiąg „Żywota człowieka poczciwego“ [2]): te trzy księgi, to zwierciadło [3]), w którem każdy stan, to znaczy wiek, człowieka poczciwego, to znaczy szlachcica, snadnie się może swym sprawom przypatrzyć“ (tamże, str. 348).

Wkońcu pozostawałoby jeszcze odpowiedzieć na pytanie ostatnie, tutaj się nasuwające, czy ten tak wyraźny szlachcic polski, i nic tylko szlachcic polski, może być uważany za syntezę wszystkich innych ideałów Reja, za ogólniejszy nawet, niż niemianowani

[1]) O ileż w gorszem świetle przedstawiałoby się dzieło Lorichiusa, gdyby temu humaniście było przyszło na myśl podzielić swoją „Institutio Principum“ na trzy księgi, według wieków człowieka! (Por. wyżej, str. 184).

[2]) Twierdzenie zgoła niezgodne z rzeczywistością. Oryginał tego dzieła z r. 1567/8, który mam przed sobą, poucza, 1) że ogólnym jego tytułem, odnoszącym się do całości, jest napis na karcie tytułowej: „Zwierciadło albo kształt w którym każdy stan snadnie się może swym sprawam jako we zwierciedle przypatrzyć“.—2) że „Księgi żywota człowieka poczciwego“ są tytułem pewnej części „Zwierciadła“ tak samo, jak „Spólne Narzekanie“, jak „Apoftegmata“, jak „Zbroja“ itd.

[3]) A „Przemowa krótka do poćciwego Polaka stanu rycerskiego“ czyż nie jest oczywistą częścią „Zwierciadła“,—czy nie na to napisana, aby „Polak poczciwy“, porównany z Włochem, Czechem, Niemcem, Węgrzynem itd., ujrzał jak w zwierciadle, czem inne narody przechodzi, a czego mu nie dostawa?

bohaterowie innych jego dzieł, czy też może jest cofnięciem wstecz, *a maiori ad minus*, lecz załatwienie tej kwestyi przenoszę do rozdziału następnego.

IV.

Zbierając w sumę szczegóły najważniejsze, zawarte w poprzednich rozdziałach rozprawy niniejszej, dojdziemy w sądach o Reju do rezultatów z jednej strony zasadniczo odmiennych od wielkiej części tego, co o nim wypowiedział w swojem dziele prof. Brückner, z drugiej do potwierdzenia kilku zapatrywań, nieobcych już dawniejszej historyi piśmiennictwa polskiego i polskiej krytyce literackiej, chociaż nie popartych przez nie wywodami analitycznymi.

A naprzód Rej, postawiony w obliczu minionej „europejskiej kultury“ pisarskiej, pogańskiej czy chrześcijańskiej, branej ze stanowiska, ograniczonego wprawdzie moralnością praktyczną czyli parenetyką, mimo to jednak wcale niemałego, przedstawi się jako suma wszystkich wpływów i czynników, którym pisarz tego, co on rodzaju i natury, nie mógł nie ulegać, jeżeli miał przebiec wszystkie stadya rozwoju przyrodzonego. Z tego punktu widzenia rozważana twórczość praojca literatury naszej wyda się nie tylko, jak wyżej wykazano, czemś niesłychanie organicznem, nadto zupełnie pozbawionem „luźności“, nieuzasadnionych „dygressyi“ lub „nawrotów“, ale także czemś, co się zaczęło i dokonało szczęśliwie, co więcej zaś, zgodnie z istotą i przeznaczeniem swojem. I to jest pierwszy punkt, na który praca niniejsza położyła nacisk i około którego skupiają się jej najważniejsze wyniki.

Początkiem działalności swojej, poczynającej się z r. 1543, Rej oddalony jest o dwadzieścia kilka lat od progu, na którym przełamał się kierunek najstarszy piśmiennictwa polskiego; za mała to atoli przestrzeń czasu, aby kilkuwiekowa, a do tego potężna literacka kultura medyewalna zniknęła od razu i nie pozostawiła żadnych śladów ani na dalszej, bezpośrednio tkwiącej w niej ewolucyi literackiej, ani na jednostkach, które tej ewolucyi były twórcami i przedstawicielami. Piśmiennictwo nasze, o ile wyraziło się w języku polskim, między r. 1507, w którym pojawiła się pierwsza drukowana, cała rzecz polska pod postacią „Bogarodzicy“ w „Statutach“ Łaskiego, a mniej więcej między r. 1520, tj. czasem wyjścia „Żywota“ Opeciowego, przechodziło z epoki rękopismiennej i chwiej-

nej, szczególnie co do języka, do epoki ustalania się zapomocą takiego środka, jakim jest czcionka. Owo ustalanie z jednej strony zeszło się, jak w każdej prawie innej nowożytnej literaturze, z ustępowaniem średniowieczyzny i średniowiecznych idei z piśmiennictwa polskiego, które aż do r. 1520 nie potrafi wykazać w obrębie słowa polskiego ani jednego tematu, ani jednej materyi, zaczerpniętych z zasobów świata klasycznego albo owianych tchem odrodzenia, z drugiej znowu przypadło na pierwsze dwie dziesiątki XVI stulecia, w których mieści się szczytowy rozwój renesansu w Krakowie i Akademii Jagiellońskiej, i to renesansu głównie takiego, który radykalnie nie zrywał nigdy z średniowieczem a zwał się starohumanizmem. Następstwem tych okoliczności naturalnem stanie się to, że literatura polska czasów najbliższych po r. 1520 pozostanie albo średniowieczną, albo krzyżować się w niej poczną elementy średniowieczne ze starohumanistycznymi, aby coraz bardziej torować drogę renesansowi późniejszemu w stylu niemieckim lub włoskim. Zrozumiałem też będzie, że pisarz, który z Polski nie wyjeżdżał, u obcych krynic wiedzy oświaty nie szukał, ani też, z powodu braku należytego wykształcenia, nie przykładał czynnie swej ręki do tworzenia się łacińsko-polskiej literatury renesansowej, chociaż na wpływy jej nigdy nie przestał być czułym, będzie się urabiał wśród tych właśnie dwóch czynników. Dlatego uzasadnioną całkiem jest rzeczą, jeźli prof. Brückner, śledząc rozwój działalności pisarskiej Reja, szuka w niej elementów średniowiecznych, lecz wizerunek poety zaczyna się stawać coraz niewierniejszym, coraz nieprawdziwszym i, co więcej jeszcze, coraz niepodobniejszym do tego, kogo ma wyobrażać, odtąd, odkąd pióro uczonego nadało mu tyle rysów barbarzyńskiej epoki, że w nich zupełnie zaginął człowiek, należący bezsprzecznie do Złotego Wieku Zygmuntowskiego. Nie mogąc się wdawać w zbijanie wielu szczegółów, gdyż wymagałoby ono szerokich niekiedy argumentacyi, podniosę obecnie tylko dwa prof. Brücknera, żeby się tak wyrazić pointe'owe pod tym względem twierdzenia, złożone w rozdz. VIII jego dzieła p. t. „Uwagi ogólne“: 1) „Nie przebierał się dziedzic Nagłowicki jako *civis Romanus*, nie wzywał Jowiszów ani Junon, nie ofiarował koźlątek. H u m a n i z m, k l a s y c z n o ś ć, r e n e s a n s u R e j a a n i m u s n ę ł y (?!) (str. 357). 2) Ż y w y o n (tj. Rej) a n a c h r o n i z m; u m a r ł 1569 r., a l e l a t a 1369 l u b 1469 o w i e l e b y s i ę l e p i e j g o d z i ł y“ (tamże).

Z przeciwstawienia Reja całej, poprzedzającej go literaturze moralnej od czasów klasycznych do XVI stulecia, wypływa, że on zastosował wszystkie rodzaje piśmiennicze, przez tę literaturę stworzone, aby zapomocą nich dać Polakom do naśladowania wcielenie wszechstronnej doskonałości ludzkiej. W jaki sposób on walczył na tem polu z kierunkami czasu, jak szamotał się z swojemi osobistemi updobaniami, aby dojść do typu jak najbardziej ogólnego, a przytem stylowo-jednolitego, wykazano w części III rozprawy. Tu należy przypomnieć, że w walce owej momentów zasadniczych było dwa: 1) „homo christianus", wydany w rodzajach literackich, do życia powołanych w ogromnie przeważającej części przez starożytność klasyczną, w małej zaś przez kulturę chrześcijańską, w wyniku więc ostatecznym wytwór, polegający na mieszaninie pierwiastków składowych, przepojonej nawskroś duchem chrześcijańskim,—i 2) człowiek doskonały, wcale nie ze względu na swoją „christianitas", dostępną dla wszystkich, a bez śladu jakiegokolwiek indywidualizmu i cienia realnej wartości, lecz w głównej mierze ze względu na zasadę pogańską: „homo sum et nihil humani a me alienum esse puto", więc typ, poprzedniemu przeciwny, bo klasyczny, stylowo-czysty.

Na czem zasadzała się „humanitas" starożytna, głównie zaś rzymska, najbardziej skończenie wypowiadająca się w ideale „viri boni", a bezpośrednio oddziaływająca na narody nowożytne, było to przedmiotem kilku ustępów części II (str. 131—3); nadto—jak z całej rozprawy nie trudno wywnioskować, by nie powoływać się na przeróżne historye renesansu, — pewnem jest, że humanizm w tem pojęciu nie zamarł nigdy, pomimo zejścia pogańsko-rzymskiej kultury, i żadnego nigdy odrodzenia nie potrzebował. Owszem z nastaniem epoki chrześcijańskiej istnieje on dalej w całej pełni i istnieć musi, gdyż i wtedy nie przestano szukać, jak dawniej, najlepszych norm postępowania a zarazem wzoru, któryby we wszystkich kierunkach był obrazem doskonałości i harmonijnego rozwinięcia wszystkich moralnych, intelektualnych i fizycznych przymiotów i właściwości człowieka. Jakie zadania pozostały tutaj do spełnienia renesansowi, łatwo stwierdzić. Należało tu mianowicie nasamprzód przywrócenie formy klasycznej: języka, jeżeli nim była łacina, i rodzaju, bez jakichkolwiek względów, — następnie samego klasycznego ideału. Naturalnie, że gdy z powodu etyki chrześcijańskiej i bardzo daleko doprowadzonej

dyferencyacyi życia nowożytnego bezwarunkowe wskrzeszenie „viri boni" nie było możliwe dla najskrajniejszych nawet renesansistów, a tem mniej dla humanistów średniowiecza. Odrodzenie starało się wyrazić swoje na tem polu aspiracye w takim typie, któryby przynajmniej swoją jednolitością i realnością przypomniał jednolity i realny typ klasyczny. Niewątpliwem jest, jak dowiedziono wyżej, że renesans jako dalszy ciąg wieków średnich, znalazł ten typ z jednej strony w osobie panującego, — z drugiej w osobie dworzanina.

Jak długo Rej, chcąc zostać „praeceptor Poloniae", w pismach swoich miał na oku tylko pewne, poszczególne stany, wieki, zdarzenia i t. d., tak długo tkwił w humanizmie XIII lub XII w. i tak długo stał mu w myśli i snuł się w duszy „honestus homo christianus" z „virtus christiana". Te dwa fakty były tak ściśle z sobą związane, że kazały mu nawet renesansową formę obcych utworów, które bez wątpienia brał za wzór do naśladowania, w mniejszej lub większej mierze ubierać w kształty średniowieczne, jak tego dowodem „Żywot Józefa", pod piórem Reja przeistoczony z klasycznej tragedyi Crocusa w misteryum, albo „Wizerunk", wobec „Zodyaka" Palingena pozbawiający się tyle pokostu renesansowego przez samo np. wprowadzenie filozofów. Dopiero „na ostatek", gdy „już we wszystko się ochynąwszy", pisał „Żywot człowieka poczciwego", począł jego dążności, tak wyraźnie po średniowiecznemu humanistyczne, wbrew twierdzeniom prof. Brücknera, nie tylko „muskać", ale także przenikać i klasycyzm i renesans. Bo i któż jest bohaterem „Żywota"? — czy w miejsce „poczciwego" i „miłego" człowieka, który autorowi stoi ciągle przed oczyma, może postawić się każdy, kto tylko liczy się do „szlachetnego narodu polskiego", więc szlachcic na równi z mieszczaninem, chłop z rycerzem, kupiec z rzemieślnikiem i t. d., podobnie jak w miejsce „hominis christiani" każdy bez wyjątku „christianus"? Prof. Brückner, stwierdziwszy w swojem dziele fakt, że „dla Reja mieszczaństwo nie istniało" (str. 232) i że w późniejszem stadyum twórczości, a więc przedewszystkiem w „Żywocie" jak i w całem „Zwierciadle" „znał on już tylko jeden stan" (tj. szlachtę) „i oń dbał wyłącznie" (str. 32), czyni mu z tego powodu bardzo energiczne zarzuty, nie domyślając się nawet, iż przez to właśnie dążenie Rej zrzuca z siebie suknię starą, aby wdziać renenansową. Z tego bowiem, co wykazano na końcu części II (str. 154—8), wypływa

jasno, jak należy się na tę kwestyę zapatrywać i jak ją oceniać ze stanowiska ogólniejszego.

Po tym pewniku, do którego prowadzi analiza, dokonana sposobem historyczno-porównawczym, ideał ludzki Reja wymaga jeszcze pewnego określenia bliższego, następnie zaś rozstrzygnięcia czy w warunkach danych był on ze wszystkich innych ideałem najogólniejszym.

Że „człowiek poczciwy“ Reja jest szlachcicem, to niewątpliwe, ale niewątpliwem jest także, że mimo wszystko nie ogranicza się on jednem jakiemś zajęciem, ale musi uzyskać pewien konieczny, w swoim rodzaju wszechstronny stopień wykształcenia i przejść taką szkołę, którąby go czyniła zdolnym do pełnienia i sprostania najistotniejszym powołaniom i obowiązkom, już nie wyłącznie szlacheckim. lecz obywatelskim. Wzór taki Rej znalazł n i e g d z i e i n d z i e j, t y l k o w r e n e s a n s o w e j „Institutio principis“ Lorichiusa, w człowieku, który stał najbliżej panującego, a zwał się d w o r z a n i n e m. Według niego, o ile to było możliwem, przykroił ideał polskiego człowieka, który znowu o tyle zasługiwał na miano ideału, o ile był szlachcicem, mającym tak p e ł n e w y k s z t a ł c e n i e i ciała i ducha, że ono, obok urodzenia, j e g o j e d y n i e uprawniało wobec majestatu króla lub księcia do zajęcia „officium aulici“, — wobec Zacnego Królestwa do spełnienia obowiązku rycerza i posła, — wobec społeczeństwa zaś do spełnienia dwóch głównych dowołań: poczciwego ojca rodziny i gospodarza wiejskiego.

Czy wobec okoliczności powyższych mogła być mowa o jakimś innym stylowym wzorze człowieka skończonego w społeczeństwie, którego Rej był członkiem, nawet mówić nie potrzeba, — łatwo zaś wyrozumieć, że taki ideał, jaki właśnie daje „Żywot“ czy „Zwierciadło“, trzeba uważać, pomimo jego pozornej partykularności i wyłączności, za najogólniejszy w danych warunkach a przytem za najbardziej realny.

Ocena ideału Reja ze stanowiska jakichś wartości moralnych lub postulatów politycznych nie jest przedmiotem historyi literatury, która ma cele i zadania inne. — z tego też powodu kwestyi tej, w którą niejednokrotnie wdaje się w swem dziele prof. Brückner, nie poruszono wcale w pracy niniejszej. Nie można tu jednak nie podnieść dwóch jeszcze, do tej materyi należących szczegółów.

Oto nie godzi się brać za złe Rejowi ani ze stanowiska czasu, w którym żył. a który skupiał w sobie owoce długiej, minionej

kultury, ani ze stanowiska najszerszego rozwoju historycznego, że za ideał człowieka polskiego miał wyłącznie szlachcica. Geniusz helleński, wcielony w Arystotelesa, który nigdy nie kierował się marzeniami, także nie mógł wyjść poza granice wrzekomych przesądów czasu i epoki i za takiż ideał uważał Greka wolnego w przeciwstawieniu do niewolnika i barbarzyńcy; — Rzymianinowi przez cały ciąg jego istnienia na myśl nie przyszło, żeby „virum bonum“ wolno było widzieć gdzieindziej niż w obywatelu rzymskim, który w liczbie przymiotów koniecznych musiał posiadać jeszcze „superbiam“ i „laboris horrorem“; — zapatrywanie wreszcie, że szlachcic, szczególnie urząd dworzanina pełniący, przedstawia wzór doskonałości, nie było obce humanistom średniowiecza najbardziej chrześcijańskim, a do wyznawców jego niewzruszonych nie przestała nigdy liczyć się przeważna liczba przedstawicieli renesansu, który pomimo Poggiów i Agrypp, głoszących, że wartość człowieka zasadza się nie na urodzeniu, lecz na zasługach osobistych, że szlachectwo to — „robusta improbitas“ i „dignitas scelere quaesita“, stworzył przecie ewangelię pod tym względem w „Il Cortigiano“ Castiglione'a.

Rej, jak w wielu innych a zasadniczych, tak i w tym wypadku szczerszy od nieszczerych ideologów Odrodzenia, wypowiedział otwarcie i na zamknięcie swego zawodu piśmienniczego wszystko, co myślał o istocie i genezie poczciwego człowieka polskiego, poczynającego się na dworzaninie, a kończącego na gospodarzu wiejskim. Czuł się zaś do tego uprawnionym nie tylko z teoryi, którą z książek poznawszy, przenosił na stosunki polskie, zawsze prawie z podziwienia godną samodzielnością, ale także z praktyki i doświadczenia, hojnie danych mu przez życie. Autor „Zwierciadła“, jak dotąd twierdzi się, idąc za Trzycieskim, nie piastował nigdy żadnego urzędu, ale miał jedno stanowisko, którego renesans do jego czasów nie przestał uważać za najidealniejsze i najlepsze dla śmiertelnika, najbliższego osoby króla i księcia, — stanowisko dworzanina. Ponieważ dworzanin był wyobrażeniem skończonej doskonałości pod względem „educatio“ i „eruditio“, pod względem „facultates animi“ i „corporis“, — ponieważ następnie dworzaninem mógł być jedynie szlachcic, przeto szlachcic pozostał także dla Reja jedyną najogólniejszą, nadto jedyną, nie tylko teoretyczną, ale rzeczywistą realizacyą tejże doskonałości na gruncie polskim.

Do ostatniego szczegółu, który jeszcze pozostaje do omówienia,

daje znowu powód dzieło prof. Brücknera, a mianowicie, jego sądy, wypowiedziane o dobrych stronach „Żywota“ i o wartości ideału, który przedstawia. Co do pierwszych czytamy tam, że „jedyną zaletą „Zwierciadła“ stanowi duch gospodarczo-ziemiański“ (str. 350), co do drugiej, że „Żywot poczciwego człowieka jest właściwie żywotem włodarza, ekonoma, dzierżawcy, a choćby pana gospodarza“ (str. 369), lecz że mimo to jego „ideał nic nie ma w sobie starorzymskiego“ (str. 356). Jak na tę sprawę należałoby się właściwie zapatrywać, jasnem jest z części, w której rozprawa obecna mówiła o ideale człowieka u Rzymian; tu wystarczy przypomnieć tylko słowa Katona, już raz cytowane, a wypowiedziane na czele jego książki „De Agricultura“: „Maiores nostri et virum bonum quom laudabant, ita laudabant bonum agricolam bonumque colonum; amplissime laudari existimabatur, qui ita laudabatur... ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur... minimeque male cogitantes sunt, qui in eo studio occupati sunt“. Naturalnie, że zestawiając w tym punkcie Reja z Katonem, nie można nawet myśleć o jakiejś zupełnie niewolniczej zależności poglądów autora polskiego od rzymskiego świata, tem bardziej, że on sam, jak to stwierdził prof. Brückner, „nie miał żadnego respektu przed starożytnością“ (str. 180); natomiast utrzymywać wolno jako pewnik, że do tego stopnia zbliżone ideały dwóch tak oddalonych narodów musiały być wynikiem takich samych lub podobnych warunków kulturalnych, nie bez tego jednak, żeby także literatura klasyczna, szczególnie w czasach późniejszych, pozostała tutaj bez wpływu. Przy pomocy tej identyczności warunków kulturalnych zostanie nam wytłómaczone zjawisko, mocą którego i Rzymianie i Polacy nigdy nie przestali uważać za wyjście i koniec ideału ludzkiego: rolnika-gospodarza, — mocą którego pierwsi gloryfikowali zasadę „Beatus ille, qui procul“ w poezyi a stoicyzm i epikureizm łączyli w pojęcie o doskonałej „vita beata“ w filozofii, drudzy zaś, szczególnie w stanie swej szlachty, byli nieodrodnem niemal odbiciem swych starych sobowtórów przedalpejskich.

Jeżeli obecnie wrócimy do pytania, na początku rozprawy postawionego, czy literatura polska XVI w. zdobędzie się na pisarza, nadającego narodowi swemu albo przynajmniej jego części najistotniejszej kodeks czy system zachęceń, których dzierżąc się Polak stanie się człowiekiem doskonałym, będziemy mogli odpowiedzieć

bez wahania, że spełni się to na praojcu poezyi i prozy polskiej, Mikołaju Reju. Powszechne, do dziś trwające przekonanie, mieniąc Autora „Wizerunku“ i „Żywota człowieka poczciwego“ wiernym i dokładnym obrazem wad i zalet epoki Zygmuntowskiej, ma po temu tytuł w okoliczności, że Rej w parenezie swego czasu objął pola najszersze, a skutkiem tego stał się źródłem bujnem charakterystyki obyczajów minionych i bardzo często mistrzowskiem dopełnieniem tego, czego nie umiała uwzględnić historya i kronika;— rozprawa niniejsza starała się wykazać, w jaki sposób odbywała się działalność piśmiennicza Reja od początku do końca i, co w takim razie jest znaczenia pierwszorzędnego, czy uwieńczyła ją korona syntezy.

Pierwsze naśladownictwo „Nowej Heloizy" w romansie polskim

(Ks. Krajewskiego „Pani Podczaszyna" 1786)

napisał

Dr. Konstanty Wojciechowski.

Za pierwsze objawy wpływu głośnej powieści Russa na powieść polską uznawano dotychczas powszechnie dwa romanse: Bernatowicza *Nierozsądne Śluby* (1820) i Kropińskiego *Julię i Adolfa* (1824) i od tej też pory dopiero, od drugiego dziesiątka XIX-go wieku, datowano początek romansu sentymentalnego w naszem piśmiennictwie. W rzeczywistości sprawa przedstawia się inaczej. Tak *Nierozsądne Śluby*, jak i *Julia i Adolf* są już objawami krzyżowania się dwóch prądów, pokrewnych, a jednak różnych, „roussyzmu" i „werteryzmu", jak wykazałem to w pracy poświęconej Werterowi w Polsce — pierwszy zaś ślad oddziaływania *Nowej Heloizy* (bez żadnej przymieszki) znajdujemy o wiele wcześniej, bo jeszcze za czasów stanisławowskich, jeszcze przed Sejmem czteroletnim, w romansie znanego powieściopisarza i historyka, w księdza Michała Krajewskiego *Pani Podczaszynie* [1]).

Czy ks. Krajewski znał *Nową Heloizę?*

Odpowiedź na to pytanie spotykamy już w romansie, którego *Pani Podczaszyna* jest niejako dalszym ciągiem, w *Wojciechu Zdarzyńskim* [2]). Pan Wojciech (a właściwie autor) broniąc tezy swej

---

[1]) *Pani Podczaszyna*, Tom II. Przypadkow Wojciecha Zdarzyńskiego, w Warszawie, 1786.

[2]) *Wojciech Zdarzyński życie i przypadki swoie opisujący*, w Warszawie 1785.

że miłość polega jedynie na podobieństwie „co do sposobu myślenia“, występuje przeciw tym autorom romansów, którzy wystawiają uczucie miłości w jakowemś czarodziejskiem oświetleniu, i tak prawi:

„Dzięki pierwszym wynalazcom romansów i dzieł teatralnych, iż tych pism na samej intrydze miłości założyli osnowę, późniejsi źli w wielu rzeczach naśladowcy to także szczególnie za cel sobie wzięli, aby nie nudzić moralnością młodego czytelnika, ale wzbudzając w nim ciekawość intrygami miłości, podżegać ogień, zapalać imaginacyę i przewracać głowę dziwacznemi awanturami.

Jaka tylko z podobnych książek wpadła mi w ręce, zawsze to coraz głębiej zostawało w umyśle, iż miłość jest ów ogień niebieski, który ożywia naturę, utrzymuje ją i czuć się daje w każdem stworzeniu, staje się głosem powszechnym jej wyroku. O miłości! miłości! wołałem, jak ów bohater St. Preux, którego Przypadki wystawiałem sobie za wzór heroicznego kochania“ [1]).

Wyznanie bardzo cenne — nietylko z tego powodu, że autor (ustami bohatera) wypowiada w niem zapatrywania swe na wartość romansów o wątku wyłącznie erotycznym, ale że równocześnie wskazuje powieść, którą przedewszystkiem miał na myśli.

Ale powieść tę, punkt wyjścia obrany przez Russa, potępia? jakżeby mógł dzieło jego naśladować?

Wątpliwości niema, przeciwnie w samej *Pani Podczaszynie* znajdzie się dowód, któremu chyba nie wierzyć nie można. Usprawiedliwiając genezę P.P. [2]) „chorobą pisania“ (!), dodaje, że „nad zamiar“ opisać przedsięwziął całe życie P.P. — bo „nie widząc w niem ani słabości Julii ani nieszczęścia Klaryssy, a obydwóch zjednoczone cnoty, zdaje mi się, iż nieźle uczynię, gdy je (życie) opisywać zacznę od lat dziecinnych“. „Ze słów tych widoczna, że pierwotnym zamiarem autora, gdy kreślił *Przypadki*, było tylko opisanie „domu, gospodarstwa i zabaw“ P.P., a plan rozszerzył się dopiero po wydaniu *Przypadków,* i wówczas autor postanowił zamiast kopii *Pana Podstolego* dać romans, a opis domu itd. wpleść w osnowę romansu. Z dalszych zaś słów wywnioskować nietrudno, że na tę zmianę planu wpłynęły *lettres de deux amants.* Czy odegrał tu rolę również i Richardson, o tem później.

Ks. Krajewski jednak nietylko sam się nie ukrywa ze znajomością romansu Russa i z tem, że romans ów, o ile chodzi o postać

---

1) L. c. s. 51—52.

2) Skrócenia tego będę używał stale zamiast *Pani Podczaszyna.*

Podczaszyny, służył mu za wzór, ale także bohaterce swej każe się pochwalić lekturą *Nowej Heloizy*. P. Podczaszyna mówi bowiem wyraźnie (na str. 57. romansu): „Pan Podczaszy mąż mój nie był z liczby owych osobliwszych Wolmarów, aby w dom swój zapraszał rywala, leczył jego miłość i wystawiał cnotę żony na niebezpieczeństwo". Przyznajmy nawiasem Pani Podczaszynie, że ironiczna jej uwaga nie jest pozbawiona słuszności.

I jeszcze jedno wyznanie, uczynione przez samego autora. Kiedy P.P. roztacza swe poglądy na sprawę obdarzania ubogich jałmużną, autor z uznania godną otwartością poucza czytelnika w przypisku, że „P.P. myślała jak Pani de Wolmar". (s. 208).

Dowodów bezpośrednich nie brak przeto, a chodziłoby tylko o stwierdzenie, jak daleko poszedł ks. Krajewski w ślady pierwowzoru, czy istotnie kopiował w powieści swej samą tylko postać Julii, czy może posunął się dalej i przeszczepił od razu na nasz grunt powieść sentymentalną?

Na to da nam poczęści odpowiedź osnowa *Pani Podczaszyny*. Jak w *Nowej Heloizie*, tak i tutaj młoda panna nie może iść za wolą serca w wyborze męża, lecz musi oddać rękę temu, kogo jej narzuca wola matki (w N.H. — ojca). Czuje się nad wyraz nieszczęśliwą, ale myśl ucieczki, poddaną przez kochanka, odrzuca, a przy obrzędzie ślubnym w kościele przyrzeka sobie, że będzie dobrą i wierną żoną. Przyrzeczenia tego dotrzymuje, a z czasem poczyna widzieć w mężu przyjaciela, ba, poczyna go kochać. Zajmuje się troskliwie gospodarstwem, otacza opieką i miłością służbę i poddanych, a gdy zostaje matką, poświęca się obowiązkom nowym z całem oddaniem. Dawnego narzeczonego kocha zawsze, ale gdy ten przybywa w jej dom (po śmierci męża w P.P., za życia jego w N.H.), ofiarowuje mu tylko przyjaźń. Jej śmierć jest najpiękniejszym przykładem śmierci bogobojnej kobiety. Ostatnie jej życzenie przedzgonne, to prośba, by kochanek młodości poślubił jej córkę (w N.H. — przyjaciółkę).

Tak przedstawia się szkielet osnowy, ale szkielet ten — jak widzimy — przejął ks. Krajewski z Nowej Heloizy niewolniczo, choć z wątku romansu Russa niejedno usunął, a sam przydał to i owo. Nie o postać więc samej Julii tylko tu chodzi, ale o akcyę i plan powieści, o schemat.

Przedewszystkiem bowiem podzielił nasz autor swój romans, jak Russo, na część erotyczną i dydaktyczną. Pierwsza część to mi-

łość, rozpacz i łzy, druga to wzory godne naśladowania i moralizujące dysputy [1]).

W obu reminiscencyi w poszczególnych scenach i epizodach mnóstwo. Zaznaczamy je kolejno.

Julia nie może się oprzeć łzom ojcowskim i woła „O mon père! j'avois des armes contre vos menaces, je n'en ai point contre vos pleurs" [2]), a panna Zdarzyńska w analogicznej sytuacyi „miałam obronę przeciw zagniewanej matce, nie mam teraz żadnej przeciw łzom jej..." (s. 49).

Po zgodzie na małżeństwo z Wolmarem powstaje w duszy Julii ferment: „Ainsi tous mes bons sentiments acheverent de s'éteindre, toutes mes facultés s'altérerent, le crime perdit son horreur à mes yeux, je me sentis tout autre au-dedans de moi" (T. II. s. 245). Przez podobny proces myślowy (z podkładem uczuciowym) przechodzi St. Preux: „Je suis amant, je sais aimer, je le sens; mais je ne suis qu'un homme, et il est au-dessus de la force humaine de renoncer à la suprême félicité" (II, 223). To jego słowa A dalej: „Pourquoi voudrions-nous être plus sages nous seuls que tout le reste des hommes, et suivre avec une simplicité d'enfants de chimériques vertus dont tout le monde parle et que personne ne pratique? Quoi! serons-nous meilleurs moralistes que ces foules des savans dont Londres et Paris sont peuplés, qui tous se raillent de la fidélité conjugale, et regardent l'adultere comme un jeu? Les exemples n'en sont point scandaleux, il n'est pas même permis d'y trouver à redire; et tous les honnêtes gens se riroient ici de celui qui par respect pour le mariage résisteroit au penchant de son coeur". (II, 223—4). Z tych refleksyi snutych przez dwoje kochanków powstały w P.P. rozmyślania przedślubne panny Zdarzyńskiej, rozmyślania, w których jedyny raz w życiu wzięła rozbrat z cnotą: „Gdym się zastanowiła nad okropnym związkiem, który miał mię jednoczyć z panem Podczaszym, cnota (mówiłam do siebie) jest sprawą dobrowolną duszy; cokolwiek jest przymusem, nie może się podobać najwyższemu Jestestwu; ustąpić przemocy jest roztropnością, ale wzdychać za tem, co gwałt wydziera,

[1]) Na logiczną kompozycyę *Nowej Heloizy* zwrócił uwagę Erich Schmidt w doskonałej pracy „Richardson, Rousseau u. Goethe", Jena, 1875. O różnicy w stylu poszczególnych części prwn. str. 251.

[2]) Julie ou La nouvelle Heloïse par J.J. Rousseau. Edition stéréotype, en 4 volumes. A Paris 1817, T. II. s. 240—1.

jest skłonnością wrodzoną sercu. Przymus, kładący na kark jarzmo niewoli, podbić nie potrafi serca. Niema na świecie takiej władzy, którąby mu rozkazywać mogła. Im bardziej je uciska przemoc, tem więcej zdaje się usprawiedliwiać zdrożne nawet sposoby, któremi szuka wolności. Te uwagi przywodząc różne myśli, rozumiałam (tak!), że niemi uspokoję serce, które wszystko zdawało się usprawiedliwiać. Niewierność (myślałam) nie jest rzadkim występkiem wieku naszego. Żyć wolnie jest tonem wielkiego świata, a co dawniej poczytywano za zbrodnię, teraz wolność myślenia zowie przesądem" (s. 51—2).

Zbliża się czas ślubu. „Le jour qui devoit m'ôter pour jamais à vous et à mois me parut le dernier de ma vie. J'aurois vu les apprêts de ma sépulture avec moins d'effroi que ceux de mon mariage. Plus j'approchois du moment fatal, moins je pouvois déraciner de mon coeur mes premières affections" (II, 247). A w P.P.: „Z tem wszystkiem moment, który mię miał na zawsze odłączyć od pana Starosty, zdawał mi się, iż jest ostatnim momentem życia. Patrzałam na przygotowania, które czyniono do ślubu, jak na ową zabobonną pogan ofiarę, która przystrojona iść była powinna dobrowolnie na rzeź. Im bardziej zbliżał się ten czas..., tem mocniej odzywał się głos odebranej wolności, którego żaden gwałt i przemoc przytłumić we mnie nie mogły" (52—53).

Prowadzą wreszcie Julię do kościoła: „Arrivée à l'église, je sentis en entrant une sorte d'émotion que je n'avois jamais éprouvée. Je ne sais quelle terreur vint saisir mon ame... Le jour sombre de l'édifice, le profond silence des spectateurs, leur maintien modeste et recueilli... tout donnoit à ce qui s'alloit passer un air de solennité qui m'excitoit à l'attention et au respect, et qui m'eût fait frémir à la seule idée d'un parjure... La pureté, la dignité, la sainteté du mariage si vivement exposées dans les paroles de l'écriture... tout cela me fit une telle expression, que je crus sentir intérieurement une révolution subite. Une puissance inconnue sembla corriger tout-à-coup le désordre de mes affections et les rétablir selon la loi du devoir et de la nature... Quand le pasteur me demanda si je promettois obéissance et fidélité parfaite à celui que j'acceptois pour époux, ma bouche et mon coeur le promirent. Je le tiendrai jusqu'à la mort. (II, 248—9). Tak samo w P.P.: „Przyszedł nareszcie czas fatalnego wyroku, za którym, jak winowajcę na plac, wprowadzono mię do kościoła. Widok świątyni i kapłana, skromność i milczenie przytomnych,

organ dający głos na wezwanie Ducha Świętego sprawiły we mnie bojaźń i osobliwsze uczucie. W tem pomięszaniu stawiając sobie przed oczy przytomnego Boga, podniosłam myśl moją i serce, a westchnąwszy, wzywać zaczęłam pomocy boskiej, widząc, że ludzka była nadaremną. Natychmiast serce zaczęło się uśmierzać i osobliwsza pomoc, kojąc we mnie żal, który mię trapił, dała mi poznać świętość Sakramentu, wielkość ofiary i słodycz przyszłego postanowienia. Poleciwszy los mój opatrzności, postanowiłam u siebie, aby śluby, które usta wymawiać będą, pochodziły z serca, biorąc Niebo i ziemię za świadków tego postanowienia. Jak tylko zdobyłam się na to przedsięwzięcie, natychmiast nadzieja słodzić mi zaczęła przeciwność losu mego. Złożyłam przysięgę w ręce kapłana, którą nietylko usta, ale i serce wymawiało, a Bogu niech będą dzięki, że życie moje nie było wiarołomstwem" (s. 53—54).

A dalej: „De retour au logis, je soupirois après une heure de solitude et de recueillement. Je l'obtins, non sans peine .. A l'instant, pénétrée d'un vif sentiment du danger dont j'étois délivrée, et de l'état d'honneur et de sûreté où je me sentois rétablie, je me prosternai contre terre, j'élevai vers le ciel mes mains suppliantes, j'invoquai l'être dont il est le trône, et qui soutient ou détruit quand il lui plaît par nos propres forces la liberté qu'il nous donne. Je veux, lui dis je, le bien que tu veux, et dont toi seul es la source. Je veux aimer l'époux que tu m'as donné. Je veux être fidele, parceque c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société. Je veux être chaste, parceque c'est la première vertu qui nourrit toutes les autres... Je remets mon coeur sous ta garde et mes desirs en ta main" (II, 249—253). W P.P. zaś czytamy: „powróciwszy z kościoła, uprosiłam moment jeden u matki, abym się udała na osobne miejsce... Tam upadłszy na twarz, podniosłam serce moje do Boga i z łkaniem tak mówić zaczęłam:... Dałeś mi męża mimo niechęci, którą miałam ku niemu; chcę go kochać, bo go mam z rąk Twoich. Poddaję serce moje pod straż Twoją i wszelkie skłonności jego w ręku Twoim składam. Dodaj mi łaski, aby życie moje zgodne było z tem przedsięwzięciem, uwolnij serce od tej miłości, której utrzymywać nie mogę bez zbrodni, a oczyszczone przyjmij, aby się stało ofiarą dla Ciebie" (s. 54—5).

Poczem obie piszą list do swych kochanków — ze stanowczem zerwaniem.

Proces psychiczny — jak widzimy — najzupełniej ten sam

aż do drobnych szczegółów, a do zwycięstwa cnoty w sercach bohaterek obu romansów pomaga tu i tam wiara, religia. W P P. owe przejścia duchowe są jednak kopią.

Podobne są też wrażenia i uczucia Pana Starosty i St. Preux na wieść o utracie kochanek na zawsze:

Que m'as-tu dit?... — woła St. Preux — qu'oses-tu me faire entendre?... Toi, passer dans les bras d'un autre!... un autre te posséder!... N'être plus à moi!... ou, pour comble d'horreur, n'être pas à moi seul! Moi, j'éprouverois cet affreux supplice!... je te verrois survivre à toi-même!... Non; j'aime mieux te perdre que te partager... Que le ciel ne me donnat-i-l un courage digne des transports qui m'agitent!... avant que ta main se fût avilie dans ce noeud funeste abhorré par l'amour et réprouvé par l'honneur, j'irois de la mienne te plonger un poignard dans le sein; j'epuiserois ton chaste coeur d'un sang que n'auroit point souillé l'infidélité. A ce pur sang je mêlerois celui qui brûle dans mes veines d'un feu que rien ne peut éteindre; je tomberois dans tes bras; je rendrois sur tes levres mon dernier soupir... je recevrois le tien"... (II, 222—3). Posłuchajmy zaś okrzyku bolu pana Starosty: „toż ją utraciłem na zawsze!... Już nie żyje dla mnie!... Już się zrzekła tych ślubów, które serce jej czyniło memu?... Ach, okrutna!... Żyje, ale dla inszego!... Żyje i natrząsa się może z rozpaczy, w którą mię wprawiła. A ja, cierpiąc tę niedolę, zezwalam, aby serce jej kalała ohydna miłość, niszcząc te związki, które jednoczyła cnota. W takiej rozpaczy przysięgałem na Niebo, które świadkiem było serc naszych, iż odebrawszy wyrok śmierci, wprzód, nim wyzionę ducha, zmięszam krew moją z krwią najmilszej mi osoby, aby razem ze mną skończyła to życie, które chciała zachować z hańbą swojej cnoty" (175).

Pierwszy to kochanek, przemawiający w romansie polskim w ten sposób. Zauważymy jednak, że u Russa ten okrzyk dobywający się z piersi St. Preux świeżo dotkniętego ciosem jest psychologicznie zupełnie usprawiedliwiony; w naszym romansie reprodukcya okrzyków bolu po latach kilkunastu co najmniej zadziwia. Zmiana w kompozycyi przy zachowaniu tego samego wyrazu uczuć wywołała brak prawdopodobieństwa. W podobny sposób nie powiedzie się później Bernatowiczowi, choć w innej scenie i w innym względzie (list przyjaciółki do bohaterki romansu, wyrzucający jej nierząd!), ale powód będzie

ten sam: chęć połączenia własnych pomysłów z naśladowaniem obcego wzoru.

Ks. Krajewski chcąc być bodaj po części oryginalnym, wykroczył raz jeszcze przeciwko zasadzie prawdopodobieństwa psychologicznego. Chwile przedśmiertne P.P. skopiował prawie dosłownie z Nowej Heloizy. „Przyjazd doktora napełnił cały dziedziniec ludźmi, którzy się zbiegali ze wsi, wznosząc ręce ku niemu i jak bóstwo jakie prosząc go ze łzami, aby panią ich powrócił do zdrowia“ (s. 262)[1]. Na wieść (omylną), że pani żyć będzie, radość ogromna ogarnia sługi i poddanych w obu powieściach[2]). Ale to szczegóły mniej znaczące, ważniejsze jest to, co obie mówią przed skonem do przygotowujących ich na żywot wieczny kapłanów. „Quant à la préparation à la mort monsieur — mówi Julia — elle est faite; mal, il est vrai, mais de mon mieux, et mieux du moins que je ne la pourrois faire à présent J'ai tâché de ne pas attendre, pour remplir cet important devoir, que j'en fusse incapable. Je priois en santé; maintenant je me résigne. La prière du malade est la patience: la préparation à la mort est une bonne vie; je n'en connois point d'autre“ (IV, 290). A słowa te powtarza P.P.: „Starałam się (rzekła) nie odkładać zbawienia mego do tego czasu, kiedy osłabione siły i przytępione zmysły uczyniłyby mię niezdatną do wszystkiego. Modlitwa była moją ucieczką w potrzebach, gdy mi służyło zdrowie, teraz spuszczam się na wolę Najwyższego. Prawdziwa modlitwa złożonego niemocą jest cierpliwość w chorobie“ (s. 261). Owóż mimo powtórzenia słów Julii, zawierających krytykę spowiedzi przedśmiertnej, pani Podczaszyna spowiada się przykładnie, nie idąc w tem za swym pierwowzorem. Zapomniał ks. Krajewski, że nie można kazać bohaterce romansu wygłaszać pewnych zasad, a nie pozwolić jej (bez wszelkiego uzasadnienia) stosować się do tego, co mówi.

Podobnych niekonsekwencyi uniknął autor nasz szczęśliwie w dydaktycznej części swego romansu, jakkolwiek i tu łączył własne pomysły z obcymi. U Russa zapożyczył się obficie. Nic dziwnego. Pani Podczaszyna nie miała być — pamiętamy to — według pier-

[1]) Porówn.: L'arrivée du médecin causa dans la maison un trouble impossible à peindre. Tous les domestiques l'un sur l'autre à la porte de la chambre attendoient, l'oeil inquiet et les mains jointes, son jugement sur l'état de leur maîtresse comme l'arrêt de leur sort“ (IV, 276).

[2]) P.P. 266., N.H. IV. 320.

wotnego planu romansem, lecz jedynie opisem wzorowego gospodarstwa, miała dawać obraz szlachetnej postępowej „dziedziczki“ i idealnej „pani“. A sielanka w drugiej części Nowej Heloizy zawierała sporo potrzebnego materyału. uginała się pod nim — wszakże zabiła romans! Ks. Krajewski zasilał się też u Russa bez skrupułu nietylko pomysłami, ale podobnie jak w części erotycznej — całymi ustępami.

Najdalej posunął się w korzystaniu z pierwowzoru przy kreśleniu stosunku dziedziczki do służby.

Zasadą w gospodarstwie państwa Wolmarów było wynagradzać służących tak. by mogli żyć dostatnio i wygodnie. Oprócz tego służba nadzorcza otrzymywała z dochodu, który jej wyłącznie zawdzięczali chlebodawcy, pewną tantyemę. co było zachętą do gorliwej pracy [1]). „Cependant un moyen plus efficace encore, le seul auquel des vues économiques ne font point songer, et qui est plus propre à madame de Wolmar, c'est de gagner l'affection de ces bonnes gens en leur accordant la sienne. Elle ne croit point s'acquitter avec de l'argent des peines que l'on prend pour elle, et pense devoir des services à quiconque lui en a rendu; ouvriers, domestiques, tous ceux qui l'ont servie. ne fût-ce pour un seul jour, deviennent tous ses enfants; elle prend part à leurs plaisirs, à leurs chagrins, à leur sort; elle s'informe de leurs affaires, leurs intérèts sont les siens; elle se charge de mille soins pour eux, elle leur donne des conseils; elle accomode leurs différends, et ne leur marque pas l'affabilité de son caractere par des paroles emmiellées et sans effet, mais par des services veritables et par de continuels actes de bonté. Eux, de leur côté. quittent tout à son moindre signe; ils volent quand elle parle; son seul regard anime leur zele; en sa présence ils sont contents; en son absence ils partent d'elle et s'animent à la servir“ (III. 73—4). Tak i u pani Podczaszyny: „Każdy mój ekonom ma naprzód tyle wyznaczonych zasług i ordynaryi, ile potrzeba, aby się wyżywił z żoną i dziećmi...• Każdy od przysposobionej dowcipem i bez krzywdy cudzej intraty, oprócz względów, które mu okazuję, ma wyznaczony sobie procent lub inną jaką nagrodę“... (s. 104). Ale i pani Podczaszyna wie, że nagroda pieniężna nie wystarcza: „Słudzy, których trzeba przymuszać, aby zaprzedali własną wolność, a dla dziwactwa, które zno-

[1]) **T. III. Quatrieme partie, Ep. X.**

szą, stają się pospolicie nieprzyjaciółmi tych, którzy im płacą, znaznalazłszy matkę troskliwą o swoje wygody, łagodną panią w zarządzaniu ich powinnościami, przyjaciółkę wspierającą w potrzebach, przestrzegającą ich zdrowia, troskliwą w ich chorobie, nie byli na kształt niewolników, którzy przyciśnieni od tyrana pełnią rozkazy z musu... Każdy w uszczęśliwieniu swej pani znajdując własny pożytek, był ku niej z takiem przywiązaniem, jakie sprawuje wdzięczność serca zobowiązanego łagodnością i świadczeniem dobrodziejstw... Jaka szczęśliwość (mawiała pani P.) widzieć domowników czyniących wszystko z serca, pilnych w pełnieniu swoich powinności, ubiegających się w usługach i zamiast niewolniczej bojaźni tego tylko się lękających, aby nie obrazili łaskawego pana" (s. 82—83). Mimo jednak tej względności i dobroci pań tak służba Julii, jak i pani P., „nie wychodziła z granic winnego uszanowania [1]).

Ale nie tylko propaganda uczuć humanitarnych i postępowania ludzkiego z dotychczasowymi „niewolnikami", nawet hasło samodzielności ekonomicznej, nawoływanie do twórczości na polu przemysłu, „popieranie wyrobów krajowych", nawet i te hasła, tak znamienne w XVIII. wieku, a tak sympatycznie brzmiące w naszym romansie, są także tylko echem. Od Julii to bowiem nauczyła się pani Podczaszyna wyrabiania we własnem gospodarstwie płócien i innych materyi (N.H IV. 47), a kiedy chwali się przed bratem, że wszystko u niej w domu jest produktem krajowym, nawet „strój i meble" (s. 136), to i wówczas nawet przypomina *Nową Heloizę* („les seuls étoffes du pays composent presque nos meubles et nos habits", IV, 45).

Wielkie też podobieństwo zachodzi między zapatrywaniami Russa i ks. Krajewskiego na sprawę wydzierżawiania majątków ziemskich [2]), w podobny zupełnie sposób wyśmiali obaj autorowie wymysły „architektów" w urządzaniu sztucznych, nieproduktywnych ogrodów [3]).

Nie brak i innych zapożyczeń, jakkolwiek o mniejszem znaczeniu. Zaznaczył już sam autor — jak o tem wspomniałem — że pani P. prawiąc o obowiązku dawania jałmużny ubogim „myślała jak pani Wolmar": istotnie poglądy jej są dokładnem odbiciem,

[1]) P.P. 212, N.H. III. 95.
[2]) P.P. 105, N.H. III. 71, IV. 44.
[3]) P.P. 92, N.H. III. 127—8.

powtórzeniem zapatrywań Julii na tę sprawę [1]). Na wzór *Nowej Heloizy* wreszcie nakreślił ks. Krajewski w swym romansie „scenę nad sadzawką", z sensem moralnym, że milszym powinien być dla człowieka widok zwierząt cieszących się życiem, niż łowy na ową zwierzynę [2]).

Wpływ powieści Russa na romans ks. Krajewskiego sięga zatem bardzo daleko — tak daleko, że stanowiska naszego autora wobec pierwowzoru nie można nazwać inaczej, jak tylko naśladowniczem. Uprzytomnijmy bo sobie, co ks Krajewski przejął od Russa? Oto osnowę, kompozycyę, najważniejsze rysy charakteru bohaterki, niektóre rysy charakteru bohatera i wiele pomysłów z części dydaktycznej romansu. Czy stworzył, idąc w ślady autora francuskiego, romans sentymentalny w Polsce, to sprawa inna, a odpowiedź na to pytanie wymaga rozważenia pewnych okoliczności.

Widzieliśmy, że już w „*Wojciechu Zdarzyńskim*" wystąpił ks. Krajewski ostro przeciw pojmowaniu miłości jako „ognia niebieskiego". Stanowiska tego nie zmienił też w P.P. Nie ośmiesza wprawdzie uczuć miłosnych panny Zdarzyńskiej i pana Starosty, uczuć płynących z „naturalnej skłonności", silnych, gwałtownych nawet (stają się one przyczyną dramatu, druzgocą szczęście jednostki!), ale wyżej ceni autor nasz miłość inną, małżeńską, opartą na wyrozumiałości wzajemnej, skłonną do wybaczania wad i uraz, taką, jaka powstała między dwiema naturami w gruncie sprzecznemi, p. Podczaszym i jego żoną. Wprawdzie i Rousseau zakończył tragedyę serc czułych morałem małżeńskim, ale u niego ów morał jest epilogiem, dodatkiem, „dorobieniem końca", kiedy u ks. Krajewskiego jest on celem, trzonem powieści, a cierpienia miłośne dwojga serc przygrywką — rychło milknącą. Rousseau stawał w obronie praw serca, ks. Krajewski wykazywał, że t. zw. prawa serca można i trzeba podeptać — w obec głosu obowiązku. To różnica — zasadnicza. Uczucie nie tryumfuje w romansie polskim ani chwilę, a wybuchy jego, choć są, na bieg akcyi nie wpływają. Ale są! i w takiej sile jak tutaj (w cierpieniach panny Zdarzyńskiej, w namiętnych protestach jej narzeczonego) występują u nas po raz pierwszy. Nie żywiołu zatem uczuciowego, sentymental-

[1]) Porówn. P.P. 204—9, N.H. IV. 28—31.
[2]) P.P. 122, N.H. III. 180.

nego brak romansowi, owszem ten jest, objawia się kilkakrotnie, ale brak przyznania mu racyi bytu, prawa istnienia, prawa władania. Jest to zatem romans „trzeźwy“, „rozsądny“, w którym z pod chłodnej skorupy dobywają się wprawdzie tu i ówdzie żarzące się płomyki — ale gasną wnet, stłumione wolą autora.

A nie zapomnijmy dodać, że „naturalna skłonność“ nie święci tu ani na chwilę takich godów, jak w *Nowej Heloizie*, że panna Zdarzyńska, choć cierpi nad miarę, nie wyznacza, jak Julia, kochankowi schadzki w swoim pokoju, że oddaje rękę podczaszemu czysta. I na tym to rysie charakteru bohaterki polega cały zakres wpływu romansu Richardsona na P.P. — na owej czystości od kolebki do grobu, czystości bezwzględnej, mimo silnych pokus i sposobności. Ale też to jedyna podstawa do twierdzenia autora, że podczaszyna „jednoczy“ w sobie „cnoty Julii i Klaryssy“, bo pozatem bohaterka naszego romansu niema z Klaryssą nic wspólnego.

Jeśli zaprzeczam *Pani Podczaszynie*, mimo istniejącego w niej żywiołu sentymentalnego, prawa do miana powieści sentymentalnej w przyjętem tego słowa znaczeniu, polega to nietylko na sferze, zakresie działania uczucia w romansie, nietylko na stanowisku, jakie zajął autor wobec sentymentu, ale również na właściwościach stylu powieści.

W romansie sentymentalnym styl nie jest okrasą tylko, szatą, kształtem, lecz czemś istotnem, czemś, co romans charakteryzuje, wyróżnia, nadaje mu piętno. *Nowa Heloiza*, *Werter*, *Przypadki Zygwarda*, *Listy Jakóba Ortis*, *Nierozsądne Śluby* zatraciłyby zupełnie właściwy sobie charakter uczuciowy (czy na uczuciowość pozujący) bez owych okrzyków i wykrzyków, znamiennych powtarzań wyrazów, pytań, niedomówień, urywań... Tego w *Pani Podczaszynie* prawie niema. Tu panuje przeważnie styl prozaików z 18. wieku, chłodny, „odmierzony“, rozumny. Ale — rzecz wysoce znamienna — ów styl lubujący się w pełnych okresach prawidłowo zbudowanych zmienia jednak czasem kształt i barwę i stara się być płomiennym, indywidualnym, stara się charakteryzować uczucie osoby przemawiającej. Przytoczyłem już wyżej okrzyk Starosty („toż ją utraciłem na zawsze!... Już nie żyje dla mnie!... itd.), ustęp, pełen zdań krótkich, urywanych, asyndetycznych, o charakterze wykrzyknień — tu mogę zacytować trzy jeszcze przykłady tego stylu u nas „nowego“. I tak, gdy panna Zdarzyńska zgadza się zostać żoną Podczaszego, woła: „O nieba... Ach! ja nieszczęśliwa!... Boże, Ty widzisz, co czynię z sercem mojem... Niechże będę najnieszczęśli-

wszą z ludzi...“ (s. 49) — szereg okrzyków nie powiązanych z sobą, na sposób Russa. Gdy zaś Starosta doradza narzeczonej ucieczkę z domu matki (jak St. Preux), panna Zdarzyńska, przerażona samą myślą ucieczki: „ach! niebaczny! — zawołała — takaż to ulga w mojem nieszczęściu? taka rada cnotliwej przyjaźni? Narzekałam na okrucieństwo matki; czyliż daleko nie będę okrutniejszą, gdy przez haniebną ucieczkę wrażę sztylet w jej serce...?“ (s. 43—4). Obok charakterystycznego powtórzenia słówka „taka“ zwraca uwagę naszą pomieszczenie bezpośrednie obok siebie w tych kilku wierszach trzech zdań pytajnych — środek techniczny, ulubiony przez autorów sentymentalnych romansów. Rozmaite wreszcie „figury retoryczne“ właściwe stylowi sentymentalnemu jednoczy w sobie okrzyk bolu Starosty po otrzymaniu po raz wtóry od zawsze kochanej kobiety odpowiedzi odmownej. „Cóż mi zostaje w tem życiu!? — oto jego słowa. — Wszystko utraciłem z nadzieją, którą mię próżno łudziła... Zniknęło wszystko, jak sen, gdy się otworzą powieki.. Płci niewdzięczna! takaż nagroda stateczności ku tobie? takaż miłość, z której się szczycisz, jakobyś większą od nas wzięła w podziale? Wyroki okrutne! Dwakroć przeznaczony na śmierć i tyleż razy utrzymywany przy życiu, abym był igrzyskiem losu, który mię prześladuje!...“ (s. 252—3).

Widzimy nie bez naturalnego zdziwienia, że językiem *Nowej Heloizy* usiłuje przemawiać powieściopisarz polski już za czasów Stanisława Augusta! Mocy, namiętności, barwy płomiennej stylu Russa nie mają te wyimki z *Pani Podczaszyny*, posiadają tylko cechy zewnętrzne języka St. Preux. W dodatku tak są nieliczne, że toną niemal w powodzi okresów stylistycznych, stworzonych według maniery czasów stanisławowskich. Ale pierwsza próba jest, i o tem musimy pamiętać. Nie wolno zresztą zapominać, że styl „sentymentalny“ nie mógł zapanować w P. P. tak wszechwładnie, jak w pierwszych częściach *Nowej Heloizy* lub w *Werterze*. Wypływa to — pomijając trzeźwy cel, do którego autor zdążał — z formy romansu. *Nowa Heloiza* jest zbiorem listów, w których uczucie uzewnętrzniać się może bezpośrednio, *Werter* jest dziennikiem młodzieńca niesłychanie wrażliwego, P.P. zaś opowiadaniem trzeźwo myślącego pana Wojciecha Zdarzyńskiego, więc też w tej ostatniej powieści tam tylko uczucie mogło znaleźć wyraz w stylu, gdzie osoba opowiadająca przytacza wprost słowa osoby innej, owładniętej uczuciem — i tak też w romansie naszym się dzieje.

Obok uwydatnionych różnic między *Nową Heloizą* a P. P. zaznaczyć należy jeszcze jedną, bardzo znamienną. Wiemy, że u Russa spotykamy się po raz pierwszy w romansie z żywem poczuciem natury, z obrazami groźnej przyrody górskiej, a owe zachwyty nad pięknościami „dzikiej natury“ stały się z czasem — pod wpływem Russa właśnie — jedną z nieodłącznych „części składowych“ romansu sentymentalnego. W P.P. zachwytów tych ani śladu — niema w niej a n i j e d n e g o obrazu przyrody, choć akcya rozgrywa się na wsi, choć sposobności do nakreślenia obrazów takich było mnóstwo. Ks. Krajewski był widocznie wobec natury chłodnym, jak prawie wszyscy autorowie z doby stanisławowskiej.

Na tem kończę. Streszczając wyniki, do których doszedłem w niniejszej rozprawie, podnoszę, że *Pani Podczaszyna*, choć wyrosła z atmosfery moralizatorskiej, choć ma wszelkie znamiona romansu tendencyjnego, dydaktycznego, jak *Przypadki Doświadczyńskiego, Pan Podstoli, Xiądz Pleban*, itd., różni się przecież od nich zasadniczo, posiada bowiem równocześnie cechy powieści sentymentalnej. Cechy te przejęła z *Nowej Heloizy*. Posiada zajmującą osnowę romansową (nawet intrygę), tragiczne sytuacye na tle erotycznem, chwilami (na kartach początkowych) czyni wrażenie obrony praw serca! Zawiera też pierwsze próby stylu sentymentalnego, jako bezpośredniego wyrazu wrzenia uczuć, a choć romansem sentymentalnym w ścisłem tego słowa znaczeniu nie jest, zasługuje na baczną uwagę, jako pierwszy objaw żywego zainteresowania się *Nową Heloizą* w Polsce i jako pierwsze również naśladownictwo niektórych cech znamiennych romansu Russa.

Do genezy poematu Mikołaja Reja „Wizerunk Żywota Poczciwego Człowieka“

napisał

Dr. Zbigniew Kniaziołucki[1]).

I.

Rzeczą to dziś powszechnie wiadomą, iż Mikołaj Rej oparł poemat swój pod tytułem „Wizerunk żywota poczciwego człowieka“ na łacińskim utworze humanisty włoskiego Marcellusa Palingeniusa p. t. „Zodiacus vitae sive de hominis vita libri XII“. O ile jednak i w jakim kierunku odbił się wpływ Żodyaku na utworze polskim, w jakiej mierze czerpał zeń nasz autor, tego nie wiemy wcale. Nie wiemy, czy tu zachodzi stosunek, jaki nieco później powtórzył się w naszej literaturze przy „Szachach“ Kochanowskiego i poemacie włoskim Widy; czy też zawisłość pomiędzy obu autorami jest taka, jaką dopiero przed bardzo niewielu laty skonstatowano pomiędzy „Dworzaninem polskim“ Górnickiego, a oryginałem B. Castiglione? W jakim przeto stopniu pokrewieństwa oba utwory względem siebie zostają, czy „Wizerunk“ jest tylko swobodnem tłumaczeniem,

[1]) Autograf niniejszej pracy ś. p. Zbigniewa Kniaziołuckiego, pisany, jak się domyślać można z pewnej notatki, zrobionej ołówkiem przez autora na rękopisie, około 1897 r., znaleziony został przez prof. Stan. Estreichera u jednego z krakowskich antykwarzy, któremu się dostał wraz z nabytymi przezeń książkami, pozostałemi po ś. p. Kniaziołuckim. Prof. Estreicher, kupiwszy od antykwaryusza ten rękopis, doręczył go Sekretarzowi Wydz. filol., który na posiedzeniu tegoż Wydziału w lipcu 1907, zdał z niego sprawę. Jakkolwiek można się domyślać, że praca ta miała być jeszcze przez autora uzupełnioną, Wydział jednak, uznając wartość tego, co rękopis zawiera, postanowił drukować ją w Rozprawach.

albo też do stosunków polskich wieku XVI zastosowaną przeróbką poematu łacińskiego, czy też formą samodzielny i układem, duchem swym natomiast ściśle z wzorem humanistycznym związany? Czy też może łączność między nimi jest dość luźną i polega przeważnie na tożsamości przedmiotów i kwestyi omawianych w obu utworach, ale omawianych i w inny sposób i w innym wcale duchu pojętych? A na koniec, czy Wizerunk powstał jedynie i wyłącznie pod wpływem Zodyaku, czy też w genezie jego dadzą się odkryć i stwierdzić dowodnie jeszcze i inne czynniki, źródła? ...Na pytania te nie mamy dotychczas odpowiedzi. I nie dziw. Pytania to skromne, nie nęcą umysłu, ani urokiem ani rozległością kwestyi na dnie ich kryjących się, a zniechęcają wydatkiem czasu i pracy za dużym w stosunku do wyników spodziewanych, możliwych, odstraszają wręcz koniecznością wielkiego nakładu cierpliwości: po odpowiedź bowiem nie można sięgnąć inaczej, jak przez szczegółowe porównanie rozdziału za rozdziałem, ustępu za ustępem, wiersza za wierszem obu tych utworów nader obszernych, bo po kilkanaście tysięcy wierszów liczących. Dopiero po ukończeniu takiej pracy, częstokroć do mechanicznego na poły zestawiania odnośnych miejsc schodzącej, można przekopać się, wydobyć na nieco szersze pole ogólniejszych wniosków, rozleglejszych widoków dla myśli.

Podjąłem się tej pracy w nadziei, że rezultaty jej — jakiekolwiek się okażą — nie będą pozbawione pewnego naukowego interesu i znaczenia dla historyi naszej literatury, choćby tylko dlatego, że wprowadzają w miejsce ogólników niezbyt ścisłych co do tego przedmiotu, pewność, opartą na dokładnem rzeczy zbadaniu, że w miejsce dowolnych kombinacyi i domysłów nieuzasadnionych stawiają ... prawdę historyczną. Ale nadto inne względy donioślejszej wagi przemawiają za tą pracą: „Wizerunk“ jest dziełem autora, który na każdy sposób jest postacią pierwszorzędną w historyi literatury polskiej, a któremu nauka dzisiejsza obowiązaną jest poświęcić jak najszersze badania. Zresztą utwór ten już samą formą swą wierszowaną, językiem, energią w koncepcyi pomysłu na tak rozległą skalę i z taką niezachwianą śmiałością wykonanego, jest prawdziwym czynem w zaczątkach, u progu niejako naszej artystycznej literatury. Rozbiór dokładny, zdefiniowanie tego czynu jest przeto ważnym postulatem naukowym, bez którego krytyczna ocena całej działalności autorskiej Reja byłaby pozbawiona istotnej realnej podstawy. Nadto Wizerunk, chociaż nie jest zamknięciem za-

wodu pisarskiego Reja, jest jednak najwyrazistszą jego konkluzyą; chociaż nie jest ostatniem jego słowem, jest ostatnim wyrazem jego dążności, poglądów i zasad, jest niejako wykładnikiem tego wszystkiego, co jako autor i człowiek, jako szlachcic i Polak — bo to wszystko jednością u niego nierozdzielną — wypowiedzieć społeczeństwu swemu na pożytek jego zamierzał i co w rzeczy samej wypowiedział. Nawet bardziej popularny, bardziej znany „Żywot poczciwego człowieka" w tej mierze ustąpić musi pierwszeństwa Wizerunkowi. — Dzieło wieku męskiego i męskiej rozwagi, talentu, który przeszedł już wszystkie stopnie zakreślonego mu rozwoju, doszedł do najwyższego; odbicie jędrne skonsolidowanej doktryny, wypróbowanej w ogniu doświadczeń życiowych, za którą stoi, której broni skrystalizowany ostatecznie charakter. — Nie koniec na tem. Nie waham się wręcz wypowiedzieć, że nie można Reja nigdzie z innych jego dzieł tak wszechstronnie poznać jako autora i człowieka, nigdzie tak jasno, w takiej pełni plastycznej pochwycić go, jako faktu, pojawu kulturalno-literackiego, jak właśnie w Wizerunku. Dlaczego? Odpowiedź prosta, choć na pierwszy rzut oka nieco paradoksalna: oto dlatego, że Wizerunk opiera się na wzorze obcym w sposób, który zniewala naszego autora do zaakcentowania swych poglądów i zasad nader wyraziście, do odsłonięcia właściwości swego indywidualizmu pisarskiego bardzo dobitnie. Zodiacus Palingeniusa jest niejako encyklopedyą wierszowaną filozofii i wiedzy humanistycznej XVI wieku, podręcznikiem dydaktyczno-etycznym. Dotyka w nim autor kolejno najwyższych zagadnień filozoficznych, o których rozwiązanie myśl ludzka od wieków się kusi — a więc pojęcia Boga i jego istoty, i pierwszych przyczyn istnienia świata widzialnego; rozprawia o człowieku i jego stworzeniu, o stosunku człowieka do stwórcy i bliźnich, o dobrach życia i wartości jego, o szczęściu i śmierci, o duszy i jej nieśmiertelności. Obok roztrząsań subtelnych natury filozoficznej spotykamy się w tym poemacie z ekskursami naukowymi z dziedziny geografii astronomicznej i fizycznej, psychologii i fizyologii, nauk przyrodniczych i lekarskich; słowem jednem — całokształt owoczesnej wiedzy ze stanowiska humanisty myślą stojącego na wysokości współczesnych badań naukowych i pojęć. Mikołaj Rej, pisząc utwór poważny, z tendencyą wybitnie moralizatorską i dydaktyczną na wzór Zodyaku, stanął tem samem wprost, oko w oko, naprzeciw tych kwestyi, stanął w obec zadania, które podnosząc pytanie po pytaniu o powyższych zaga-

dnieniach, żąda od autora naszego — zajęcia stanowiska wyraźnego, niedwuznacznego, odpowiedzi jasnej, szczerej, sumiennej, jak się godzi człowiekowi dobrej wiary i rzetelnych przekonań. — „Tak i tak“ lub „nie i nie“! Chodzi tu bowiem nie o jakiś turniej artystyczny, o popis poetyczny, ale o posiew ziarna zdrowego w umysły współbraci. Rzecz to bardzo seryo — i odpowiedzialność nader poważna, bo i tu na ziemi i tam w górze, jak to niejednokrotnie sam zaznacza z naciskiem na różnych miejscach Wizerunku. W dziele takiej treści i z takim zamiarem, jak miał być Wizerunk, mógł Rej pisać i głosić tylko to, w co sam święcie i zawzięcie wierzył, co wrosło mu w duszę i czego chyba tylko z duszą mógł pozbyć. — W ten sposób staje się utwór łaciński tłem wyrazistem, od którego energicznie i jaskrawo odbija cały Rej i jako człowiek i jako autor. Prawdziwie zajmujące widowisko, godne poważnego zainteresowania: dwóch wybitnych bardzo ludzi z pierwszej połowy XVI wieku, ludzi obcych sobie pochodzeniem, dalekich ojczyzną, różnych mową i obyczajem, a nierównych wykształceniem i odmiennych temperamentem, walczących ze sobą, ścierających się w zdaniu, poglądach zasadniczych, roztrząsających wobec nas cały szereg doniosłych zagadnień, i rozwiązujących zagadnienia te każdy po swojemu! Towarzyszymy z żywem zajęciem tej cichej a upornej walce dwóch myśli krok za krokiem. Krok za krokiem możemy też konstatować i punkty styczne u obu autorów i różnice zachodzące między humanistą wykwintnej myśli a naszym Rejem prostym ale szczerym — i stopień tych różnic. Zwolna dowiadujemy się nietylko, jakie zasady Rej wyznaje, jakim poglądom społecznym czy filozoficznym hołduje, ale zarazem i to, wobec jakich zajmuje stanowisko odporne, niechętne, niekiedy wręcz wrogie, i dlaczego. Zwolna odsłania się przed nami całokształt jego etyki i jego religijnych pojęć i widzimy drogi, po których iść nie mógł i nie chciał, i drogi, któremi szedł.

Jeszcze jedno: w Reju nie tkwi ani krzty pierwiastku rewolucyjnego. Nie był on nigdy bojownikiem czy rzecznikiem nowego jakiegoś, niezrealizowanego jeszcze porządku rzeczy, czy to w zakresie teoryi, czy też w praktyce życia; nigdy też nie stawia się jako chorąży myśli przyszłości. Przeciwnie zawsze i wszędzie jest gorliwym obrońcą, miłośnikiem dawnego, domowego obyczaju i zwyczaju, dawnej a więc uświęconej tradycyi ojczystej. Nawet nowatorstwo jego religijne jest wypływem uczuć ortodoksyjnych: nie

rodzi się z potrzeby nowych pragnień i myśli, ale jest tylko powrotem do dawnego, nadużyciem czasów nowszych zwichniętego w rzeczach wiary porządku. To nie rewolucya, ani nawet reformacya, ale tylko rekonstrukcya religijnego życia, renowacya wedle jego wyobrażeń. I jeżeli ma racyą Kubala w swej istotnie pięknej improwizacyi historycznej o Orzechowskim nazywać tego ostatniego ojcem duchownym XVII wieku, to z równą pewnością a większą ścisłością można nazwać Reja prawowitym synem XVI wieku. Nie góruje on myślą nad współczesnem społeczeństwem, nie rzuca mu nowych haseł, ale szeregując się z innymi pod dawnemi zawołaniami, staje tem samem nader blisko całego ziemiaństwa polskiego z połowy XVI wieku i wyobraża je, streszcza w swej osobie i dziełem swem wszechstronniej i wyraziściej, niż inni autorowie nasi tych czasów. „Wizerunk“ jego jest przeto ważnym dokumentem z ewolucyi umysłowości polskiej, a zestawienie bliskie Zodyaku z Wizerunkiem, to zestawienie dwóch światów: zachodniego z polskim — to ujawnienie jednorodności tych światów a zarazem stopnia różnic zachodzących między nimi skutkiem odmiennego rozwoju w pochodzie dziejowym, skutkiem nierównoczesności w zaczęciu tego pochodu.

II.

(Filozofia. - Bóg. — Istoty wyższego rzędu. — Człowiek i dusza u Palingeniego a Reja).

„Un philosophe, meme grand, qui expose son système n'est qu'un homme qui explique son caractère et peut-être son temperament“.
E. Faguet.

W ks. II wykłada Palingenius swoją filozofię. — Daje poznać nam swe stanowisko, z jakiego patrzy na świat. Streszczam poniżej ten pogląd.

Wiedza ludzka o świecie całym buduje się z materyałów, które duszy siebie świadomej dostarczają wrażenia zmysłowe za pośrednictwem odpowiednich organów. Po za tem źródłem poznania nie istnieje nic; gdyby nie zmysły, dusza, acz boskiego jest nie ziemskiego pochodzenia, spałaby spowita wiecznie snem nieświadomości i żadnej innej drogi do postępu, do rozwoju znaleśćby nie mogła.

Sunt quinque ipsius comites fidique ministri,
Per quos cognoscit res omnes: queis sine prorsus
Inscia, lethaeo torpebit pressa sopore!

Wprawdzie i zmysły zawodzą częstokroć i bezwzględnie ufać im nie można, ale dusza obdarzona myślą rozumną może kontrolować ten materyał, przez zmysły dla niej gromadzony, i drogą ścisłych, logicznych dedukcyi, porównań i wydzielań dojść do poznania prawdy — względnej

. . . . divum
Quatenus ille hominumque pater permisit: ab illo.
Tradita cuique rei est certa et finita potestas.

Jedną z kategoryi koniecznych myśli jest przyczynowość. Dla umysłu człowieka przedstawia się wszystko jako łańcuch nieprzerwalny przyczyn i skutków. Po za tę formę myślenia rozum ludzki wyjść żadną miarą nie może: to co istnieje jest skutkiem tego, co było, to zaś co jest, będzie znowu przyczyną tego, co kiedyś w przyszłości kształty żywego bytu wezmie na siebie. Myśl ludzka, stawiając sobie przeto pytanie o pierwszych przyczynach wszechistnienia, musi nieodzownie w odpowiedzi przyjąć jakąś jednę, pierwszą, najdoskonalszą i najwyższą przyczynę, z której i przez którą wszystko się stało, która jest niejako źródłem niewysychającem wszystkich innych, następnych przyczyn, a więc zaczątkiem wszelakiego bytu i życia w całym nieogarnionym bezmiarze wszechświata.

Principium primum, immensum, admirabile, summum,
Ex quo cuncta fluunt tanquam de fonte perenni.

Zasada ta fundamentalna („rerum primordia“) może być tylko jedna. Gdyby bowiem było ich kilka równocześnie, musiałyby być albo równorzędne siłą i wolą, a wówczas niczem między sobą się nie różniąc, byłyby jednością, albo też jedna z nich mogłaby być większą, silniejszą, a wtedy znowu wszystkie inne stałyby się podrzędnemi wobec silniejszej, pierwszej — a więc naczelnej — a więc jednej, najwyższej. Gdyby zaś przeciwnie było ich kilka równych siłą, a różnych wolą, wówczas każda z nich dążyłaby w inną stronę, dążenia te sprzeczne a siłą równe wzajemnieby się znosiły, ruch świata wszelki ustałby, znikłaby cudowna prawidłowość i przestałaby istnieć owa jedność i logiczność ruchów i rozwoju, jaką we wszechświecie widzimy. Zasada ta najwyższa musi dalej być nietylko jednością, ale i doskonałością. Doskonałością jest, co posiada samo w sobie wszystko, czemu nie brak niczego w żadnym kierunku, bo jest nieskończoną pełnią sił i przymiotów: co włada, kieruje, działa, stwarza, słowem co jest najwyższą zasadą twórczą

wszech rzeczy. Taka doskonałość może być tylko jedna i od niej idzie odwieczny rzeczy porządek...

> ...quia perfectum non amplius uno est.
> A quo sic rerum aeternus deducitur ordo,
> Ut monade a prima innumeri numeri generantur.

Zasada ta podstawna jest również żyjącą siłą, jako źródło wszelakiego życia we wszechświecie; jest najwyższą dobrocią, jako początek wszystkiego dobra istniejącego — jest samą mądrością, bo inaczej nie mogłaby nigdy stworzyć tyle dobrego, tak różnorodnych a pięknych światów i w takim porządku prawdziwym. Zasadę tę ludzie nazywają różnie, najczęściej Bogiem.

Bóg jest przeto na początku wszego istnienia i przed niem: sam przez się — wieczny, nieskończony. Co bowiem istnieje samo przez się, zawisło tylko od siebie i trwać wiecznie musi: żadna siła nie jest w stanie zniszczyć go — a samo z własnej woli i chęci ginąć nie może chcieć.

> Quicquid enim per se est, semper durare necesse est,
> Quum nullo indigeat, quum solo pendeat a se:
> Quum vi non possit, quum nolit sponte perire.

Czy jest Bóg ciałem? Każde ciało jest pewną ilością i jakością. Ilość zaś wszelka i jakość są pojęciami złożonemi — a Bóg jest niepodzielną jednością. Dalej każde ciało jest materyą w pewną formę ujętą, a więc zajmuje pewną ograniczoną ściśle przestrzeń. Bóg zaś jest nieograniczoną istotą: nie jest więc Bóg istotą cielesną. Ciało każde ma swe granice

> Ergo infinitae non est virtutis: et istud
> Monstro sic: partes hoc divide corpus in aequas,
> Sit que A dimidium, sit B pars altera: quaero
> An possit tantum A, quantum B et utrique potestas
> Infinita sit? Hoc pacto pars altera frustra est,
> Altera sufficiet. Quod si pars utraque vires
> Finitas habet, et totum tale necesse est.
> Finitis etenim constare ex partibus ipsum
> Infinitum, audet qui dicere, desipit. Ergo
> Corporis est expers, qui corpora cuncta creavit.

Ciałem zaś nieskończenie, nieograniczenie wielkiem również być nie może, bo wówczas zapełniłby Bóg sobą wszechświat, wyparłby z miejsca wszystko i nicby nie mogło obok niego istnieć: ani świat, ani my, ani cokolwiekbądź innego.

Prócz tego ciało żyjące jest czemś lepszem, szlachetniejszem niż ciała bez życia, a więc życie uszlachetnia ciało. Pytanie więc czy życie jest substancyą czy też przypadłością („vel quid accidit?“). Gdyby było akcydensem, substancya byłaby czemś gorszem, niższem niż przypadłość, co dla myślącego jest bezsensem: życie zatem jest substancyą, nie potrzebuje przeto, by istnieć, przywdziewać na się formę cielesną. – Tak drogą dedukcyi logicznych dochodzimy do pewnika, iż Bóg jest duchem żyjącym i najdoskonalszym. Za przewodem tej samej rozumnej myśli dochodzimy do poznania, iż oprócz Boga są jeszcze inne istoty wyższego rzędu niż człowiek, a bezcielesne lub jakiemś eterycznem obdarzone ciałem. Są one lepsze i doskonalsze o tyle od ludzi, o ile lepszymi, szlachetniejszymi są górne żywioły światła i eteru, od naszej grubej, materyalnej ziemi. Ze wszystkich bowiem żywiołów ziemia jest najnikczemniejsza, zajmuje we wszechświecie miejsce najniższe. Kiedy Bóg stworzył już cały ten gwiaździsty amfiteatr, rozkazał wiatrom, by wszelki brud i kał, odpadki niepotrzebne, to co najbardziej grubego, materyalnego pozostało przy budowie świata, odmiotły, zwiały w jedno miejsce. Wiatry spełniły najwyższy rozkaz: powstała ziemia. Wypędzona z górnych, świetlanych krain eteru, cofnęła się ziemia do centrum świata, a więc do najodleglejszego, do najniższego miejsca, jakie wogóle znaleść mogła: tu stanęła i leży martwa w swej bezwładności, własnym ciężarem przygnieciona, bez ruchu, bez życia. Ziemia jest prawdziwą ojczyzną grubej materyi. Powietrze, woda czy ogień, rozdzielone, rozcięte, za usunięciem przeszkody w lot zlewają się, zrastają znowu bez śladu w całość jednolitą: ziemia zdruzgotana żelazem, rozbita gorącem — nie może sama przez się wrócić do jedności z cząstek pociętych. Dowodem, iż to żywioł najpodrzędniejszy — najniższy w rzędzie istniejących. Po za ziemią, wyżej nad nią, leżą światy lepsze, doskonalsze, chociaż mniej zmysłom ludzkim dostępne. Ale jak nikt nie zaprzeczy, że powietrze, acz tak subtelne, jest żywiołem, czemś istotnie istniejącem, tak samo nie można zaprzeczać bytu innych światów z istotami wyższego rzędu. Bóg, stwarzając taki bezmiar światów, nie mógł zadowolnić się człowiekiem, jako ostatnim, najwyższym wyrazem swej twórczości. Nie odpowiadałoby to pojęciu jego doskonałej wszechmocy, ani też byłoby godnem wielkości jego, by był tylko panem tak znikomych, tak nędznych, złych w końcu istot, jak ludzie. Zresztą ziemia tak znikomie maluczka wobec innych

światów, miałaby być zamieszkałą przez tyle istot, a światy wyższe i bliższe eteru, i niebios, właściwego mieszkania twórcy, miałyby być pustką? To rzeczą niemożliwą. Jak ziemia jest ojczyzną istot czysto zmysłowych — materyalnych, tak sfery ognia, eteru mają znowu swoje właściwe światy, zaludnione istotami doskonalszemi od ludzi o tyle, o ile ich mieszkania bliższe Boga; ciała ich subtelne, jakoby niemateryalne, a żywot ich pełen błogości, szczęśliwości, niepojętych nawet mieszkańcom biednym przeklętej ziemi!

Ale i tu nie koniec kręgom stworzenia.

Extra ipsum vero caelum et supra omnia corpora,
Esse alium mundum meliorem incorporeumque
Qui non percipitur sensu, sed mente videtur.

Jak zmysły mają swe światy, zmysłom dostępne, tak wyżej po nad nie, istnieje jeszcze świat czystej myśli, świat idei, rozumem jedynie do pojęcia. Świat ten mieści w sobie przyczyny i nasiona wszechrzeczy, wszechbytów. Jest on idealnym typem naszego zmysłowego świata („archetypus mundus“). Nie ma tam czasu ani przestrzeni: stałość, nieśmiertelność cechą jego. Świat zmysłów wypłynął z tego niewidzialnego świata ideałów, i jest tylko bladem odbiciem, cieniem tego doskonałego świata prawdziwych bytów. Tam, w tym świecie idea każdej rzeczy, każdego jestestwa ma swój byt cały doskonały — czysty: tu mamy tylko cząstki widzialne rzeczy, popsute nadto przymieszką materyi.

Obok tych poglądów zaczerpniętych w znacznej mierze z pomysłów filozofii Platońskiej i Neoplatoników, rozwija dalej autor łaciński twierdzenia, których ojcowstwa nie trudno doszukać się u owoczesnej rzekomej umiejętności — astrologii: Bóg acz wszechmogący zwierzył część władzy swej nad gwiazdami, planetami bóstwom niższym, a władztwo nad ziemią najniższemu z owych bóstw, Plutonowi, który właściwie jest identycznym z „księciem świata tego“ u Chrystusa — z szatanem.

Lecz w tej mierze ludzie nie mogą zdobyć żadnej pewności. Któż bowiem zbadał tajemnice Boga? Kto był kiedy w niebie i wrócił stamtąd powtórnie na ziemię dla pouczenia nas o tych rzeczach? W tych zagadnieniach najwyższych myśl ludzka pada bezsilna.

...mens nostra labascit,
In rebus summis, nec spectat noctua solem.

Wątpliwością więc, znakiem zapytania skeptycznego zamyka Palingeni powyższe poglądy.

Jakkolwiek zresztą mają się rzeczy z istnieniem tych różnorodnych światów zaziemskich — twierdzi dalej Palingeni — to można przyjąć jako pewnik, iż w świetlanych kręgach eteru istnieją duchy nieśmiertelne, i że dusza człowieka jest tego samego, co one, pochodzenia boskiego, a więc także nieśmiertelna. Dowodzą tego i Plato i Samius i tak myślał, sądził o tem „prawdziwie boski Plotinus". Lecz i drogą rozumowych dedukcyi dochodzimy także do stwierdzenia nieśmiertelności duszy ludzkiej i to jest najistotniejszem kryteryum prawdziwości tego zdania. Tylko bowiem to, co krytyką rozumu można sprawdzić, udowodnić, to jest rzetelną wiedzą; reszta to są mniemania, mniej lub więcej uzasadnione, które mogą zadowolnić jedynie umysły ciemnych, nieoświeconych a więc niekrytycznych a przeto łatwowiernych tłumów. — Związek między duszą a ciałem — rozumuje Palingeni — jest nader ścisły i wzajemne oddziaływanie, przenikanie się bezustanne trwa przez całe życie. Objawy zewnętrzne duszy ludzkiej są niemal we wszystkiem wspólne z innymi organizmami źwierzęcymi. I źwierzęta mają zmysły, odbierają przez nie wrażenia i przez odpowiednie organy objawiają stany swych uczuć — wolę. Lecz myśleć o tem, co zmysły dostarczyły, porządkować to, dzielić i łączyć, sądzić i wiedzieć o tem a zarazem o sobie, może tylko dusza ludzka. W tem już nie sama ilościowa, ale wręcz jakościowa różnica między psychą źwierzęcą a duszą ludzką. Świadomość jest cechą jej pochodzenia nie materyalnego, lecz boskiego, nieśmiertelnego: siły te są jej wprost z niebios dane.

Nam si anima et sentit et cuncta intelligit, ergo
Non est corporea, aut corpus: quia corpora nulla
Non terra, unda, aer, ignis, neque condita ab istis,
Has per se vires retinent. Non est dubitandum
Esse animam semen quoddam caeleste, Iovisque
Progeniem aeternam ....

A może też atomy, o których rozprawiają niektórzy mędrcy, są raczej duszami niż ciałami? — zapytuje w swem wahaniu, tak właściwem mu, Palingeni. — Dusza bowiem również jak atomy jest i niepodzielną i niemateryalną i jest jakby ogniskiem, do którego wszystko się zwraca: przez zmysły bowiem wszystko odnosi się do tego centrum, jak rzeki zewsząd spływające ku oceanowi?

Wedle innych teoryi dusza jest — prawi dalej nasz humanista — niczem innem, jak tylko rezultatem ustosunkowania się

pewnego wszystkich sił i żywiołów organizmu fizycznego i duchowych własności. Inni znowu twierdzą, że indywidualna nieśmiertelność duszy jest złudzeniem: jedna bowiem istnieje tylko dusza we wszechświecie: z łona tego nieśmiertelnego wszechducha wypływają na widownię życia dusze ludzkie w powłoce ciał — by po czasie ze śmiercią ciała — powrócić znowu na łono wszechducha dla istnienia w nim i z nim wspólnego — wiecznego. Są też i tacy, którzy wprost zaprzeczają nieśmiertelności duszy: z chwilą śmierci ciała kończy się zupełnie i całkowicie byt, istnienie człowieka. Jeżeli już sen ciała zawiesza wszelkie czynności naszej psychy, jeżeli choroby łamią jasność sądu, niszczą pamięć — niekiedy wręcz mącą całą świadomość naszą, jeżeli ze wzrostem ciała duch rośnie — z upadkiem jego maleje — jak to widzimy u dzieci i starców, to cóż dopiero w chwili śmierci ciała?... Dusza więc nieśmiertelna — to złudzenie

Per se animum nihil esse putant post corporis usum
Discere tunc etenim poterit nil, sensibus ipsis.
Corruptis morte, unde omnis doctrina paratur.

Teorya to błędna — ale chociażby i prawdą była, trzeba milczeć o tem. O takich rzeczach nie mówi się głośno, nie zdradza się ich publicznie wobec ludu. Ludzie bowiem są w przeważnej ilości źli i skłonni do najohydniejszych zbrodni. Skoro zniknęłaby bojaźń przed karą po śmierci, runęłyby wszelkie podstawy społecznego ładu. Nawet dobrzy, cnotliwi porzuciliby drogę prawą, gdyby im nie przyświecała myśl pośmiertnej nagrody. Wiara w nieśmiertelność duszy, jak wogóle religia, jest koniecznością społeczną. Nikt rozsądny nie odważy się jawnie kazać ludowi o teoryach materyalistycznych. Bądź jak bądź, rozum wskazuje i myśl logiczna dostarcza dowodów nie mało, że dusza jest nieśmiertelną, pochodzenia boskiego: wierzą w to i Żydzi i wyznawcy Chrystusa, cały nieomal też ród ludzki zgodnie wyznaje tę zasadę. Stwierdza ją też i Palingeni w końcu swych wywodów o duszy, podnosząc i akcentując głównie pierwiastek niemateryalny w duszy i siły jej w istocie swej tak bardzo podobne naturze boskiej.

W taki to sposób oprowadza autor czytelnika przez wszystkie znane zresztą teorye o duszy, filozoficzne i religijne wierzenia o niej starożytności i czasów późniejszych: od skrajnego materyalizmu i atomistycznych hipotez, aż do panteizmu i zasad idealnych monoteizmu. Żadnego bardziej w nauce historyi znanego stanowiska

nie pomijając, nie rozprawia się też stanowczo z żadnym ani przy żadnym właściwie silnie nie staje i nie zostaje. Pełen samowiedzy o swej erudycyi [1]) z widocznem upodobaniem roztacza przed czytelnikiem bogactwa swej uczoności; ma się też niekiedy wrażenie, że cel jego osiągnięty, kiedy olśnił czytelnika tą wiedzą i przekonał go, że wszystkie źródła owoczesnej nauki — znane mu i stoją otworem. Może nawet poprzestałby na tem, gdyby nie inne względy, z którymi licząc się musi w końcu stanąć pod znakiem zasad panujących, uznanych z urzędu niejako za jedynie prawdziwe. „Extra eclesiam nulla est salus“ odnosiło się wówczas tak dobrze do spraw zbawienia dusznego, jak i do życia ziemskiego.

Typ prawdziwego humanisty, odrzuca Palingeni wszelką powagę w zakresie dociekań filozoficznych i badań naukowych, uznając jedynie krytykę rozumową, jako przewodnika niezawodnego a jedynego na drodze poznania i zdobycia prawdy. Po za rozumem, po za myślą ludzką nie ma nic — albo tylko złudzenia. Równocześnie jednak lęka się stanąć po za obrębem społeczności kościoła powszechnego i z pokorą poddaje się jego orzecznictwu, cenzurom jego, jeżeliby w czem stanął w sprzeczności „mimowolnej“ z boską jego doktryną. Umysł wszechstronnie oświecony, z swobodą obracający się wśród subtelności abstrakcyjnych tez, oczytany gruntownie w literaturze klasycznej Greków i Rzymian, szukający z upodobaniem obcowania ze światem myśli — łączy z tem pewien chłód, jakby obojętność dla zagadnień, które udowadnia. Nader wymowny, wręcz świetny stylista, nie ma jednak, gdy dotyka owych jak je nazywa „najwyższych rzeczy“ tej powagi słowa, tej mocy i namaszczenia, jakie bezwiednie udzielają się piszącemu, gdy silnie przekonany i twardo wierzy w prawdę zasad głoszonych. Stąd też sylogizmy jego, nader zręczne pod względem dyalektycznym, niewzruszone logiką swą, czynią na nas niekiedy wrażenie jakby igraszki myśli pustej, a niekiedy przypominają, jeżeli już nie treścią, to formą i metodą owe struktury logiczne scholastyków jak n. p. ile aniołów może pomieścić się na główce u szpilki... Śród uwag i pytań skeptycznych, tu i owdzie rzucanych w ciągu wy-

[1]) ... Haud equidem sum
Nescius, harmoniam dici quoque ... animam

His aliisque modis multis ostendere possem
Immortalem animi naturam...

kładu. śród nierzadkich zastrzeżeń z podkładem pessymistycznym, który przegląda gdzieniegdzie, może niekiedy wbrew intencyom autora, tracimy w końcu pewność, co istotnem przekonaniem autora, po jakiej stronie stoi ten człowiek, w co wierzy ten moralista, tak zresztą imponujący rozległością horyzontu swego umysłowego. Na-próżno pytamy o stanowisko jego wobec religii, o wiarę jego, — chociaż właśnie przy kwestyach. jak owe powyżej omawiane — winno to było zaznaczyć się wcale wyraźnie. Chrystyanizm jego znika gdzieś śród subtelnych rozumowań — ginie zupełnie z przed oczu naszych w oddali. Jak niegdyś Jowisz niknął dla wzroku ludzkiego, przesłonięty chmurami Olimpu. a nie bardzo troszcząc się o ród ludzki, pozostawiał rządy świata potężniejszej od niego Ananke, tak i u Palingeniego, Bóg jest raczej jakąś umiejętną abstrakcyą. domagalnością konieczną myśli logicznej, niż Bogiem żywym, ojcem złych i dobrych. Jaki stosunek może zachodzić między takim Bogiem a człowiekiem szukającym opieki, oparcia stałego po za sobą, pewnej w życiu ostoi? Żaden, odpowiada wprost nasz humanista. Nie możliwym bowiem jakikolwiek związek pomiędzy nieskończenie potężnym i wielkim Bogiem, a garścią znikomego prochu — człowiekiem. Niezapełniona przepaść dzieli ich i żaden węzeł miłości nie może łączyć tak bezmiernie różnych istot.

Quis tam distantes nodus coniunget amoris?
Num quid amore potest elephas cum pulice iungi?
Nempe inter similes amor et concordia; contra
Inter dissimiles odium et discordia regnant,
Vel saltem nec magna fides, nec gratia magna est.
(V. 223—227).

A autor Wizerunku wobec tego?

„Widzę iżeś jest“ mówi Rej o Bogu na początku rozdziału, poświęconego rozważaniu tych samych kwestyi, o których dopiero co słyszeliśmy rozprawiającego M. Palingeniego. „Widzę iżeś jest“ przemawia do niego wszystko, co go otacza.

Bo Twą moc okazuje już i kształt wszelaki.
Dajże mi się dowiedzieć o swej wielmożności,
Abych mógł lepiej służyć Twej świętej miłości. (VIII. 19—22).

Bóg jest, bo jest. Dowodzić prawdy tej nad słońce jaśniejszej nie trzeba. Objawia nam to religia i objawia codzienny bieg rzeczy świata tego. Bóg. istota przedwieczna, duch żywy — mądrość nieogarniona, wielkością swą przerasta nieskończenie siły pojęcia

ludzkiego. Człowiek ma tylko obowiązek kornie wyznawać go — i wierzyć weń

Jedno prosto rozumiej, że jest, był i będzie,
A moc jego straszliwa rozszerzy się wszędzie,
Iż wszytko wie i widzi, wszytko przepatruje. (VIII. 365—367).

Rozum nie na to nam dany z góry, aby wdzierać się gwałtem a bezskutecznie w tajemnice boże, ale by był światłem duszy, okiem wiary dla rozwidnienia ludziom ich przeznaczenia, wskazania drogi prawdziwej obowiązków nałożonych na nas przez Boga.

Jak Bóg jednem słowem stworzył świat z niczego, jak jednem skinieniem zniszczyć go może w mgnieniu oka, tak w mocy Jego i na woli Jego wszystko co istnieje;

I namniejsze ptaszątko i z gniazda nie spadnie
Bez jego opatrzności...

Bóg bowiem nie tylko stworzył świat cały widomy, ale stwarza go ciągle, nie tylko był czynnym w pierwszych dniach wyłaniania się bytu z nocy nicości, ale jest również ciągle i bezustannie czynnym dziś jak wczoraj, jutro jak w dalekiej nienarodzonej przyszłości. Ingerencya Jego jest żywa i bezpośrednia i ogarnia wszystko od najdrobniejszych bytów, aż do świadomego siebie człowieka. Osobliwie człowieka

W ktorym osobną roskosz On pokłada sobie,
Bo jedno tego stworzył podobnego k'sobie,
Temu nigdy namniejszy włos z głowy nie spadnie
Bez Jego swiętej woli... (VIII. 173—176).

A czyni to nie dla zasług człowieka, nie dla jego godności jakiejś, lecz z miłosierdzia swego bezgranicznego, nie chcąc, by ta słaba istota pozostawiona sama sobie marnie zginęła, szła na zatracenie wieczne wraz z swą lepszą połową, z duszą nieśmiertelną. Jako Bóg miłości i przebaczenia, nie żąda On niczego więcej od człowieka nad poddanie się we wszystkiem woli Jego i pełnej ufności w Jego wszechmoc. Pokora ducha i silna wiara — to wszystko. W sercu naszem zamieszkać On musi — czuć Go trzeba, bo myślą — rozumowaniem nie osiągniemy Go.

Jako w bóstwie Słowo swe był zaczął od wieka,
Które potym tu na świat dziwną sprawą zesłał,

Sprawiwszy je człowiekiem, Synem swoim nazwał,
I jako to pospołu zawżdy jedno było,
Jako wolą a duchem swym wszytko sprawuje,
Jako w nim dziwne skutki spraw swych okazuje,
To już nad przyrodzenie rozumu naszego,
Nielza nam jedno wiarą domyślać się tego
Bowiem to węzeł trudny, a nie naszej głowy.
Chociaj są trzy stany, ale jedna istność
Jedna wola, jedna myśl, na wszem nierozdzielność. (VIII. 576—588).

Staje przeto Rej odrazu, wyraźnie i jasno, z całą siłą żywej wiary i głębokiego przeświadczenia na gruncie dogmatu zasadniczego Chrześcijaństwa, dogmatu o Trójcy Przenajświętszej; odrazu też zaznacza swą przynależność do kościoła zreformowanego, tak jak go zbudował swą potężną wolą i myślą Kalwin, a tem samem odrzuca z całą stanowczością swego — jak poznamy poniżej — zawsze zdecydowanego charakteru wszelkie próby godzenia, łączenia rzeczy niepołączalnych: rozumowania z wiarą, racyonalizmu z objawieniem. Poglądy też jego w tej mierze i zasady są tylko rozwinięciem nauk i wyobrażeń chrześciańskiej religii, a wykład jego to tylko parafraza wierszowana powieści biblijnej i pisma świętego w duchu systemu kalwińskiego — co poniżej wyraziściej wystąpi — z dodaniem konkluzyi moralizujących i przykładów budujących, także najczęściej zaczerpniętych z ksiąg świętych, głównie Starego Zakonu, a przedewszystkiem psalmów Dawida.

Bóg, stworzywszy świat cały, otoczył się dla swej chwały, nieskończoną „mocą“ istot doskonalszych od ludzi, aniołów, którzy „służą mu od wieka“ w niebie. Istoty te duchowe, niedostępne wprost zmysłom naszym, są jednak znane ludziom cnotliwym z czynów. Przez nie bowiem objawia Bóg nieraz swym wybranym miłość dobrotliwą i pomoc boską w nieszczęściu

O czym świadczy Abraham, Jakub i Tobiasz
I innych wiele, o czym niemało pisma masz.
Lecz ich subtelne ciała już od naszych różne,
Bo od grzechu, od śmierci już na wszytkim próżne. (VIII. 469—472).

Udziałem istot tych czystych jest oglądanie Boga twarzą w twarz, życie w nieziemskich zachwytach, niewysłowionych mową ludzką

...a w tej tam jasności
Jakie zawżdy muszą być rozliczne radości:
Ustawicznie tu patrząc na bieg świata tego,
Ustawicznie też widząc możność Pana swego.

Żywot ten, tak doskonały, nie jest zamknięty przed ludźmi. W swem miłosierdziu i z łaski swej pozwolił Bóg, że

Także dusze cnotliwych ludzi, co tu schodzą,
Do tychżeć radości tam też zawżdy przychodzą,
Bo Salomon powiada, iż są w Bożej ręce.

która prowadzi je miłościwie po śmierci w nagrodę życia wedle przykazań Bożych do tego przybytku wybranych. W „Bożej ręce" mieli być wszyscy ludzie, był bowiem w niej też niegdyś i pierwszy człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Pana, żyjąc w raju niewinny a nieśmiertelny. Pozazdrościł mu tej godności upadły anioł, którego Bóg niegdyś za to, iż

...się chciał i Panu sprzeciwić,
Niechciał go na tych miejscach tak wysokich żywić,
Strącił go i z rotami tu na te niskości,
Tak, iż wiecznie ostradał tam tych wysokości. (VIII, 554—558).

Zdradliwa wymowa przebiegłego szatana uwiodła człowieka,

Przestąpił wolą Pańską z onego wdzięcznego
Stał się na wszem omierzłym zasię Panu swemu
I natura ślachetna zmieniła się jemu,
Bowiem z nieśmiertelnego stał się wnet śmiertelny,
A z onego wiernego, marny a niewierny. (VIII, 564—568).

Grzech przeto pierworodny stał się przyczyną skażenia ludzkiego przyrodzenia. Stwierdza to Rej wyraźnie w przeciwieństwie do autora Zodyaku, który udowadnia, iż człowiek pierwotny wyszedł ze stanu zupełnej zwierzęcości i dzikości dopiero po długich walkach i pracach — i to dzięki jedynie organizacyi swej fizycznej, a mianowicie dzięki posiadaniu rąk z pięciu palcami i mowy: bez tego byłby pozostał na zawsze na poły dzikiem zwierzęciem mimo „rozumu". — U Reja zgodnie z objawieniem stan upadku rodu ludzkiego i zdziczenia jego to następstwa kary. Odtąd dopiero rozpoczął się długi, pokutniczy żywot ludzki. Przez wieki pracy i ciężkich walk z sobą i otoczeniem, przez bóle i łzy wiedzie Bóg człowieka ku odrodzeniu w duchu — ku królestwu niebieskiemu.

Także go tu na świecie, by na próbie dzierży
A który mu swą wiarę a powinność zdzierży
Tego zasię przypuszcza do onej ojczyzny
Zacierając łaską swą jego stare blizny [1]

[1]) Jak później wyraziściej to się okaże — używa tu Rej słowa „łaska" w znaczeniu jakie mu nadaje Kalwin — jako jedyny czynnik istotny zbawienia naszego.

A kto zasię złościwym na tej próbie będzie,
Ten już z onym wygnańcem tu nisko osiędzie. 569—574).

Dla ulżenia tej walki, jaką odtąd miało być życie człowieka każdego, pozostawił Bóg śmiertelnemu już ciałem, nieśmiertelną duszę. Że dusza jest nieśmiertelną, tego tak samo nie ma potrzeby udowadniać, jak istnienia Boga

...wszyscy filozofi na to się zgodzili;
Abychmy też na koniec i tym nie wierzyli,
Tedy musimy wierzyć pewnie Mojżeszowi
Gdyż on tak jako wiemy Pańskie słowa mówi:
Iż gdy Pan raczył stworzyć pierwszego człowieka,
Tedy weń wpuścił ducha żywego od wieka
A tak dusza jest to duch od Boga nadany
Jako ogień do lampy, gdy będzie przydany,
Lampa jest sama przez się i ciemna i brudna,
A gdy ogień przypadnie już jasna i cudna.

Tak i ciało człowieka mdłe i niedołężne, skłonne ku złemu, szarpane namiętnościami, nie mogłoby spełnić zadań życia od Boga wskazanych o własnych siłach, gdyby go nie oświecały „ten ogień a to światło z nieba“. Dusza jest przeto tym pierwiastkiem lepszym, tą połową szlachetniejszą istoty człowieka, która z jednej strony wynosi go wysoko po nad poziom życia zwierzęcego, w świat praw ludzkich, a z drugiej jest nicią łączącą stworzenie z stwórcą, „bo ona iż jest z góry, wzgórę wszytko myśli“. Nieśmiertelność jej nie jest tylko jakąś bezbarwną, ogólną nieśmiertelnością, jakiemś zlewaniem się dusz pojedyńczych w ocean wszechduchowy, ale wręcz osobową -- indywidualną. Świadoma siebie w życiu — jest także świadomą swej odpowiedzialności za to życie. Żywot wieczny, który ją czeka, może być wieczną nagrodą lub wieczną karą. Są słowa Pańskie, iż wszystkim stanie się kiedyś zapłata wedle ich zasług,

Gdy będzie zasię społu z tym ciałem złączona,
A na Pański straszny sąd w on czas postawiona.

Jak rzecz pewna, że dusza „umrzeć nie może“, tak niewątpliwie w dniu zmartwychpowstania weźmie ona raz jeszcze na się ciało swe „jako masz pisma pewnego dosyć o tym wszędzie“ dla wysłuchania wyroku Bożego. Ci którzy opuścili Boga w życiu doczesnem usłyszą straszne, beznadziejne:

Podzciesz nieślachetnicy, gdyście mnie nie znali
Na wieczne potępienie...

a sprawiedliwi osiędą w onych „górnych jasnościach", które Bóg zgotował wybranym swoim.

W konkluzyi powyższych wywodów dodaje Rej jeszcze naukę moralną, jak to stale czyni w „Wizerunku", który skutkiem tego ma charakter przeważnie moralizatorski, podczas gdy w Zodyaku główny nacisk położony na moment dydaktyczny. Chociaż ludzie wiedzą, co ich czeka po śmierci, to przecież żyją na ziemi „by tak mieli żyć wiecznie"

...nie baczym ni strachu ni przyszłych radości,
Że mamy marnie stradać wiecznych osiadłości,
O których iużechmy się pewnie nasłuchali,
Iż oczy żadne takich nigdy nie widały...
Jako inne zwierzątka tak sobie bujamy,
Aby nas strach nie ruszył, ma nas ruszyć cnota,
A ta nierozmierzona łaska a dobrota
Pańska, która nas wszytki hojnie opatruje,
Że nas i tym i przyszłym królestwem daruje.
A małej potrzebuje od nas powinności
Jedno zupełnej wiary, uprzejmej stałości [1])
A iżbychmy w swych czasiech tu żyli poczciwie,
Wiernie, cale, cnotliwie, na wszem sprawiedliwie.

Stanowisko Reja jest więc zasadniczo inne, niż humanisty włoskiego. Chociaż więc nie formalnie, to co do treści można uważać poglądy naszego autora jako ostrą, nieprzejednaną polemikę z zasadami utworu łacińskiego. Dwa to odmienne światy, duchem wprost sobie sprzeczne, między którymi niema właściwie porozumienia. W „Zodyaku" kunsztowne systemy myśli ludzkiej, która sama z siebie wszystko wysnuć usiłuje, odrzucając wszelką powagę, w „Wizerunku" znowu odwrotnie odtrącenie wszelkiej krytyki swobodnej rozumu, wszelkiego systemu, któryby był dziełem człowieka, a bezwzględne oparcie o powagę objawienia. Z jednej strony wszechstronność ogarniająca szeroki widnokrąg owoczesnej wiedzy, ale pozbawiona kierunku i celu wybitnego; z drugiej prostota wiarą silną rozcinająca wszelkie wątpliwości. Podstawą filozofii Reja jest dogmat — cały też wykład jest pod względem formalnym dogmatyczny. U łacińskiego autora punktem wyjścia krytyka rozumowa — stąd też roztrząsania jego mają cechę ścisłych dedukcyi

[1]) Nacisk na bezwzględną wiarę w myśl Kalwina systemu: „Dominum, quo melius nos ab excogitandis novis operibus avocaret, totam iustitiae laudem in simplici voluntatis suae obedientia inclusisse" IV. I.

filozoficznych — syllogizmów logicznych. W tej mierze jest też Rej, acz późniejszy o kilka dziesiątek lat od Palingeniego, dziecięciem wcześniejszej epoki. Tchnienie humanizmu z tem wszystkiem, co ono niosło w sobie i z sobą ożywczego i trującego, nie dotknęło go prawie. Jest on przedewszystkiem, powtarzam to raz jeszcze z naciskiem, człowiekiem silnej, niewzruszonej wiary. Bóg dla niego nie jest jedynie, jak u humanisty włoskiego, jakąś kategoryą myślenia, ale istotą żywą, osobistą, której rękę wyciągniętą nad światem Rej widzi a jej blizkość czuje i uznaje. Tak samo i religia, nie jest dla niego przedmiotem tylko teoretycznego poznania, ale to część integralna całej jego istności [1]). Jak przez kryształ zabarwiony przechodzą tylko promienie tej samej barwy, wszystko oblekając swym kolorem, tak i religia u Reja przenika na wskróś całą jego osobistość: wszystkie myśli i uczucia wszelkie przechodzą przez ten pryzmat religijności i zabarwiają się nią. Pismo święte, biblia, to w całem i najobszerniejszem tego słowa znaczeniu księgi żywota, źródło jedyne wszelkiej wiedzy i wszelkiej prawdy. Sięgać aż do nauk Arystotelesa i Platona dla udowodnienia swych tez niepotrzebuje wcale. Dla niego są to prawdy, któremi oddycha, żyje, jak się żyje chlebem, oddycha powietrzem. Jednolitość poglądów u Reja i zasad jego nie jest też jedynie konsekwencyą logicznego myślenia, wynikiem jakiegoś gruntownie przemyślanego systemu, ale wypływa także wprost z tego ducha religijności, który przenikając doskonale całą jego istotę, nadał myślom i uczuciom stały, niewzruszony kierunek. W zasadach chrystyanizmu leżą przed nim już dawno rozstrzygnięte, gotowe wszelkie kwestye i pytania, które wkraczają w sferę religijności. Droga dociekań filozoficznych, rozważań rozumowych nie tylko dlań wręcz zbędna, ale poniekąd wprost niemożliwa. Powaga słowa Bożego bowiem rozwiązała w zupełności wszystko, co dla człowieka rozwiązanem być mogło i to raz na zawsze. Objawienie przechowane w piśmie świętem jest odpowiedzią stanowczą na wszelkie w tej mierze wątpliwości; dowodem wyższym nad rozum ludzki i doskonalszym. Wszelkie przeto próby rozwiązywania ponownego zagadnień tych są bezcelowem usiłowaniem, uzurpatorstwem pychy umysłowej [2]).

[1]) Autor włoski zna różne systematy religijne — umie o nich mówić i rozprawiać — Rej zaś uboższy stokroć wiedzą w tym kierunku - ma religię w duszy.

[2]) Stanowisko to prawdziwie chrześciańskie. Nauka bowiem boska Chrystusa jest systemem pełnym, skończonym i niepotrzebuje żadnych uzupełnień ludzkiej

III.

(Geneza wszechświata. Prawa rządzące przyrodą. Płanety i duchy. — Ziemia. — Żywioły.

Pytanie najbliższe, wprawdzie nie co do miejca, jakie zajmuje w utworach porównywanych[1], lecz co do łączności logicznej z uwagami poprzedniemi i ze względu na znaczenie jego, to pytanie jak obaj autorowie wyobrażają sobie stosunek Boga do całego świata, czyli innemi słowami, jak się Bóg objawił i objawia w całej przyrodzie, jak świat ten widoczny powstał i kiedy, jakie prawa nim rządzą, jaki cel istnienia jego i koniec jaki? Obaj autorowie poświęcają kwestyi tej szczegółowe wywody; nie trudno więc wniknąć w istotę ich zapatrywań w tej mierze. Ponownie uwydatniają się tu zasadnicze różnice, dzielące świat wyobrażeń humanisty od poglądów polskiego autora; różnice nie głębsze wprawdzie, ale zato wyrazistsze, jaskrawiej jeszcze rysujące się: do różnic bowiem zasadniczych, przybywa tu jeszcze różność poziomu wykształcenia naukowego u autorów naszych i z gruntu odmienne „właściwości“ ich umysłowe.

Palingeni poprzedza rzecz samą wykładem o podstawnych pojęciach geografii astronomicznej i matematycznej; rozprawia więc w sposób bardzo ścisły o sferach, biegunach, o zodyaku, kołach, horyzoncie, ruchu słońca i gwiazd, o płanetach, o nazwach naukowych konstellacyi, ich konfiguracyach i rozmieszczeniu na niebie, o ruchu ich od wschodu ku zachodowi, słowem daje wcale dokładny obraz geografii całego firmamentu niebieskiego z całą bogatą nomenklaturą naukową a to zgodnie z teoryami astronomicznemi, wówczas uznanemi a mianowicie zgodnie z systemem Ptolomeusza.

myśli. A jednak błądzili w tem nawet bardzo wybitni pisarze chrześciańscy. Taki głęboki de Maistre opiera konieczność Chrystyanizmu na swym własnym indywidualnym systemie, pessymistycznym, mrożącym ponurością poglądu. - Dość wspomnieć o „prawie“ niesprawiedliwości jako konieczności społecznej, o prawie krwi i ofiary i t. p. chociaż wszystko to nie da się nawet poprzeć pismem św. i wprost wychodzi po za sferę religii objawionej. Taki znowu n. p. Bonald istotę Chrystyanizmu i ducha jego chce uzupełnić swym systemem potrójności. U Chateaubrianda zaś cała religia zmienia się w jakąś estetykę mistyczną.

[1]) Nie uwzględniam wcale porządku, w jakim kwestye, które tu omawiam, występują w poematach. Rzecz to podrzędnej wagi, tem bardziej, że porządek przyjęty przez autorów naszych jest wręcz dowolnym, wcale nie uwarunkowanym treścią lub formą utworów. Sprawie tej poświęcam kilka uwag w dalszym ciągu niniejszych spostrzeżeń.

Usiłowaniem autora nader widocznem: bogactwem szczegółów, pełnych erudycyi, nie tylko pouczyć czytelnika, ale zarazem olśnić go, wzbudzić w nim podziw dla szerokiej wiedzy, nauki i dla wprawy, zręczności, z jaką rzecz całą umiał ująć i przedstawić w formie płynnych, dźwięcznych heksametrów[1], jak n. p.:

Ultra haec segmenta obliquus quoque circulus alto
Signatur caelo, per quem pulcherrimus it Sol,
Bis senis complens obeuntem mensibus annum.
Lacteus est etiam cyclus, qui Tyndaridarum
Genua secat, caudamque Nepae, tropicos quoque binos
Obliquamque viam solis, medium simul arcum
Arcitenentis, item Centauri crura, Aquilamque
Nec non Aurigam, Cygnumque et Persea tangit. etc. (XI. 45—52).

Od tych szczegółów — wyłącznie erudycyjnego interesu, zwraca się nasz humanista do kwestyi ogólniejszych. Wszystkie ciała składają się z materyi i formy: z tych dwóch powstaje ziemia, woda, powietrze, ogień i eter.

Sunt duo naturae primordia prima, vocantur,
Materia et forma: ex his corpora cuncta creantur. (XI. 332—333).

Tak samo i niebo musi być utworzone z jakiejś materyi, zamkniętej w odpowiedniej formie. Że zaś Bóg chciał stworzyć niebo wiecznej trwałości, musi być materya, z której powstało, najczystszą i najlepszą:

Optima materiae primae ac purissima legit. (345).

Taką materyą jest eter; pierwiastek niezużyty, twardszy nad żelazo i dyament

...est durissimus aether
Plus adamante, adeo ut ferrum contemnat et ignem
Vimque omnem, praeter Domini, a quo conditus ipse est. (350—353).

Nadto jest eter przejrzysty, jak kryształ, jak najczystsze powietrze; udowadnia to okoliczność, iż okiem gołem dostrzegamy z ziemi najodleglejsze gwiazdy, które siedzibę swoją mają właśnie w sferze eteru. Sfera ta ma kształt kuli i krąży w szalonym wirze od wschodu ku zachodowi wraz z wszystkimi światami — gwiazdami, zasianemi ręką stwórcy około nieruchomego centrum to jest ziemi. Gwiazdy są różne od nieba i co do swej substancyi i co do formy; każda z nich ma swą indywidualną właściwość i władzę

[1]) Geografii astronomicznej poświęca Palingeni 317 wierszów.

w pewnym zakresie od stwórcy im udzieloną. Rządzą one ziemią przedewszystkiem i cokolwiek na ziemi istnieje, jest od nich zawisłem.

Astra creant cuncta in terris et cuncta gubernant.
Hoc docet astronomus, communis opinio fert hoc. (430—431).

Wielkość gwiazd jest przeróżna: mniejszych ilość nieskończona; większe przerastają wielokrotnie wielkość ziemi, chociaż wydają się oku tak drobne z powodu niezmierzonej odległości ich od ziemi.

Gwiazdy stałe („stellae fixae") obracają się — jak twierdzi ów największy Plato (Plato maximus) każda około swego centrum, stąd też pochodzi drżenie ich światła („scintillatio"); ruch ich jest taki jak i słońca. Inaczej krążą planety jak Saturn, Jowisz, Mars, Merkury, Wenus i księżyc i dlatego światło ich zawsze równe, niema tego drżenia.

Nimirum quoniam non sic volvuntur, uti Sol,
Sed sua permittunt epicyclis corpora ferri. (472—473).

Im która sfera wyższa, odleglejsza od centrum wszechświata, to jest od naszej ziemi, tem więcej ma ruchu, tem ruch ten szybszy, gwałtowniejszy. Niebo przeto, jako najwyższa sfera, ma najsilniejsze krążenie, najszybsze. Ziemia zaś, jako centrum, z najgrubszej materyi — jest punktem środkowym, siedzibą spokoju, nieruchomości:

...in terris, centroque locata est
Ipsa quies proprie: possedit caetera motus. (486, 487).

Kto jest sprawcą wieczystego tego krążenia nieba i sfer wszystkich? Niektórzy mniemają, iż każde ciało niebieskie ma swe odrębne bóstwa, których zadaniem wprawiać w bezustanny ruch światy im zwierzone?... Są to mniemania błędne — bezpodstawne; rozum sprzeciwia się takiej teoryi. Trzebaby bowiem przypuścić, iż bóstwa te spełniają służbę niewolniczą bez odpoczynku, przerwy, wieczystą a więc, że los ich gorszy stokroć od najnikczemniejszego bydlęcia roboczego? Żywot taki, choćby u najniższego rzędu bóstwa, jak pogodzić z istotą jego duchową — wyższą? Nie! Światy te wszystkie krążą ruchem odwiecznym, same przez się, skutkiem praw, które od początku istnienia świata Bóg wlał niejako w nie wraz z formą im nadaną:

Quas ipse (sc. Deus) ex nihilo, stabili sed lege creavit
Ut non esse queant aliter, quum iusserat olim
Quum primum immensi iaceret fundamina mundi. (542—544).

Czy sfera eteru jest pustynią bez wszelkich istot żyjących? Jest ona niewątpliwie zaludnioną, a raczej mówiąc ściślej, zamieszkana przez istoty wyższego rzędu, doskonałe duchy, stokroć doskonalsze od ludzi. Jeżeli już bowiem ziemia, to zbiorowisko brudów i mętów wszego świata, żywi taką rożnorodność istot żyjących, wręcz niemożliwością przypuszczać, by światy tak rozległe, tak wysokie, zdobne tylą świetlanych gwiazd, miały być miejscem próżnem — pustką głuchą bez śladu życia. Zarzut, iż eter twardszy niż dyament, a więc nie może być miejscem zamieszkania choćby dla najsubtelniejszych ciał, jest bezpodstawnym. Istoty bowiem ze sfery eteru mają ciała wręcz odmienne od ludzkich i mogą wszędzie być, najtwardsze żywioły bez trudu przenikać; mogą one z łatwością przechodzić przez grube mury, ciężkie ciosy marmuru. Warunki bytu ludzkiego nie są ich bytu koniecznością. Jak ryby żyją swobodnie w głębiach wód, żaby w bagniskach, salamandry w ogniu, tak samo te wyższe istoty obracają się swobodnie w twardym żywiole eteru. Żywot ich jest przeciwieństwem życia ziemskiego: nieśmiertelność — trwałość szczęścia zupełnego — pełnia myśli znamionami tego żywota:

> Illic et reges, populi inveniuntur et illic:
> Sed veri reges, populi veri, omnia vera:
> Non velut hic, umbrae simulacraque inania rerum...
> Illic felices, immortales, sapientes! (614—618).

Czy niebo wiecznem jest, czy też miało kiedy początek jaki i koniec czy mieć będzie? Zdania uczonych i filozofów podzielone w tej mierze. Niektórzy twierdzą, że świat miał początek, i że wypłynął w czasie za Boga skinieniem z odwiecznej materyi: materya bowiem, tak jak Bóg jest odwieczną i z tych dwóch pierwiastków poszło wszystko

> Atque duo haec aeterna aiunt semperque fuisse,
> Materiam summumque Deum, a quibus omnia manant! (696, 697).

Inni znowu przeczą, by świat mógł być z niczego stworzonym, by mogła istnieć przed wszystkiem jakaś odwieczna materya, lecz są zdania, że wszystko stało się mocą słowa i mocą rozkazu Boga. Jeszcze inni w końcu opierając się na krytyce rozumowej, twierdzą, że świat istniał zawsze, że jak nie miał żadnego początku, tak też i końca wcale mieć nie może. — Która z tych teoryi najbliższą prawdzie, nie umie i nie chce Palingeni rozstrzygnąć. Sam przy-

chyliłby się najchętniej na stronę zdania, iż świat i wszystkie jego żywioły istnieją odwiecznie bez początku i końca, gdyby nie wzgląd na zasady religii chrześcijańskiej:

> Ipse quidem nisi relligio prohiberet et omnes
> Christologi obstarent, tutantes dogmata Mosis,
> Credere non aliud possens... (703—705).

Dlaczegoż bowiem nie miałby być świat zawsze? Czy Bóg nie mógł go stworzyć odrazu czy też nie śmiał? A może i umiał i mógł, lecz nie chciał? Jakaż tego przyczyna? Co zmienić mogło postanowienia Boże? Z jakiego powodu nie stwarzając tak długo, wreszcie wyrzekł Bóg twórcze słowo „stań się“? A wyrzekł to słowo późno, bo jeżeli godzi się wierzyć we wszystkiem chrześciańskiej religii, to świat ten istnieje niespełna ośm tysięcy lat!

Z jakiego zresztą powodu skłonił się Bóg do stworzenia świata? Czy sam potrzebował go? Jeżeli tak, dlaczegoż tak długo dręczył się świata brakiem? Jeżeli nie, więc na jaki cel: napróżno bowiem Bóg działać nie może? Przyczyna więc była, by na zewnątrz siebie objawić swoją moc nieskończoną i dobroć. Nie byłby bowiem Bóg ani dobrocią ani mocą doskonałą, pełną, gdyby nic dobrego ani wielkiego nie uczynił. I znowu pytanie, jeżeli zawsze był pełnią dobroci i mocy, dlaczego odrazu nie stworzył dzieła tak wielkiego i użytecznego? Rozumowanie wszelkie logiczne prowadzi przeto zawsze do jednego tylko wniosku, że świat jest odwiecznym i końca też nigdy mieć nie może.

> Quare si humanae rationi credere par est
> Aeternus certe mundus dicetur, et omni
> Principio prorsus, prorsus quoque fine carere. (737—739).

Przekonaniem swem stoi przeto humanista włoski po stronie tych rozumowych domagalności — i jeżeli nie może ogłosić tej zasady jako jedynie prawdziwej, to czyni to tylko z konieczności... poddając się orzeczeniom wiary:

> At si aliter quondam dixit Deus, et sua Mosi
> Facta revelavit, debemus credere Mosi:
> Succumbat ratio fidei, et captiva quiescat!

Lecz czy to prawda, że Bóg kiedyś jakiemuś śmiertelnikowi udzielił sam swych tajemnic?

> Si modo dignatur quicquam mortalibus unquam
> Dicere, si quicquam apparens arcana recludit.

Takie skeptyczne zapytanie podnosi bezpośrednio po owem kornem rzekomo poddaniu rozumu powadze wiary, przekreślając, mażąc tem samem wszystko. Wahanie, niepewność, to znamienna cecha umysłu Palingeniego.

Błędną jest teorya, rozumuje dalej, o odwiecznej materyi i pierwotnym chaosie. Skoro bowiem Bóg jednem słowem mógł stworzyć świat doskonały, niepodobna przypuszczać, ażeby dozwolił materyi bezkształtnej tak długo bujać bezcelowo śród odmętu żywiołów zmieszanych. Nie mają także racyi utrzymujący, iż świat powstał sam z siebie, jak sam przez się własną siłą się utrzymuje i wiecznie sam przez się trwać będzie. Trzebaby bowiem w takim wypadku przyjąć istnienie dwóch równorzędnych zupełnie doskonałości: Boga i świata obok siebie i równocześnie. Co jest niemożliwością, jak to autor udowodnił już poprzednio przy sposobności wywodów swych rozumowych o Bogu.

Od tych zagadnień, myślą jedynie sprawdzalnych, zwraca się autor do kwestyi, w których już i doświadczenie naukowe głos zabierać może uprawniony, to jest do pytania, z jakich żywiołów („elementa“) powstaje, składa się świat istniejący. Pod sferą niebios, w pobliżu okręgu księżyca rozpościera się żywioł ognia, bez światła, ale palący i gorący nader. Dowodzą tego zjawiska codziennie nieomal dostrzegalne: wśród nocy pogodnych łacno bowiem można widzieć latające światła, jakoby zapalonych pochodni, gwiazdy niejako spadające — drżące płomyki. Pochodzi to z suchego kurzu ziemskiego, grubych wyziewów, które dostawszy się prądem wiatrów w sąsiedztwo ognia, zapalają się. Druga część wyziewów („vapor duplex: alter levis .. alter frigidior“) mniej sucha, cięższa, zimniejsza pozostaje nieco niżej. Z niej rodzą się mgły, deszcze, chmury i śniegi; z niej powstają błyskawice z burzą, pioruny, grzmoty, szron i rosa i tym podobne atmosferyczne zjawiska. Zresztą, że sfera ognia musi być zaraz poniżej sfery niebios a powyżej powietrza, dowodzi i to, iż ogień lżejszym jest niż powietrze.

Bezpośrednio pod sferą ognia leży żywioł powietrza, otaczający ziemię wysoką warstwą ze wszech stron. Warstwa najwyższa, sąsiadująca z ogniem, jest gorącą, środkowa jest nader zimna — i tu siedziba tych zjawisk powietrznych, o których przed chwilą wspomniałem; część najniższa jest znowu odwrotnie i wilgotna i ciepła, głównie z powodu wnikania w nią odbitych od ziemi promieni słonecznych. Wiatry powstające w powietrzu materyę swą biorą z wy-

ziewów morza: przyczyną jednak poruszającą je są bóstwa powietrzne. Stądteż kiedy magicy chcą wydobyć ukryty skarb w ziemi, lub poświęcić jaką księgę albo też w końcu obrzędami czarnoksięskiej sztuki zniewolić sobie jakie bóstwo, wówczas budzą te bogi nagłe burze, wiatry niszczące zasiewy rolnika, owoce winnic. Ludzie ciemni nie bardzo wprawdzie wierzą w istnienie tych bóstw powietrznych, prawi Palingeni, lecz uczeni światłej myśli wiedzą dobrze, że jak w niebie tak i w powietrzu tysiące żyje bóstw, którym zwierzona władza nad wiatrami, burzami, nad orkanami i piorunami.

Pod kręgami powietrza zalegly masy wody, oblewające zewsząd w koło całą ziemię. Woda jest żywicielką ziemi i wszystkich tworów jej, tak roślin, zwierząt jak i ludzi. Z morza płynąc zasila ona podziemnemi drogami wszystkie źródła, rzeki, jeziora, skąd znowu wraca do morza, krążąc jak krew w organizmie przez całą ziemię. Smak i barwę zawdzięcza woda ziemi. Stosownie bowiem do jakości przestrzeni przez które przepływa, staje się woda siarczaną, słoną i t. d., spłukując w biegu swym rozpuszczalne pierwiastki minerałów ścielących jej łożysko. Stądteż pochodzi także słoność wód morskich. Ocean bowiem zaległ z zrządzenia Bożego miejsca ziemi najbardziej słone, najmniej do uprawy przydatne, zostawiając ludziom przestrzenie żyźniejsze na mieszkanie.

Panem ziemi, władcą wszystkich jej tworów jest człowiek. Żyje on we wszystkich strefach ziemi, zastosowując się z łatwością do warunków otoczenia: jest też w krainach podzwrotnikowych człowiek tak samo w domu u siebie, jak w podbiegunowych lodach.

Ziemia jest środkiem świata. Do punktu środkowego ziemi zbiegła się wszystka materya gruba, która odtąd nie może już ruchem naturalnym odpaść od tego centrum. Skutkiem tego ziemia jest nieruchoma i przybrała kształt olbrzymiej kuli, ciężkiej, gęstej i ciemnej, która utrzymuje się w równowadze własnym ciężarem. Niekiedy jednak ulega i ziemia pewnym ruchom, wstrząśnieniom. Przyczyna tego następująca: we wnętrzu ziemi jest mnóstwo obszernych pieczar, jaskiń próżnych; tu powstają niekiedy potężne wiatry, które, ścierając się wzajemnie, rozsadzają wnętrze ziemi — wstrząsają nią tak gwałtownie, iż całe miasta idą w gruzy. Wiatry zaś te rodzą się z dymów ognia w łonie ziemi wieczyście płonącego, jak tego dowodzą wybuchy Etny i Wezuwiuszu.

W około ziemi krąży ruchem jednostajnym, nieprzerwanym nigdy, dniem i nocą słońce, służąc wszystkim zarówno ludom: tak nam, jak i naszym antypodom:

Circuiensque orbem terrarum servit utrisque
Gentibus, et quae sub terra versantur, et illis
Quae supra, atque pari moderamine temperat omnes. (XI. 942—944).

Takim jest w zwięzłem streszczeniu obraz genezy świata i praw nim rządzących wedle wyobrażeń Palingeniego. Nie sili się on nigdzie na stawianie nowych hipotez, nie goni za rozwiązaniem oryginalnem tych zagadnień, lecz stara się jedynie przedstawić czytelnikom swym wiernie i ściśle wszystkie uznane bardziej i znane teorye starożytnych i pomysły nowsze ze stanowiska owoczesnej nauki. Argumentacye jego rozumowe są po większej części powtórzeniem zdań Arystotelesa i Platona, których zwie „dwoma największemi światłami świata“. Obok Neoplatoników są mu też oni najchętniej słuchanymi przewodnikami, mimo ciągłych zapewnień, iż nie uznaje żadnej powagi w zakresie badań naukowych i dociekań filozoficznych — prócz krytyki rozumnej myśli. Zgodnie ze swem usposobieniem wahającem, na poły skeptycznem, zajmuje on właściwie stanowisko eklektyka oświeconego, z wielką erudycyą, ale chłodnego... obojętnego. Nie oświadcza się nigdzie z całą stanowczością za tym lub owym poglądem, lecz zestawia je obok siebie, a wymieniwszy najważniejsze argumenty za lub przeciw, idzie dalej... Wprost przeciw zasadom doktryny chrześciańskiej nie występuje nigdzie, owszem formalnie uznaje jej powagę („succumbat ratio fidei“). — A jednak w gruncie wstrząsa niepomału podstawami życia chrześcijańskiego. Wprowadzając swobodę subjektywnej krytyki w te dziedziny myśli i uczuć, którymi dotychczas niepodzielnie władał kościół i jego nauka, usiłując jednostronnie po za tą nauką, a nawet wbrew niej rozwiązywać kwestye, co do których ludzkość przez wieki słuchała jedynie głosu kościoła, tem samem wskazuje jej bezwiednie drogę... mimo kościoła.

Jak się mógł wobec powyższych kwestyi zachować, jak się w rzeczy samej zachował Rej, na to możnaby już naprzód dać odpowiedź, na podstawie tego, co o nim wiemy z poprzednich uwag. Stanowisko jego od początku jasno określone, nie może się zmienić, zachwiać ani na chwilę. Zewnętrzne wpływy nie istnieją dlań wobec raz na zawsze ugruntowanych przekonań, na których straży stoi żywa wiara. Jedna myśl przyświeca mu tylko: to ideał życia chrze-

ścijańskiego i jedna tylko droga doń prowadzi, to ściśle zespolenie życia ziemskiego i jego potrzeb z nakazami i wolą Boga. Nie chodzi mu też wcale o wniknięcie rozumem w „dziwne sprawy Boga wszechmocnego", o zrozumienie „tajemnic jego" dla zaspokojenia próżnej ciekawości, ale przedewszystkiem o poznanie tych rzeczy ze względu na obowiązki etyczne życia, ze względu na zbawienie duszne człowieka:

A to jest rzecz poczciwa to każdemu wiedzieć
Pytać się o tym pilnie, gdzie po śmierci siedzieć,
Acz to jeszcze pilniejsza, jako się w tym rządzić

życiu, aby marnie w tych „zawikłaniach" świata „obłędnego" nie zbłądzić z drogi prawej. Wręcz przeto przeciwnie niż u humanisty włoskiego moment dydaktyczny schodzi u Reja na plan dalszy, względy zaś moralne występują na pierwszy. Wtajemniczać czytelników swych w naukowe arkana astronomii i geografii niebieskiego firmamentu, nie ma Rej wcale zamiaru, pragnie jedynie przedstawieniem dziejów stworzenia świata, ziemi i człowieka uobecnić mu stosunek jego zawisłości od Boga, wielkość i miłość tego Stwórcy wrazić w pamięć i odwrócić uwagę jego od celów małych, znikomych, ziemskich, do celu najważniejszego, dla którego stworzony. Zgodnie z tem założeniem pomija też Rej zupełnem milczeniem wywody naukowe Palingeniego i staje odrazu, nie troszcząc się wcale o teorye naukowe, ich uzasadnienie lub sprzeczności, na gruncie dogmatu chrześcijańskiego i wyobrażeń biblijnych o genezie świata.

Nawięcej się tego Pan Mojżeszowi zwierzył,
Gdy z nim na górze Oreb dziwne rzeczy mierzył.

W ślad też za biblią, parafrazując słowa jej o wielkich dniach stworzenia, opowiada nasz autor, jak na rozkaz Boga powstał z niczego cały ten świat widomy, jak nad tem wszystkiem

...duch Pański swą się mocą nosił
A nad zamięszaniem wód wzgore się wynosił

Aż potem dziwną sprawą z majestatu swego
Sprawił pięknym porządkiem jedno od drugiego,
Rozkazał wnet gęstości, by spodu została
A woda też w swej mierze, aby zawżdy stała.
Z onej potem gęstości, tę co widzisz ziemię
Raczył sprawić, a potem na niej wszytko plemię.
(101—102, 107—112).

W ten sposób, nie odstępując w niczem tradycyi biblijnej — snuje się opowieść Reja o genezie świata i dalej. Skończywszy z ziemią Bóg „nadobnie to niebem otoczył"

Niebo dziwno sprawione z powietrza dziwnego
A jako na kształt wody prawie płynącego. (125—126).
A to się w koło ziemie toczy ustawicznie. (129).

Ziemia bowiem jest nieruchomym środkiem, centrum całego świata i

...w tej swojej ciężkości
Tak prawie w śrzodku wisi niebieskich światłości
Równiebyś w jasną bańkę czarną gałkę wsadził.

Nad ziemią w świetlanem niebie zawiesił Bóg jak

...słyszysz od Mojżesza z Pańskiego zwierzenia (137)

słońce i księżyc

Te dwie świecy dla swego stworzenia. (138).

Wszystkie bowiem inne gwiazdy i planety krążące wraz ze słońcem około ziemi są z natury swej ciałami ciemnemi i świecą jedynie światłem zapożyczonem u słońca.

Ziemia „przeklęta"

...używa ustawicznie tej swej marnej mdłości
Iż się nigdy nie rusza, jako kamień leży.

Ruch wszelki po za nią. Dopiero gdzie opowieść biblijna nie dostarcza wątku — snuje nasz autor rzecz swą za przewodem Palingeniego — naturalnie, że musi się to odnosić — jak z przytoczonych poniżej widzimy przykładów — do szczegółów drugorzędnych genezy świata, nie zostających w sprzeczności z zasadą naczelną biblijnej tradycyi. — Nad nią dopiero

Toczy się ustawicznie i we dnie i w nocy

niebo „subtylne" a przecież trwalsze nad żelazo i dyament „takiej dziwnej mocy", iż „na nim nie znać by namniejszej skazy" mimo bezustannego krążenia ze wszystkimi swymi światami. Motorami ruchu stałego słońca i nieba nie są ani anieli, ani złe duchy

Bo jeśliby anieli, nędzniejsiby byli
By wszytko jako chłopi, tak za dzień robili. (367—368).
A byś też rzekł iż dyabli, ...zlecby się nam stało
Pewnieby się to koło nam iście spadało
A bez wszego ratunku na ziemięby pukło
A nas wszytki za razem, by szklanki potłukło. (371—374).

Nie — jedyną przyczyną tego ruchu są prawa przyrody

A cóż jest przyrodzenie, są Pańskie wyroki
Które zawżdy muszą iść już po wszytki roki. (377—378).

Niebo jest zarazem przeźroczyste „o tem wszyscy wiemy“

Często z Ezajaszem o tem cztąc mówimy,
Iż widział jaśnie Pana przez te wszytki nieba
A jakiegoż świadectwa nam tu więcej trzeba? (317—320).

Gwiazdy, które mają swe siedziby w niebie są przeróżne i wielkością i własnościami swej natury

Acz potem astrolodzy dziwnie je przezwali
A wedle ich natury im przezwiska dali,
Iż która jest gniewliwa, króla gniewliwego,
Przydali jej przezwisko ze zwyczaju swego
A która też łagodna, to też łagodnego
Ale ona nie mieni przedsię stanu swego.

Mają one bowiem „różne mocy nadane z Pańskiej łaski, które tu zjawiają“, wywierając silny wpływ na ziemię i człowieka. Wedle natury panującej planety mienią się też dzieje świata. Rządy łagodnej sprowadzają błogosławieństwo pokoju i zgody ludów; władztwo zaś srogiej zaznacza się śladami krwawymi wojen, pożarów, zaraz powietrza morowego. Jak cała ludzkość, ulegają ich wpływom także i pojedyńczy ludzie: pod jakim kto znakiem się urodził, takim bywa też jego „przyrodzenie“. Nie jest to jednak nieodwołalną koniecznością — niewzruszonym porządkiem losów. Wolą bowiem statecznie odwróconą od złego, wiarą pełną i ufnością w łaskę Boga może człowiek otrząsnąć się z tej niewoli. Tylko „po kres dał“ Pan swej mocy gwiazdom

Iż jedno ci szaleją, co się im uwieść dają
A rozumu ni Pana na pieczy nie mają
Ale gdzie bojaźń Pańska przy rozumie rządzi
Już nigdy za gwiazdami żadny nie zabłądzi. (349—352).

Szczera i głęboka wiara niedozwala Rejowi poddać się bez zastrzeżeń tym, w astrologii owoczesnej źródło swe mającym, przesądom. Mimo ścisłe a dość powszechne powikłanie w wyobrażeniach owoczesnych prawdziwej wiary z mętnemi wierzeniami magii, czarnoksięstwa z rzekomą umiejętnością astrologii, umiał autor nasz wnieść w te ciemnie przepaściste nieco światła łagodzącego sprzeczności takiego poglądu fatalistycznego z zasadami Chrystyanizmu i z wolną

a odpowiedzialną wolą człowieka. — Bóg „gdy chce wszystko snadnie zmienić może" trzeba tylko z całego serca ufać weń i wierzyć

Jedno mu wiernie dufaj, nędzniku nieboże,
Już się wicher ani grom o cię nie pokusi,
Ani żadna płaneta wierz mi cię nie ruszy.
Bo gdzie jest bojaźń Boża, już tam rozum rządzi,
Że za żadną złą chucią nigdy nie zabłądzi.
A kiedy się tą łaską Pańską zapomożesz,
Już się i z praktykarza snadnie naśmiać możesz.
. . . .
Tym oszydzisz każdego, oszydzisz płanety,
Że się muszą popadać ich wszytki dekrety!... (596—602, 605—606).

Humanista włoski, tak wysoko myślą stojący, przy swym racyonaliźmie a mimo swego skeptycznego usposobienia, pisze się na tę teoryę wpływów planetarnych na ziemię i człowieka, w całej jej rozciągłości, co więcej, stara się nawet uzasadnić ją rozumowo.

Sfera niebios jest najwyższą, to jest najbardziej oddaloną od centrum światowego: od ziemi. Jest ona zarazem główną stolicą Boga. Jeżeli już na ziemi Bóg rozsypał tyle piękna i bogactw, taką rozmaitośc kształtów, barw i tonów, to naturalnie tam, gdzie „Jego prawy stolec", tam szczyt wszego piękna i dobra, tam światłość nieskończona,

Tamże radość, tam miłość, tam widzenie Twórca
Jako ono śpiewają na wieki bez końca. (713, 714).

Tam z tych wysokości rozpatruje się Bóg w dziele swem otoczony

...mocą niezliczoną aniołów rozlicznych,
Onych duchów dostojnych, onych stanów ślicznych,
Które sobie widome są, choć ciał nie mają,
Y na świecie gdy Pan chce, tedy się zjawiają (751—754)

niosąc pomoc ludziom w nieszczęściach, ostrzegając przed grzechem lub zjawiając łaskę Pana cnotliwym. Nie tylko bowiem stworzył Bóg świat i człowieka, ale jest zarazem najmiłościwszym opiekunem, ojcem wszego stworzenia. Opatrzność Jego czuwa zawsze i wszędzie nad wszystkimi. Pismo święte przechowało nam mnóstwo przykładów i dowodów tej nieuśpionej nigdy czujności Bożej i miłości nad grzesznymi ludźmi. Rej wylicza je wcale szczegółowo[1]) w tym zamiarze, by człowiek ciągle miał to na pamięci i dbał troskliwie o tę opiekę i o stróżowanie aniołów, bo

[1]) X. 747—846 a więc 100 niemal wierszów poświęca temu.

. . kogo Pan odstąpi.
Już tam i anioł Pański nigdy nie przystąpi.
Już z takim zawżdy oni bywają weseli.
Którzy w piekle siadają rogaci anieli.

Trzeba tylko skromić w sobie złe skłonności, a rozwijać cnotę wiary, pokory, bezwzględnej ufności ku Panu, wówczas staną przy nas aniołowie

. . . gdy się tak w cnotach z niemi porównamy.
Już zawżdy towarzystwo pewne z nimi mamy.
Już nas zawżdy strzedz będą, jako w głowie oka.
Też k'temu ustawicznie do Pana wołajmy,
Jemu z nimi pospołu zawżdy chwałę dajmy.

Wtedy możemy być pewni nagrody życia po trudach uczciwych i znojach tego życia. Pan Bóg

Kiedy będzie już raczył ziemię uspokoić,
A swego królestwa już rożno nie dwoić.
To już wierne zabierze z łaski swej do siebie,
Aby z nimi królował tam na wieki w niebie (629—632).

Bo ziemia przeminie — przeminie ród ludzki na ziemi, ale

. . . niebo na wieki w swej mocy zostanie,
W którem będziem królować wiernie przy swym Panie!

W bliższem nieco pokrewieństwie do wyobrażeń Palingeniego zostają zapatrywania Reja o czterech głównych żywiołach świata. Lecz i tu nie przejmuje nasz autor ani jednego twierdzenia wprost na wiarę słów humanisty, nie skontrolowawszy poprzednio prawdziwości jego powagą pisma świętego. Wszelkie wiadomosci, choćby naukowo najgruntowniej umotywowane, nie zasługują u Reja nawet na najlżejszą wzmiankę, jeżeli potwierdzenia ich nie znajdzie w pismach biblijnych. Najbłędniejszą zaś teoryę uzna w zupełności, bez zastrzeżeń, skoro ustęp jakiś, lub wiersz z ksiąg Mojżesza lub psalmów Dawida toż samo wypowiada lub domyślać się pozwala. W ten sposób idzie wcale wiernie za Paligenim w przedstawieniu swem o żywiole wody, powtarzając za nim i całą jego teoryę szczegółową i argumentacyjną, bez obawy wszelkiej dlatego, że

Poświadczył to i Dawid w swem pisaniu dawno
I u innych proroków bywało to sławno.
Iż woda w morze idzie, z morza też wychodzi. (207—219).

Obok tego dodaje, już wprost od siebie, iż

> ... to jest rzecz pewna, iż woda nad ziemią
> W morzach pewnie jest wyższa, tak się rzeczy mienią.

niewątpliwie skutkiem mylnego zrozumienia dotyczącego miejsca w Genezie, iż Bóg słowem swem zamknął kres wodom, aby ludziom nie szkodziły wylewami. Fakt ten, tak sprzeczny z codziennem doświadczeniem, budzi w Reju jakieś wątpliwości, sam bowiem stara się wytłumaczyć ów wyższy poziom morza nad otoczenie, dopisując zaraz poniżej, obok powyższych wierszów:

> Ale iest tak zamkniona Pańską mocą dziwnie
> Że nie może nikomu nic zbroić przeciwnie (193—196).

Nie wystarcza to jednak Rejowi, chce więc uspokoić i siebie i czytelnikowi udowodnić rzecz tę i możliwość jej jakimś bijącym w oczy przykładem. Mówi przeto:

> Rozumiem, żeć się ta rzecz dziwna będzie zdała,
> Aby woda wyższa być a niż ziemia miała.
> Ale sprobujesz tego na maluczkiej rzeczy:
> Nalej więc troche wody, gdzie na równe miejsce,
> Ujrzysz a ona dalej rozchodzić się nie chce,
> A przed się wyższa będzie, niźli miejsce ono. (199—205).

Zbyt literalne, niewolnicze trzymanie się tekstów biblijnych przyczyniło się bez wątpienia do tego, że Rej wbrew zdrowemu rozsądkowi uwierzył w taką herezyę fizyczną. Na każdy sposób jednak nie byłoby to nastąpiło, gdyby poziom jego naukowego wykształcenia był nieco wyższy. Nie byłby też mógł z taką pewnością naiwną tłumaczyć sobie i swym czytelnikom faktu tego przykładem, powyżej zacytowanym. Tylko zupełna nieznajomość elementarnych nawet zasad fizykalnych i nauk przyrodniczych mogła mu nasunąć taki komentarz. Nie można jednak przy tem zapominać, że wiedza przyrodnicza była w owych czasach dopiero w zawiązkach i ludzie owocześni, nawet najwykształceńsi, nie umieli jeszcze myśleć i rozumieć tak, jak dzisiejsi, zgodnie i w takt z prawami przyrody. Okoliczność ta rozgrzesza po części naszego autora. Bądź co bądź jeden rys znamienny umysłowości Reja odsłania się przy tem, to wstręt przed niepewnością i wahaniem się, to konieczność szybkiej decyzyi, jasność dla myśli oparcia pewnego niewzruszonego, choćby przyszło je zdobyć nie rozwiązaniem, lecz przecięciem węzła zwikłanego wątpliwości. Takim przedstawia się

Rej zawsze i wszędzie, takim poznajemy go bliżej i w ciągu dalszym niniejszych uwag. Natura to nawskroś dogmatyczna, nie znająca, co to bóle myśli na rozstajnych drogach poznania i prawdy.

Nad sferą wody zaległa w krąg nad całą ziemią sfera powietrza. Zjawiska powietrzne pojmuje i tłumaczy Rej w ogólności zgodnie z Palingenim. W szczegółach różni się jednak niemało. Wichry potężne „to sprawują planety, gdy się obracają“ i „moc swą do ziemi twardej przyciskają“ (405—406). Z wiatrami „z morza zagniłego“ przychodzi powietrze zaraźliwe, zabijające „i ludzi i zioła“. Najczęściej jednak te wiatry

> ... co szkody działają
> Ci od duchów powietrznych — wierz mi — tę moc mają,
> Kiedy z gniewu Pańskiego pędzą je przed sobą. (443—445).

Tak samo i inne fenomeny atmosferyczne, jak

> Owe chmury, pioruny, owe szpetne grady,
> Z tychci to panów sprawy padają tu rady,
> Bychmy też nie wierzyli, tedy pisma mamy.
> Gdy Jopowe przygody żałośne czytamy,
> Iż czart wiatry i ognie srodze nań przywodził,
> Domy łamał ... (451—456)

Toż samo twierdzą także czarnoksiężnicy,

> Którzy w kolech siadając wizye miewają,
> Iż gdy się im duchowie ukazować mają,
> Tedy szumy wiatrowe naprzód przychadzają,
> A potem ine figle swoje okazują. (460—463).

Ludzie przesądni, których wiarą nie mądry zabobon, a w szczególności „baby“

> ... czary więc na to miewają,
> A łotrowie czartowie więc im pochlebiają,
> Aby im onej wiary lepiej potwierdzili,
> Aby swym czarom więcej niż Panu wierzyli.
> Więc drudzy dzwony tłuką, drudzy zielem kurzą. (475—479).

Próżna to jednak praca, dodaje Rej — i grzeszna. Najlepszy bowiem lek na złe duchy, na złamanie ich siły nieczystej, to wiara,

> ... to nalepsze dzwony a czyste kadzidło
> Przed któremi ucieka marnie więc to bydło,
> Ktoż się Panu poruczy a z serca wiernego
> Wszystko stale porucza świętej woli Jego. (481—484).

Chociaż Bóg dopuszcza dla poskromienia złych lub dla przykładu duchom nieczystym „figle czartowskie stroić na powietrzu“, to jednak główną właściwą przyczyną powstawania, tak wiatrów jak i deszczów, gradów, śniegów i t. p. zjawisk powietrznych są wyziewy („mgły), które podnosząc się z nad ziemi, „kiedy już wzgórę dojdą powietrza zimnego“ (499) oziębiają się tam i opadają na ziemię w tej lub owej formie, stosownie do stanu ciepłoty tego „górnego powietrza“.

Czwartym żywiołem jest ogień. Sfera jego leży bezpośrednio nad sferą powietrza — a poniżej kręgów „nieba“ — eteru u Palingeniego. Wywody Reja o naturze tego ognia, zjawiskach w sferze powstających, są zupełnie zgodne z zapatrywaniami humanisty włoskiego; nie ma przeto potrzeby powtarzać ich na tem miajscu: czytelnik ma zapewne jeszcze w żywej pamięci, co o tem kilka kartek wstecz mówiłem. Kończy Rej uwagą, że co do tych wszystkich spraw, to

...mądrzy ludzie albo z objawienia
Dosięgli ich własności, także przyrodzenia,
A częścią ze zwyczaju, częścią też z nauki
Obaczyli nad rozum te tak trudne sztuki. (573—576).

Bóg bowiem z umysłu odsłonił człowiekowi część swych tajemnic,

Aby nędzny człowieczek, wątpiąc w tym nie szalał (770),

lecz znając Boga w jego dziełach, wiedząc że nawet „niebo posługuje nędznemu człowieku“, pracował statecznie nad osiągnięciem celu swego istnienia, to jest żywota wiecznego. Zwraca się też Rej pod sam koniec powyższych wywodów z gorącem wezwaniem do czytelnika:

A tak mój miły bracie, pomni na to pilnie,
Jako masz swą powinność chować nieomylnie,
A rozmyślaj się na to coć z tego przypadnie,
Bo się tego doliczysz i na palcach snadnie:
Naprzód sława poczciwa, potem dobre mienie,
Myśl bezpieczna, a ktemu wesołe sumnienie,
Kiedy już łaski Pańskiej na wszem pewien będziesz,
Już tego i wiecznego kłopotu zabędziesz. (953—960).

Tak rozpocząwszy powyższe roztrząsania uwagą moralizującą, zamyka je Rej konkluzyą moralną, jakby dla usunięcia wszelkich

wątpliwości, że nie dla podania najważniejszych momentów genezy świata, ku pouczeniu czytelników i dla korzyści ich umysłowej pisze rzecz swą, ale głównie dla zbudowania moralnego człowieka.

Pierwiastek moralizatorski przenika też od początku do końca jednostajnie cały utwór Reja i stanowi jednę z istotnych właściwości tego poematu. Z jednostronnością właściwą moralistom związanym dogmatem, zwraca się on ciągle i przy każdej sposobności do tego głównego założenia swego: do estetycznego oddziaływania na człowieka w myśl zasad religijnych Chrystyanizmu. Kierunkiem tym, który wprost jest już stałym nastrojem myśli, różni się też Rej od humanisty włoskiego tak samo wyraziście, jaskrawo, jak zasadami i wiarą, której owocem nie tylko te zasady, ale wogóle całość istoty duchowej Reja. Już poprzednio zwróciłem uwagę na to przeniknięcie wszelkich żywiołów duchowych u Reja pierwiastkiem religijności i na znaczenie biblii w życiu jego. Obraz genezy świata w myśl jego wyobrażeń odsłania nam tę psychiczną właściwość jeszcze wyraźniej; pozwala przypatrzeć się jej i z innych stron. Widzimy przeto, że prawdy objawionej religii są u niego nie tylko podstawą wiary, ale na nich i z nich buduje Rej cały swój świat myśli wogóle. Nie tylko już ściśle z religią i uczuciami religijnemi związane sprawy, lecz wręcz wszelkie dziedziny myśli ludzkiej, nawet sfera naukowych faktów i spostrzeżeń, bliskich zmysłom i doświadczeniu, ulegają grawitacyi ku temu istotnemu centrum duchowemu i od niego biorą życie i światło swe właściwe. Czy woda na ziemi z morza pochodzi i ku morzu wraca, czy eter sfery niebios jest w istocie swej tak twardy, nieprzenikliwy jak dyament (wedle zdania Palingeniego), czy też to raczej przenośnia, która ma określić dobitnie przymiot twardości wiecznej, niezużytej eteru; w tych i w innych podobnych pytaniach najwyższą sankcyą dla Reja są księgi święte zakonu starego, bo „one mówią słowa Pańskie". Humanista włoski nie ma w tym kierunku nic wspólnego z Rejem: studya klasyczne zróżniczkowały już — że się tak wyrażę — jedność duchową u niego; religia i uczucia religijne, jeżeli istnieją u niego, to stanowią jakiś odrębnem życiem żyjący zakątek duszy bez widocznego wpływu na inne jej strony.

IV.

(Etyka. — Fatum. — Predestynacya. — Wolna wola. — Życie. — Wartość jego. — Obowiązek. — Śmierć).

Wola ludzka pożąda zawsze dobra a omija zło; to dwoje kieruje też nią wyłącznie:

> Semper habere bonum desiderat ipsa voluntas.
> Et vitare malum, solisque movetur ab istis. (IV, 521. 522).

Zdanie powższe Paligeniego niestreszcza wprawdzie jego zasad etycznych, ale wskazuje naprzód, w jakim kierunku pójdą rozumowania jego teoretyczne o tych kwestyach i jaki one mogą przybrać kształt w praktycznem dla życia zastosowaniu. W organizacyi duchowej człowieka, zgodnie z prawami rządzącemi przyrodą, muszą się dać odszukać na drodze ścisłego rozumowania podstawy zasad etycznych i etycznego działania. Ogólnych jakichś praw moralnych i przepisów, któreby nie opierały się o człowieka, lecz leżały po za nim — Palingeni nie widzi i nie ma zamiaru szukać ich. Dla zdobycia gruntu pewnego w tej mierze usiłuje on na dwa główne pytania znaleźć odpowiedź. Czy światem całym rządzą wogóle jakie prawa stałe, niewzruszone, a dalej czy człowiek ma wobec nich jaką sferę swobodnego działania wedle własnego uznania, czyli krótko: czy ma wolną wolę?

Na pierwszy rzut oka możnaby mniemać, iż cały ten bezmiar fenomenów jawiących się i ginących w przestrzeni i czasie, to tylko bezładne, chaotyczne przemijanie stosunków i faktów, ludzi i rzeczy; że wszystko jest tylko igraszką dziką ślepej fortuny, nieprzewidzianego przypadku rezultatem. Zwłaszcza w życiu człowieka zaznaczają się nader jaskrawo rządy tego przypadku („casus") Tak często szczęśliwy bierze prym wobec zasłużonego, głupi wysuwa się skutecznie przed mądrym, a zły tryumfuje nad dobrym; tak często trudno w myśli pogodzić widok tego, co się dzieje, z jakimś rozumnym ładem, logicznym rzeczy porządkiem, że dla niekrytycznej większości przypuszczenie, jako istotnie ziemią i ludźmi włada kapryśny, nieobliczalny los, przypadek, jest pozornie aż nadto ugruntowane — na pierwszy rzut oka. Głębsze bowiem wejrzenie w ten nierozwikłalny proces faktów okazuje wręcz co innego. Nic na świecie nie może być lub dziać się bez przy-

czyny. Ta konieczność dla myśli ludzkiej odpowiada istocie rzeczy, bo jak zawsze wiedza ludzka powstaje z poznania rzeczy

Nascitur ex ipsis humana scientia rebus. (VIII, 184).

Przyczyna musi być czemś innem niż jej skutek: nic bowiem nie może rodzić się samo z siebie, nie może być swą przyczyną. Ponieważ dalej łańcuch przyczyn gdzieś zacząć się musi, więc jest jakaś pierwsza przyczyna, która otwiera nieskończony pochód przyczyn od górnych, naczelnych, zmierzający coraz dalej ku najniższym, od pierwszej ku najodleglejszym przyczynom. Łańcuch ten nieprzerwanych ogniw, w których jedno z drugiego się rodzi, wyrasta, poprzednie w następnem odżywa, zwiemy „przeznaczenie“, „fatum“, to jest, że porządek słowem Boga raz na początku istnienia świata ustanowiony, trwać musi nieodwołalnie, koniecznie po wszystkie czasy i wieki.

Gdyby porządek przyczynowy nie istniał, przestałaby istnieć jedność świata i harmonia doskonała rozwoju:

...Sic mundus non erit unus,
Nec pulcher: namque est ordo pulcherrima rerum. (VIII, 55. 56).

Widok codzienny świata dowodzi jednak niezbicie, że rządy żelazne praw nieugiętych przyczynowości istnieją i działają z tą samą pełnią sił, co niegdyś. Nie ma więc wcale w świecie przypadku, trafu ślepego. Tylko niedołężna myśl ludzka, nie znająca istoty rzeczy, często zmuszona błąkać się po wierzchu, bez możności dotarcia do jądra rzeczy, mogła stworzyć to nic nie znaczące i nic nie mówiące pojęcie „przypadek“. Nie tkwi ono jednak wcale w rzeczach, lecz tylko w nas, w umyśle naszym: to, czego przyczyna zakryta przed naszym wzrokiem, zowiemy przypadkiem, trafem, losem:

In nobis igitur tantum, non rebus in ipsis
Est casus: quoniam fieri casu illa putamus,
Quorum causa latet nos, ipsis cognita divis. (VIII, 189—191).

Wszystko przeto na świecie jest pewnością „Omnia igitur certa“. Wszystko, najmniejszą drobnostkę Bóg przewidział, obliczył; wedle myśli praw jego wszystko dziać się musi i iść przepisanym przed lat tysiącami torem.

Wobec tego budzi się wątpliwość, czy mogą ludzie mieć wolną wolę? Jeżeli wszystko porusza się w karbach konieczności praw

niezłomnych, gdzie w takim razie miejsce dla swobody działania człowieka wedle sądu swego i woli swej?

W rzeczy samej, nikt nieuprzedzony nie będzie twierdził, jakoby wola człowieka była bezwzględnie wolną w sprawach nawet wprost człowieka dotyczących. Przeciwnie zakres jej wolności jest dość szczupły, dość ograniczony. W rzeczach, jak majątek, szczęście, zaszczyty, władza, wola nasza nic nie może. Któżby nie sięgał po te dobra całym woli wysiłkiem, gdyby od woli zależało posiąść je? Doświadczenie codzienne poucza nas, że w tym kierunku każda praca daremna, wszelkie trudy na nic, jeżeli nie sprzyjają losy, jeżeli „fortuna“ nie chce komuś udzielić tych darów. Również w rękach przeznaczenia siły i zalety ciała, zdrowie i życie, godzina i rodzaj śmierci. Nikt w tej mierze nic ani przewidzieć nie zdoła, ani obliczyć, ani zmienić. Niemniej nie w naszej woli, mocy, dobra ducha, jak zdolności, nauka, przymioty umysłu. Komu bowiem bóstwa odmówiły sił fizycznych lub zdrowia, kogo dręczy ubóstwo wielkie lub brak pamięci, talentu, ten napróżno walczy z przeszkodami, by zdobyć wyższą wiedzę, naukę. Wola jego pada bezsilna. Stąd też pochodzi, iż każdy, stosownie do zdolności wrodzonych, do sił swego ducha i właściwości umysłowych, czemu innemu się oddaje, innemi idzie drogami, nie zawsze temi, które go nęcą.

Czy jednak obyczaje nasze, czyny dobre lub złe w mocy przeznaczenia czy też są rezultatem działania woli wolnej? Od tej kwestyi zawisło wszystko. Jeżeli potęga przeznaczenia zmusza nas być złymi i nie mamy możności bronić się tej mocy, w takim razie wolność ludzka jest złudzeniem. Nie ma ani dobrych ani złych właściwie, wszyscy są takimi, jakimi im kazał być los z przeznaczenia naznaczony. Tak źle nie jest.

Co to jednak znaczy działanie wedle własnego uznania i sądu? Jest to — odpowiada Palingeni — dana od Boga człowiekowi władza szeroka, która zezwala wybierać dobre lub złe, lecz nie dlatego, by wolno było człowiekowi, porzuciwszy cnotę, udać się za zbrodnią, lecz by unikając zła, szedł zawsze za tem co dobre, szlachetne:

Arbitrium est homini data libera et ampla potestas,
Ab Iove, quae libeant, iusta aut iniusta sequendi,
Non ideo tamen, ut peccet virtute relicta
Sed contra, ut vitium vitans, incumbat honesto. (VIII, 380—383).

Jak widoczna, nie mogą wolnej woli mieć ani dzieci, ani złamani ciężką chorobą, ani uniesieni namiętnościami. Wolnym przeto nazwać można jedynie tego, kto kieruje się w życiu rozumem i nie da owładnąć się namiętnościom. Wprawdzie wszyscy ludzie normalni obdarzeni są rozumem, a więc mają swobodny sąd o rzeczach czyli wolną wolę. Rozum bowiem jest światłem duszy i siłą, która rozróżnia dobre od zła, cnotę od zbrodni

Est autem ratio lumen quoddam atque animi vis,
Qua curvum a recto secernimus, atque ab honesto
Turpe, oculusque solet mentis quandoque vocari. (VIII. 419—421).

Mimo to nader niewielu ludzi, idących za głosem rozumu; tysiące zaś błądzących po bezdrożach. Powodem tego organizacya człowieka. Człowiek bowiem składa się z części boskiej: to myśl, rozum — i części ziemskiej: to zmysły i afekta. Rozum, którego siedziba w głowie, ma towarzyszów w zmysłach, podających mu wiadomość o świecie widzialnym — a nadto mieszka w sercu człowieka pierwiastek śmiertelny, to uczucia, namiętności. Dwa te pierwiastki są w bezustannej ze sobą walce i jeżeli człowiek nie przyjdzie silnem woli postanowieniem w pomoc zagrożonej myśli, a mianowicie zaraz w początkach, gdy w łonie jego wzbudzi się jaka namiętność, wówczas rozum ulega, a namiętności zwycięskie prowadzą go jak jeńca bezbronnego; na ich łasce i niełasce musi iść tam, gdzie one pokażą. Sąd więc zdrowy zachować można tylko przy bezustannem a bacznem zwalczaniu buntowniczych zmysłów i niespokojnych afektów i to od najwcześniejszej młodości. Przyzwyczajenie i ciągłe ćwiczenie staje się na potem siłą niezwyciężoną

...est nihil fortius usu! (VIII. 509).

Może jednak ktoś zarzucić, że życie wedle rozumu, a więc zgodnie z wolą Boga, nie przynosi nic człowiekowi. Częstokroć bowiem dobrego prześladuje los nienawistny, gdy przeciwnie zbrodniczych fortuna wynosi wysoko. Nie odpowiadają więc ani winie ani zasługom człowieka zrządzenia fatum czyli woli Boga.

Non igitur meritis respondent munera fati. (VIII. 581).

W gruncie zatem sprawcą tej niesprawiedliwości jest Bóg. Takie rozumowania są błędne. Od Boga, jako najdoskonalszej dobroci, nie może nic innego pochodzić tylko dobro. Przyczyna tkwi w czem innem — twierdzi Palingeni dalej — Bóg jako pierwsza

przyczyna jest zarazem najdoskonalszą. Im która przyczyna zaś dalej Boga, tem mniej pierwiastków dobra ma w sobie, tem gorsza i skutki jej tem gorsze są. Ostatnia przyczyna najodleglejsza od pierwszej jest też najgorsza.

Causa, ita cunctorum fons est postrema malorum. (VIII. 692).

Na ziemi zaś rządzi właśnie ta ostatnia i dlatego — mimo rządów praw Bożych — zda się na ziemi panować wszechwładnie złośliwy przypadek, nierozumny traf. Najniższy z bogów, demon przewrotności, Pluton jak go zowią jedni, Fortuna wedle innych zdania, lub mówiąc z Chrystusem i Pawłem „książę świata — szatan" założył tu swe królestwo, stąd ziemia jest ojczyzną zmienności, niestałości i zła wszelakiego. Co do ludzi, to pozostawił mu Bóg jedynie władanie śmiertelnem ciałem, dusza, jako pochodzenia Boskiego, wyjęta z pod władzy tego tyrana

. . . quando est animae caelestis origo
Hanc solam excepit Deus a ditione tyranni (VIII. 634, 635).

Wszystko inne na morzu i ziemi ulegać musi jego wichrzeniom i dlatego też ciała ludzkie tak bardzo skłonne ku złemu, taką ustawiczną z duszą wiodą walkę:

Corpora sunt huius; propter quod corpora semper
In vitium tendunt, animisque inimica repugnant. (VIII. 706, 707).

Władca ten ziemi nienawidzi szczególnie ludzi duchem wyższych i prześladuje na wszelki możliwy sposób tych, którzy myślą ku górnym zwróceni rzeczom, badają tajemnice Boże. Lęka się ich bowiem, by nie był poznany, jako sprawca złego i by się nie odwrócili odeń czciciele jego a miłośnicy ziemskich rzeczy. On więc złego i niesprawiedliwości na ziemi przyczyną — ten jawny wróg Boga, niegdyś dumny jego współzawodnik.

Najwyższe to bluźnierstwo w Bogu szukać zła przyczyny. Również mylą się ci uczeni i myśliciele, którzy mniemają, że czyny ludzkie złe wywołują u Boga gniew srogi, pomstę i karę. Nie. Jeżeliby Bóg bowiem obrażał się czynami złych ludzi, wówczas nie byłoby nieszczęśliwszej od niego istoty. Każdego dnia, godziny każdej dzieją się na ziemi tysiące zbrodni, zewsząd płyną z ust bluźnierczych przekleństwa i ohydne skargi; wszędzie leje się krew niewinnych a dzika siła łamie bez litości słabszych. Gdyby to Boga dotykać miało, gdyby ten stan rzeczy poruszał go do głębi, wy-

woływał takie uczucia gniewu i oburzenia, jak w duszach śmiertelników, to nie miałby nigdy jednej chwili spokojnej: gniewny, smutny, musiałby mściwą dłonią karcić bezustannie zło, któremu tu na ziemi, po odcięciu jednej, odrasta wnet głów wiele. Jakiż ciężki żywot, stokroć gorszy od nędzy życia na tej ziemi.

Lecz Bóg jest doskonałością. Złości ludzkie ani mu szkodzić mogą, ani mącić jego szczęśliwości. Za wielka przepaść między Bogiem twórcą — a człowiekiem stworzeniem, by takie silne węzły wiązały ich wzajem z sobą. Bóg nie podlega ludzkim uczuciom i ludzkim słabościom: żaden ból nie ma doń przystępu — ani żadna miłość nie może go łączyć z człowiekiem:

...impassibilis Deus est, penitusque doloris
Expers atque ideo aeternus, semperque beatus. (VIII, 787, 788).

Zresztą Bóg, jako źródło wszechmądrości i wiedzy, widzi i zna rzeczy przyszłe tak dobrze jak dzień wczorajszy i dzisiejszy. Nie byłby więc stworzył istot, ktoreby później takim ciągłym napełniały go bolem, tak wiecznie dręczyły gniewem i smutkiem. Jako wszechmogący zapobiegłby był temu. Nie uczynił jednak tego. Dowód jasny: Bóg wiedział, iż nic niemiłego nie może doznać nigdy, żadnej przykrości od swych stworzeń:

...unde
Vult ratio, ut credam, nihil illum posse molesti
Sentire omnino et tranquillam ducere vitam. (VIII, 801, 802).

Więc grzech jest dozwolony? Nikt nie wzbrania drogi ku złemu i nikt nie zmusza iść uciążliwą ścieżką cnoty? Tak nie jest wcale. Kto bowiem grzeszy, to jest nie żyje wedle rozumu, schodzi z drogi prawej, ten sam dobrowolnie oddala się od źródła wszelkiej dobroci, prawdy, światła i spokoju i sam pogrąża się w przepaść nieszczęść. Natura to bowiem rzeczy sprzecznych; im bardziej odbiegasz od jednego krańca, tem bliżej przysuwasz się ku drugiemu: oddalając się od Boga, rzucamy się w objęcia szatana. W człowieku przeto samym przyczyna ostateczna złego lub dobrego; od niego zależy, na którą się przechyli stronę. Bóg wie tylko o tem — ale sam wprost nic tu nie działa. Ustanowiwszy raz porządek logiczny praw swych, pozwala rzeczom iść swoim torem. Szczęścia swego lub nieszczęścia pod względem etycznym panem jest człowiek sam:

... ultro
Qui peccat, ruit in poenam et sua damna requirit
Carnificique miser cruciandum se exhibet ultro. (VIII. 820—821).

Pozory to tylko, jeżeli dobry zda się cierpieć a zły cieszyć powodzeniem. W istocie bowiem dobrego nie może dosięgnąć zło, jak żadne dobro nie jest nigdy dostępne złemu:

... bona nulla scelestis
Et iustis mala nulla quidem contingere posse. (VIII. 849—850).

Każda zbrodnia, grzech każdy są chorobą duszy; błądzący zaś jest chorym, chorą bowiem u niego wola i sąd. Skutkiem choroby wybiera on środki i cele złe, nieuczciwe, miasto użytecznych, cnotliwych. Gdyby zaś myśl jego i wola były zdrowe, nie mógłby tego uczynić, lecz musiałby kroczyć wręcz drogą prawdy i sprawiedliwości. Taka tylko różnica dzieli ostatecznie dobrych od złych:

Quod si non aegra est illi mens atque voluntas
Improbus esse nequit: sed erit iustusque piusque:
Hoc etenim solo discrimine distat uterque. (VIII. 859—861).

Jak chorym fizycznie wszystko wydaje się gorzkiem i nic nie smakuje, tak i chorym na wolę żadne dobro nie może przynieść pożytku, chociażby je posiedli. Przeciwnie wszelkie dobra duszy czy ciała, a więc wiedza, nauka, bogactwa, siły i t. p. szkodzą tylko właścicielom: nie umieją bowiem ich używać zgodnie z rozumem a więc zgodnie ze swem istotnem dobrem; czyny ich zwracają się w końcu ostrzem swem przeciwko nim samym i gorzkim zawsze bywa owoc ich prac i zabiegów. Przekleństwem to czynów złych, że zło rodzić muszą. Odwrotnie szlachetnym, prawym nie może szkodzić zło, w tej czy innej formie nawiedzające ich. Uderzenia losów hartują tylko ich wolę, oczyszczają charakter. Ból jest dla nich kordyałem wzmacniającym.

Rozum ludzki rozstrzyga przeto — zdaniem Palingena — w ostatniej, najwyższej instancyi w kwestyach etycznych. Gdzie bowiem jest rozum, tam jest sąd i wola wolna:

... Ratio est ubicunque, profecto,
Est ibi et arbitrium semperque haec iuncta cohaerent. (VIII. 413, 414).

Każdy zatem człowiek normalny jest uprawniony i powołany wyrokować o tem, co jest dobrem etycznie a co złem i każdy może ustanawiać wedle swego najlepszego rozumienia dla siebie swój de-

kalog. Wprawdzie mało kto rządzi się w życiu rozumem i posiada sąd swobodny o rzeczach; na tysiące a tysiące ludzi zaledwie kilku napotkasz, którzy zasługują na miano rozumnych i wolnych:

Quare si verum subtili indagine quaeras
Invenies paucos inter tot millia, qui se
Arbitrio moveant et libertate fruuntur. (VIII. 391—393).

Przeważna większość ludzi wznosi się mało co nad nieme bydlęta sposobem życia i uczuć poziomością — a rozumni, dobrzy są tak rzadkiem zjawiskiem jak ów mityczny ptak Feniks

Bonus vir rarus veluti phoenix reperitur in orbe. (IV. 644).

W całej Grecyi tak wysoce ukształconej — dodaje humanista nasz z ironią — naliczono zaledwie siedmiu mądrych przez tyle wieków jej istnienia!... A jednak kryteryum dobra, wedle niego, spoczywa jedynie w umyśle człowieka. Jak to związać, pogodzić? Jaka reguła życia etycznego przewodniczyć ma tej większości znacznej ludzkości, która ciemna myślą, słaba sądem zmąconym namiętnościami niskimi, sama sobie żadnych zasad postawić, żadnych drogowskazów postępowania etycznego wytknąć nie jest w stanie? Kto zresztą ma być sędzią między ludźmi w tych rzeczach i jednym przyznawać, drugim odmawiać prawa wyrokowania co jest dobro a co zło? Pobudką działania ludzkiego jedyną — także wedle zdania Palingeniego — jest wyobrażenie dobra związanego z rzeczą pożądaną lub zła tkwiącego w rzeczy, której człowiek uniknąć pragnie (IV. 521 i nast.). Dobrem więc przedstawia się umysłowi to, co mu przynosi pożytek lub przyjemność, złem co mu szkodzi lub niemile go dotyka. Sąd nasz o rzeczy, nie rzecz sama, stanowi o tem, która z nich przedstawia się jako dobro, a która jest złem:

Praeterea non res hominem, sed sola voluntas
Iudiciumque animi contentum reddit. (II. 398—399).

Stosownie przeto do wyobrażeń naszych o rzeczach i stosunkach, stosownie do poziomu umysłowego, wieku i innych okoliczności życia, zmienia się też i sąd nasz wogóle i pojęcia dobra lub zła w szczególności. (II. 396—414, IV. 612 i nstp.).

Nie ma więc żadnych objektywnych zasad moralności? nie ma żadnych przepisów jasnych, wyraźnie określających dla wszystkich i jednostajnie stanowiących, co jest godziwem, a co nie?

Bóg humanisty włoskiego — wie o wszystkiem, widzi czyny ludzkie, ale stworzywszy raz świat cały, nadawszy mu prawa wiecznie, nie przerwanie a bez myłki działające w myśl jego zamiarów — nie bierze odtąd żadnego czynnego udziału w rozwoju dziejów. Życie zgodne z prawami natury — to jedyna wola Jego. Nie ma innego rozkazu objawionego z góry, któryby jednako wszystkich obowiązywał: jednako wiązał mądrych jak i maluczkich duchem, był normą dla szlachetnych jak i przewrotnych, któryby był zawsze i wszędzie obowiązkiem wszystkich. Gdzie nie ma takiego wyraźnego rozkazu, nie ma i obowiązku, a gdzie nie ma obowiązku, nie ma też i odpowiedzialności moralnej za spełnienie lub zaniedbanie rozkazu nieistniejącego.

Konkluzyi tych nie wypowiada Palingeni nigdzie wyraźnie, przeciwnie stara się nawet usunąć je, chociaż tkwią one jako logiczna konieczność niewątpliwie na dnie jego rozumowań. Snać autor lęka się sam tych duchów, które wywołał, ale których zakląć do odwrotu nie jest w stanie. Cofa się więc, nie docierając do ostatecznego krańca swych logicznych dedukcyi. Obok bowiem swego racyonalizmu jest zarazem, że użyję wyrazu z innej epoki, deistą, który nie może pogodzić się z negacyą wyższego, duchowego porządku rzeczy w świecie. Bądź co bądź etyka jego pozbawiona oparcia trwałego, wydarta ze swego przyrodzonego związku z religią, jest chwiejną, niewyraźną i nie zawsze konsekwentną w zastosowaniu praktycznem do życia. Reguły życia, normy postępowania, jakie autor włoski rozwija wobec czytelników w swym utworze, noszą na sobie znamiona wyraźne pewnej dwoistości: jakby wypływały z dwóch odrębnych, nigdzie nie stykających się źródeł. Z jednej strony tchną one niekiedy duchem wzniosłym Chrystyanizmu, są wprost powtórzeniem zasad tej nauki miłości i przebaczenia, z drugiej zaś są odbiciem różnorodnych pierwiastków i klasycznej pogańskości i skeptycyzmu humanistycznego i pessymizmu indywidualnego autora. Obok trzeźwego realizmu Arystotelesowych nauk i uniesień Platońskich, dochodzą nas też i echa zasad stoicyzmu i... materyalistycznych teoryi Lukrecyusza. Usposobienie autora i twarde — o ile ze wzmianek luźnych w Zodyaku wnioskować można — życie — zabarwiają jeszcze w dodatku te zapatrywania jakimś indywidualnym pessymizmem, którego gorycz przenika wszędzie i wszystko. Jednem słowem eklektyzm uczony. Stądteż, mimo, iż niektóre przepisy nastrojem swym sięgają bardzo

wysoko, w gruncie cała etyka humanistycznego utworu jest niczem innem jak propagandą utylitaryzmu, złagodzonego jedynie, zidealizowanego silnem akcentowaniem potrzeby i ważności kultury ducha. Praca i owoce myśli to jedyne niemal istotne dobra człowieka na ziemi. Wiedza, nauka, ta jedna trwa, nie mija. „Do mieszkań Boga lotem swym sięga, otwiera tajemnice natury“. Bez niej nikt doskonałym zwać się nie może. Ona wywyższa nas nad zwierzęta, a bogom upodobnia:

> Tecta Dei scandit, naturae arcana recludit,
> Qua sine nemo potest perfectus dicier. Haec nos
> Dissimiles pecudum reddit similesque deorum. (I. 231—233).

Myśl ta, jak stały refrain w pieśni, powtarza się, powraca w różnych formach przez cały utwór łaciński, nadając mu cechy pewnej wzniosłości. Zawsze jednak najwznioślejsze zasady mają na widoku jedno tylko, egoistyczne dobro człowieka na ziemi. Celem życia, wedle Palingeniego, nie jest właściwie spełnianie posłannictwa jakiegoś etycznego, lecz osiągnięcie jak największej summy dobra doczesnego, jak najwszechstronniejsze zadowolenie wszelkich godziwych potrzeb życia. Pytanie, co człowiek winien Bogu, bliźniemu i sobie, jakie obowiązki ma spełnić, aby życie jego było szlachetnem i cnotliwem, a dopiero skutkiem tego i szczęśliwem, zmienia się u humanisty naszego na pytanie krótsze, jakich warunków trzeba do życia szczęśliwego?

Człowiek dobił się uspołecznienia i cywilizacyi dopiero po długich walkach. Dzikie barbarzyństwo poprzedzające stan kulturalny nie jest upadkiem, lecz pierwotnym stanem człowieka. Wprawdzie z natury już jest człowiek co do swej organizacyi fizycznej i duchowej wyższym niż zwierzęta i dzięki temu zdołał wznieść się bardzo wysoko po nad poziom życia czysto zwierzęcego. Strona jednak zwierzęca jest w nim zawsze przemagającą, wielekroć silniejszą, niż pierwiastek duchowy. Stądteż cała kultura ludzka nosi na sobie zewnętrznie nawet wyraźne znamiona siły materyalnej, bezwzględnej, ulegającej jedynie innej... większej sile. Do dziś dnia cały gmach społeczny, od szczytu aż do zrębu, utrzymuje się w całości wyłącznie mocą siły materyalnej — bojaźnią jednych przed drugimi. Instytucye społeczne, ustawy, nawet religia, to tyleż mieczów karzących, zawieszonych nad człowiekiem dla utrzymania go w karbach ładu społecznego, karności moralnej. Nie ma tak ohydnej

zbrodni, przed którąby cofnąłby się człowiek, ani też jest taka świętość, którąby uszanował, gdyby go nie krępowały hamulce bojaźni przed karą, zemstą. Nikt z ludzi sam przez się nie jest dobry, a wszyscy z własnej woli byliby złymi:

Quis bonus est? non sponte ullus. Quis non malus? ille
Qui legis regisve metu peccare recusat,
Vel qui forte nequit, quod vult committere crimen. (VI. 449—451).

Żadne też najdziksze zwierzę nie jest człowiekowi tak strasznem, jak... człowiek. Siła więc i bojaźń rządziły, siła i obawa kary rządzić będą, bo muszą, nazawsze ludźmi.

Klęski i zniszczenia wojenne, których widownią była ojczyzna autora — Italia — w pierwszych dziesiątkach lat wieku XVI; powszechne zepsucie moralne (VIII. 996—1027, VI. 931—963) podsycały ten pesymizm tem silniej, że i zewnętrzne koleje życia naszego humanisty były smutne, ciężkie: „Jeżeli kiedy fortuna uśmiechnie się do mnie łaskawiej, użyczy mi swej pomocy, a ulitowawszy się długich prac, uwolni od ubóstwa i gorzkich trosk, wówczas cały oddam się służbie twej muzo!“ — mówi on z głębokim smutkiem.

Et si forte mihi vultu fortuna benigno
Auxilium tulerit, longos miserata labores
Pauperiemque procul, curasque fugarit amaras
Totus ero tecum (musa)... (VIII. 1073—1076).

Dla szlachetniej nastrojonych umysłów świat badań, rozmyślań, to jedyna ucieczka przed życiem, jedyna przystań, w której myśl znaleść może ukojenie — spokój; jedyne dobro trwałe wśród nietrwałości i jedyna droga prawdziwa do względnej, możliwej na ziemi szczęśliwości. Jeżeli też o co można błagać bóstwa, to chyba o dar wzniosłej myśli, która bez mylki rozróżnia fałsz od prawdy, dobra istotne od pozornych:

...vos aethereos cives... oro
Egregiam puramque mihi concedite mentem
A falso verum discernere, quae sciat apte;
Quae bona cognoscat vera et contraria veris:
Nam si mortali cuiquam licet esse beato
Arbitror hoc pacto fieri me posse beatum. (V. 45—50).

Wszelkie inne dobra, bogactwa, zaszczyty, władza czemże są? Nietrwałość, znikomość — cechą ich istotną; nabycie — trudem

ciężkim; utrzymanie — walką i obawą ciągłą o utratę, a użycie — niebezpieczeństwem dla duszy i ciała, bo najczęściej posiadanie ich rozzuchwala właściciela, wiedzie do nadużyć szkodliwych, nieraz zabójczych. Właściwie nie ma w życiu prawdziwego szczęścia, ani istotnie szczęśliwych. W całej pełni szczęśliwym jest tylko Bóg. Jeżeli jednak ludzie nie mogą osiągnąć szczęścia na ziemi, to przecież jakie warunki potrzebne, by byli jak najmniej szczęśliwymi?

> Si non felices, saltem minus infelices
> Quo fieri pacto liceat nobis...? (V. 350—351).

Pierwszym warunkiem, to życie w zgodzie z prawami przyrody, równowaga w używaniu, miara; więc majątek własny średniej wielkości; majątek, który zabezpieczając przed ubóstwem, chroniłby zarazem i przed nadużyciem zmysłowem, a nie krępując właściciela ciągłą i ciężką pracą o chleb codzienny, darzył swobodą pewną czasu i niezawisłością sądu.

Następny warunek to życie regularne, zdrowe, w małżeństwie pracowitem. Z woli i praw natury, wszystko, co żyje, dąży usilnie do propagowania swego gatunku. Obowiązkiem przeto przyrodzonym człowieka mieć dzieci, które są niejako przedłużeniem żywota indywidualnego po za kres szczupły trwania jego. Nie godnie żyje ten, który otrzymawszy życie, drugiemu go nie daje:

> Nascitur indigne per quem non nascitur alter. (IV. 276).

Małżeństwo zaś jest formą najdogodniejszą, najodpowiedniejszą dla wychowania potomstwa i zabezpieczenia sobie zdrowych warunków egzystencyi materyalnej i moralnej. W zespoleniu bowiem interesów męża i żony leży rękojmia silna wzajemnej pomocy, czynnej miłości i ładu domowego. Przezorna ostrożność jest jednak wskazaną tak przy zawarciu małżeństwa jak i w pożyciu dalszem. Złych jest zawsze dużo, a więcej jeszcze głupich i zawistnych, którzy czyhają na zaburzenie szczęścia drugim! Osobliwie radzi humanista nasz wystrzegać się stosunków towarzyskich, przyjaznych z duchownymi. „Niech twoich progów nie przestąpi nigdy ksiądz żaden: świecki czy mnich czy braciszek: nie ma gorszej zarazy nad tych ludzi. To osad najmętniejszy ludzkości, źródło głupoty, zbiornik wszego zła; wilcy w owczej skórze, dla zysku chwalący Boga, a nie z pobożności“.

Sed tua praecipue non intret limina quisquam
Frater vel monachus, vel quavis lege sacerdos!
Hos fuge: pestis enim nulla hac immanior. Hi sunt
Faex hominum, fons stultitiae, sentina malorum,
Agnorum sub pelle lupi, mercede colentes
Non pietate Deum... (V. 586—591).

Zresztą jest mąż bezwzględnym panem żony. Łagodność i miłość winna wprawdzie przewodniczyć jego postępowaniu, lecz w razie, gdy nie nie skutkują rady i napomnienia, gdy wyrozumiałość i dobroć okażą się bezsilnemi, wówczas ma mąż prawo skarcić żonę... chłostą cielesną:

...Quod si minus ista
Sufficiunt, nec verba timet, tu verbera misce
Tergaque tunc duro resonent pulsata bacillo! (V. 577—579).

Dwoistość natury ludzkiej domaga się, żeby człowiek używał harmonijnie zarówno sił ducha jak i ciała. Myślą mogą żyć wyłącznie tylko bogowie: zmysłami żyją zwierzęta: człowiek powinien przeto z zachowaniem miary pamiętać i o przyjemnościach zmysłowych i nie zaniedbywać kształcenia sił ducha, rozumu (III. 502 i nstpne). Z tego powodu błędną, zgubną wręcz teorya, opierająca szczęście życia ludzkiego, jak Epikureizm, na użyciu zmysłowem. Jednostronność bowiem użycia prowadzi w końcu zawsze do nadużycia i miasto poszukiwanego zadowolnienia przynosi tylko niesmak, przesyt, jeżeli nie podkopie zdrowia — nie złamie czerstwości umysłowej. Również przeciwnem naturze ludzkiej życie oderwane, czysto umysłowe. Wysiłek nadmierny w tym kierunku odbija się tak samo niekorzystnie na myśli, jak i siłach fizycznych. Poznanie prawdy bezwzględnej w jej pierwszych przyczynach, odsłonięcie tajemnic natury, jest rzeczą bogów. Człowiek zagłębiający się bezustannie w ciemne zagadki bytu, może łacno w tym labiryncie zgubić wątek zdrowej myśli, poplątać sobie nici rozsądku:

Quod proprium est superum, mortales turpiter audent
Desipiuntque magis, quanto magis illa requirunt
Quorum cognitio nil prorsus spectat ad ipsos. (VI. 556–558).

Mądrości bożej nie posiędą nigdy ludzie i nigdy nie przekroczą granic wolą Boga zakreślonych myśli ludzkiej. Dostępna im jedynie roztropność („prudentia“), która ma być przewodniczką w życiu i wskazywać człowiekowi, co mu jest pożytecznem, a czego

unikać winien dla osiągnięcia żywota spokojnego. Roztropność musi nieraz, zdaniem Palingeniego, brać na się kształty przebiegłości lisiej i chytrość węża wobec głupoty i przewrotności przeważnej części społeczeństwa. Nikomu nie można ufać bezwzględnie; nawet z najbliższym przyjacielem trzeba zachować ostrożność, by nie mógł nam szkodzić, stawszy się nieprzyjacielem. Trzeba też umieć milczeć, trzeba wiedzieć, kiedy zataić prawdę i o ile; pewna zręczność w maskowaniu myśli i uczuć jest kartą nie małą w grze z życiem:

> ...nam dissimulare tacendo
> Maxime plerumque est prudentia. Vivere nescit
> Ut bene vulgus ait, qui nescit dissimulare. (IV. 684—686).

Dyplomatyczne wyczekiwanie, podstęp wręcz dla uniknięcia złego, które nam grozi, dla zasłonięcia się przed pociskami wrogów, jest też niejednokrotnie koniecznością, jeżeli nie chcemy wydać siebie i swoich i dobra swe na łup mściwości nieprzyjaciół. „Więc zamknąć ból bezsilny w serca głębi i milczyć, aż przyjdzie chwila sposobna... odwetu".

> Expectat tempus sapiens iramque coercet,
> Saepe etiam utiliter cedit, placidisque furentem
> Demulcet dictis et dulcibus allicit hostem
> Blanditiis, donec deceptum in retia mittat. (IV. 814—817).

Oportunizm w życiu codziennem, realnem, winien być wogóle podstawą działania rozumnego. Nie wyklucza to jednak bynajmniej innych cnót wyższego rzędu, owszem każdy rozumny człowiek nie zapomni nigdy, że natura stworzyła go nie tylko na to, by był pożytecznym sobie i swoim, ale wogóle i innym bliźnim. Ratować w upadku nieszczęśliwego, podeprzeć radą i czynem błądzącego, podzielić się chlebem z głodnym, to zaiste misya godna bogów: to cnoty zbliżające człowieka do Boga, do źródła dobra i miłości nieskończonej!

Znikomość jest znamieniem istotnem rzeczy ziemskich. Wszystko co w czasie się poczęło, w czasie zginąć musi. Konsekwencyą nieodzowną życia jest śmierć. Straszna dla bezmyślnych, którzy utonęli w zmysłowem używaniu, jest śmierć w gruncie rzeczy wybawicielką od tysiącznych trosk i niebezpieczeństw, bólów i goryczy, nieodłącznych od życia. Gdyby przynajmniej ludzie byli lepsi, gdyby miłość wiązała społeczeństwa, może odchodzić stąd na jej zawołanie byłoby bolesnem! Ale tak nie jest. „Od czegoż bowiem

odchodzi człowiek, z czem się żegna? Porzuca życie ziemskie, gdzie niewiara i zbrodnia panują wszechwładnie, gdzie brat czyha na życie brata; gdzie syn wyczekuje śmierci ojca, żona męża, a mąż żony; gdzie kłamstwo i przewrotność tak powszechne, że świat można nazwać „jaskinią łotrów“. Porzuca więc złe a bierze w zamian albo nicość bez bolów i snów, albo życie w wieczności. Na każdy-bo sposób śmierć jest bramą do wiecznego spokoju lub lepszego życia“:

Aut mors est aeterna quies aut ianua vitae. (V. 662).

Zwłaszcza dla ludzi, którzy wiedli tu żywot prawy, zgodnie z prawami przyrody i rozumu, śmierć winna być pożądaną, bo czeka ich „sen nieprzespany“ wieczystego pokoju albo nagroda cnoty i szczęście rzeczywiste:

... metuenda
Mors non est, saltem iustis, qui pectore puro
Vixerunt: quoniam vel dulci pace fruentur
Aeterno addicti somno, vel praemia habebunt
Debita virtuti et felices efficientur. (VI. 870—874).

Co więcej życie jest takim ciężarem strasznym, taką pełnią nieszczęść, że „dobrze rozważywszy można pochwalić tych, którzy jak Kalanus[1]) i inni sami z własnej woli przecięli sobie nić przeklętego bytu“:

Talia si tecum reputas animoque revolvis
Non metues mundum hunc tam stultum, tamque malignum
Linquere: seq potius recte fecisse Calanum
Atque alios dices, qui sese sponte necarunt.

Przez usta Minerwy dodaje też autor, że gdyby nie religia, prawa Platona i Bóg, toby radził ludziom wręcz odbierać sobie życie:

Quod nisi relligio obstaret legesque Platonis
Et Deus, hortarer te ultro dimittere vitam
Et sortem insanam et sceleratas linquere terras. (VI. 972—974).

Jakie górujące stanowisko wiara objawiona zajmuje w systemie duchowym autora Wizerunku zaznaczyłem z naciskiem kilkakrotnie w poprzednich uwagach. Zaznaczyłem wówczas także jednolitość jego doktryny. W tej mierze można uważać Reja wprost jako antytezę humanisty włoskiego. Etyka więc jego musi zostawać

[1]) Mędrzec wschodu — który wobec Aleksandra W. Macedońskiego odbiera sobie życie „z filozofii“, dla przekonania króla bohaterskiego o swej wyższości.

z natury rzeczy w nierozerwalnym związku z nauką Chrystyanizmu. W niej też leży uzasadnienie i z niej wywijają się logicznie nader, jak z pasma ułożonego porządnie nici, szczegółowe przepisy czyli mówiąc wprost, jak sam Rej mówi, „przykazania Boże“ etycznego w życiu postępowania. Dokładniej i ściślej określając to, trzeba powiedzieć, że etyka Reja jest wręcz integralną częścią religii — a stosowanie jej, to tylko zewnętrzne objawy uczuć i życia religijnego. Bez wiary objawionej nie może autor nasz nawet wyobrazić sobie możliwości istnienia jakiejś etyki. Jak zdrowie fizyczne tam tylko istnieje, gdzie wszystkie organa ciała funkcyonują pewnie i swobodnie, stosownie do potrzeb i woli człowieka, tak i zdrowie moralne może tylko tam objawiać się, gdzie dusza, ożywiona duchem wiary niewzruszonej w Boga i ufności, wszystkie swe czynności stale, bez wahań i wątpliwości, bez trwogi i wewnętrznych rozterek spełnia wedle rozkazów z góry danych a wyraźnych, jasno określonych. „A iesli chcesz mocno stać... w wątpliwościach, iakoby w tych burdach świata obłędnego ...obrać co lepszego“ — mówi nam autor w rozd. II. 51—53.

Wnet napilniej pytaj się o boskich możnościach!

Wiara przeto jest jedyną istotną podstawą życia moralnego, bo ona jedna jest źródłem dobra i poznania; przez wiarę wyłącznie otrzymuje człowiek pewność niezachwianą o tem, co jest dobrem i cnotą, a co złem i grzechem. Nic nie może porównać się z potęgą budującą, twórczą wiary w życiu człowieka. Jak w sferze umysłowej bez przewodnictwa wiary człowiek staje się zawsze pastwą błędów własnej myśli i zawikłań rozumu bez wyjścia, bo

...i rozum i miara
Nie może być gruntowna, gdzie nie będzie wiara.[1] (V. 131, 132).

tak i w życiu codziennem, praktycznem brak tego światła w duszy prowadzi tylko na bezdroża:

A tak jeśli nie będzie łaski Twojej Panie
Wierę tu na mnie będzie trudne rozeznanie
Jakoby się z tych świeckich omyłek wybłądzić[2],
A baczeniem poczciwym tu swój żywot rządzić. (VII. 29—32).

---

[1]) Łaska św.

[2]) ...nic milszego nie ma być człowieku,
Po łasce Pana swego — nad sławę poczciwą. (I. 123—124).

Z wiary wyrastają dopiero wszelkie inne cnoty: bez niej człowiek najmędrszy, najbardziej kochający sprawiedliwość, nie zdoła wznieść się do pojęcia i zrozumienia pełnego chrześcijańskiego żywota, a jeszcze mniej ziścić ten żywot swem własnem życiem. Nie wystarcza

Że się tego chcesz uczyć byś żył sprawiedliwie
Jeszcze tu nieboraku, to nie spełna prawie
Trzeba k'temu o dziwnej wiedzieć Boskiej sprawie,
Boć o cnocie i oni słusznie rozumieli,
Co o Bogu na niebie nigdy nie wiedzieli,
Bo czynią i zwierzęta choć zmysłów nie mają
Iż wżdy swe zwyczaje w porządku chowają. (VII. 1620—1626).

Ale byś był namędrszym, byś był i aniołem
Przed się bez łaski Pańskiej zawżdy będziesz wołem. (IX. 799, 800).

A łaska Pana tam tylko się jawi, gdzie jest silna wiara. Co więcej nawet

...na wszem niedobrego
Ale iż był ucześnik imienia Pańskiego. (IX. 449).

wynagradza Bóg do czasu za wiarę, chociaż kara za grzechy nie ominie go. Fundamentem etyki — kamieniem węgielnym jest wiara, jako pierwsza naczelna cnota.

Przed upadkiem w raju człowiek miał „szlachetną naturę by anioł“. Żył w niewinności i nieśmiertelności, w stanie łaski, z łaską miał i poznanie Boga i bezustanne z Nim obcowanie. A jednak już pierwsza próba woli człowieka skończyła się klęską rodu ludzkiego. Odtąd postradawszy łaskę Boga, stał się człowiek słabym i wolą swą skłonniejszym do złego, niż do dobrego. Nawet gorzej

Za jego grzech przypadła na nas ta niewola,
Iż my sami z swej mocy możemy do złego,
A bez Pana nie możem czynić nic dobrego.

Wolna wola człowieka ogranicza się przeto do wyboru między złem a powstrzymaniem się od złego. W każdej chwili wolno człowiekowi nie słuchać głosu sumienia i przychylić się na stronę zła; wolno mu też tak samo wstrzymać się od złego, mocą własnego „rozmysłu“ stanąć i nie iść tam, gdzie grzech najczęściej w kształcie ponętnym silnie go pociąga. Nie jest jednak w mocy człowieka z własnej woli i swobodnego uznania zostać dobrym, iść drogą cnoty. Jedynie za łaską Boga i Jego miłosierdziem możemy,

stanąwszy upornie a twardo wobec zła, jak dziecko zbłąkane ręką Jego, być poprowadzeni ku dobremu.

A toć jest moje zdanie, iż wola od złego
Zawsze jest w naszej mocy, Pańska do dobrego,
A kto w tym środku mocno zostanie w stałości,
Iż swej myśli nie da zwieść na uporne złości,
Wnet Pan snadnie zawżdy go pociągnie do tego,
Że znajdzie słuszną drogę wszędy do dobrego. (IX. 657—662).

Prawdziwości dowodzą tego poglądu liczne przykłady z dziejów biblijnych.

Saul zgrzeszywszy przed się szedł do złego,
Też był na wszem opuszczon od Pana onego,
Dawid nędzny upadszy, stanął w srzodku mocno,
Co mu było k'lepszemu już barzo pomocno,
Obaczył, iż już nigdy bez Pańskiej pomocy
Nie mógł dalej postąpić w dobre o swej mocy, (IX. 625—630).

więc Bóg wysłuchał go i podniósł upadłego, prowadząc ku cnocie. Tak samo

...kiedy on Józef przyszedł na pokusy,
Stanął wnet mocno z myślą a nie szedł do złego,
A to było na ten czas iście w woli jego.
Patrzajże jako mu Pan wnet ukazał drogę,
Iż mu pewnie sowito stało za tę trwogę,
Że go już swą możnością na wszem rządził,
Kiedy w przodku w złej myśli od niego nie zbłądził. (IX. 641—648).

Lecz nie tylko wolna wola czyli, jak się Rej wyraża, „swobodny rozmysł“ jest po części ograniczony, ale wogóle i całe życie człowieka jest do pewnej miary skrępowane: każdy bowiem ma już naprzód wolą Boga przed wiekami wskazany bieg taki a nie inny życia, wytkniętą drogę, po której iść musi od urodzenia aż do śmierci.

Co komu los przyniesie z Pańskiego przeźrzenia,
To mu zawżdy przypada z dawnego zrządzenia,
Iże jego natura musi chodzić tędy,
Na co ją z czasem wiodą przyrodzone błędy. (IX. 231 i nst.).

Codzienna obserwacya utwierdza nas też najzupełniej w tem, że w rzeczy samej ludzkie losy są nader nierówne, rzekomo bez żadnej przyczyny i że dziwnie odmienną koleją idzie życie nieo-

mal każdego wbrew usiłowaniom pracowitym, przeciw woli i chęci, na opak gorącym zamiarom, zarówno bez zasług, jak bez win.

Gdy się zły rozkwitawa w rozkosznej hojności,
Na dobrego przypadną rozliczne trudności. (IX. 233—234).

Różnice te ujawniają się zresztą już w kolebce dziecięcia nowonarodzonego, które przecież samo o sobie stanowić nie może i wolą swą na życie swe przyszłe wcale wpływać nie jest wstanie. Wszyscy to widzimy, iż jeden

Urodzi się garbaty, drugi z czaplim nosem,
A drugi z świnim pyskiem, a z żórawim głosem (IX. 161—162).

podczas gdy innych natura wyposaża hojnie w siły, piękność kształtów, które nieraz są zadatkiem pomyślnego losu w życiu i powodzenia łatwego. Drudzy znowu przy pozornie jednakich warunkach, jakby na przekorę ludzkim rachubom, dochodzą w życiu każdy do wręcz innych rezultatów, niż wszyscy się spodziewali

Więc jeden będzie panem, a drugi nędznikiem,
Jeden buja po świątu, drugi niewolnikiem. (IX. 165—166)

tak że trudno rozumem doprowadzić to do jakiegoś ładu i składu, trudno myślą pogodzić, dojść rozumnej przyczyny tego zamięszania

A dziwno się to więc zda każdemu na świecie,
Iż się tak omylny świat na swych sprawach plecie. (IX. 169, 170).

Jedni też widzą w tem igraszkę ślepego trafu i nazywają to „przypadkiem“, drudzy zowią taką rzeczy kolej „fatum“, „przeznaczenie“. Myśliciele wysilali się rozwiązać zagadkę tę na próżno. W piśmie świętem znajdujemy jednak wyraźne wskazówki, co na dnie tego wszystkiego leży i jak to rozumieć trzeba. Oto wszystkie „przypadki“ nie są wcale wynikiem trafu bezrozumnego, jakiemś bezładnem przesuwaniem się zjawisk bez przyczyny i bez celu, lecz pochodzą, jak świat cały, w ogóle i szczególe z jednego źródła, to jest z mocy i woli Boga,

Bo gdyż wiemy, iż Pan Bóg jest początkiem wszego,
To też pewna, iż wszystko pochodzi od Niego,
A gdyż na wszem pewny jest, a dziwna moc Jego,
Już też nic niepewnego nie idzie od Niego. (IX).

„Fatum“ przeto czyli „przeznaczenie“ istnieje w rzeczy samej i człowiek ulega jego władzy, ale jak to udowadniają liczne przy-

kiedy i wskazówki wyraźne z pisma świętego, idzie ono w gruncie zgodnie z wolą Boga wedle raz obmyślanego planu, wedle nadanego rzeczom stworzonym prawa i ruchu,

Bo już te dekreta, co wyszły z ust Jego,
Będą tak wiecznie trwały do skończenia wszego. (IX. 191. 192).

Bóg zresztą w tym kierunku nie występuje sam wprost czynnie. Przeciwnie działają tu w pewnej mierze samodzielnie potęgi, którym On „nieco mocy i władzy zostawił", mianowicie planety, gwiazdy na niebie i złe duchy powietrzne,

I dyabli na powietrzu też z Niego moc mają,
Iż się o dziwne rzeczy często pokuszają. (VIII. 421, 422).

Tak samo planety wywierają na ziemię i na życie człowieka swój przemożny, najczęściej szkodliwy, nieszczęśliwy wpływ, a mianowicie, gdy przypadną rządy srogiej, wówczas

Wzruszą się myśli ludzkie na hardość, na zwadę,
Opuściwszy i rozum i roztropną radę.
Tak też kto się w ten czas tu na świat narodzi,
Już więc w tych przypadłościach, aż do śmierci chodzi. (IX. 217 i n.).

Odwrotnie zaś, gdy komu „z Pańskiego przeźrzenia" padnie w udziale urodzić się pod czas władania łagodnej planety, wtedy

...już więc każde sprawy
Idą na wszem łagodnie, że się wszystko śmieje,
A każdy człowiek weselszy i lepszej nadzieje.
Także każdy przypadek, co się w ten czas rodzi,
Z takiemiż obyczajmi tu po świata chodzi. (IX. 222 i n.).

Jak wiara silna i wola odwrócona statecznie od złego zjednywa człowiekowi łaskę Boga, przy pomocy której może wejść na drogę cnoty i osiągnąć zbawienie, tak samo wiarą może człowiek złamać moc „fatum", odwrócić ciążące nad nim gromy i zrzucić wkońcu z siebie jarzmo niewoli „przeznaczenia". Strasznem ono tylko złym, bo o tych „nie dba Pan" i „nie wie nic o nich, jak oni nie wiedzą o Bogu". Tacy są na wyłącznej opiece złego. Gdzie jednak „dusza oświecona rozumem" wskazuje powinności życia wedle Bożych przykazań, tam za łaską Pana kruszy się w niwecz potęga gwiazd i duchów złych i wbrew smutnym przeznaczeniom człowiek może łacno zmienić je na swą korzyść:

. . . ci co mają na pieczy
I swoje powinności i te przyszłe rzeczy,
I te Pańskie dekreta na baczności mają
A roztropnej duszycy rady używają,
Już mogą fata swe zawżdy złomić snadnie,
Że im z głowy namniejszy i włosek nie spadnie. (IX. 283 -288).

Kto przeto Boga ma ciągle w duszy, Bogu porucza się w opiekę, z Bogiem idzie przez życia trudy, ten odzyskuje w zupełności wolność swoją: nikt i nic nie ma nad nim władzy:

A tak jako Dawid z dawna prorokuje,
Iż kto się boi Boga, niebo opanuje,
Już mu żadna planeta nigdy nie zaszkodzi,
Już sobie w bezpieczeństwie jako anioł chodzi! (IX. 759 i nst.).

Z tego też powodu Pan Bóg wiedząc, jak liczne niebezpieczeństwa grożą zewsząd człowiekowi, wiedząc, że rozum sam choćby najbystrzejszy nie wystarczy mu do pokonania tylu trudności, objawił mu wolę swoją przez mężów natchnionych i dał mu jasne, zrozumiałe każdemu przepisy, „przykazania", ażeby w każdej chwili miał oparcie pewne i nie zbłądził na zwikłanych drogach życia. (IX. 235 i nst., IX. 529 -640). Jeżeli więc człowiek chce posiąść pokój na ziemi i zadowolenie, a po śmierci być uczestnikiem żywota wiecznego na łonie Przedwiecznego, musi mieć ciągle na pamięci wolę Boga i bezustannie dążyć do udoskonalenia wewnętrznego, to bowiem najprostsza droga do otrząśnienia się ze złego. Pilnie przeto i bacznie winien wglądać okiem duszy w głąb serca swego dla poznania siebie samego i swych skłonności, by tem skuteczniej mógł wyplenić wszelkie złe nasienie, złamać je już w samym zarodzie. W ten sposób wzmacnia człowiek wolę i zdobywa potrzebne siły dla oparcia się pokusom zła. Czystość myśli i zamiarów, czystość serca i pragnień, to nieodzowne warunki, by Bóg przeniknął na wskroś całą naszą istotę. Bóg bowiem jest duchem czystym, doskonałym, w duchu Go też przedewszystkiem i szukać i czcić trzeba, duchowo upodabiać się do Niego, by posiąść łaskę Jego:

. . . Bóg nie ma ciała, ale jest duch prawy,
A też więcej duchownej w każdym patrza sprawy. (V. 387—388).

Wszelka cześć zewnętrzna i służba, wszelkie zmysłowe oznaki nabożeństwa są wcale podrzędnej wagi; co więcej formy te — to przeważnie „wymysły" ludzkie. Dawniej „te kształty nie były, jako

dzisiaj na świecie to ludzie sprawują". Boga tem nie można weale sobie zjednać. Temu, który „przepatruje wnętrzności nasze" i „zna tajnie serc ludzkich", „nawdzięczniejsza chwała to zawżdy"

Co Mu wdzięcznie pochodzi z serca uprzejmego,
Nigdy nie zmazanego w zakrytej chytrości,
Które przed Nim drżąc stoi w wiernej niewinności. (V. 396—398).

Występuje więc nie tylko jako moralizator w ogóle, ale również jako nauczyciel i wyznawca przekonany tego kształtu Chrystyanizmu, który reformator genewski ogłosił jako jedyny prawdziwy Kościół chrześcijański — przeciw wypaczonym katolików, papistów zasadom.

Nie potrzeba też człowiekowi do Boga weale pośrednictwa innych ludzi. Jeżeli kiedy kto w czem „wykroczy z swojej powinności", znajdzie w Bogu zawsze wprost sam „nieprzebraną dobroci hojność", bo

Kiedy się kto z pokorą uciecze do Niego,
Barzo prędko znajdzie miłosierdzie Jego,
Nie trzeba tam ni darów, ani pomocników,
Sam On k sobie pociąga upadłych nędzników.
A kto Mu smutne serce a oczy ze łzami
Z wiarą poda, już wszytko zjednają sami. (V. 409—414).

Żaden człowiek nie ma w obliczu Boga pierwszeństwa przed swym bliźnim. Wszystkich porówno miłuje, wszystkich sądzi jednakowo sprawiedliwie i wszystkim pozwala, jak dobry ojciec dzieciom, zbliżyć się wprost do siebie

Bo Pan Bóg nie brakuje nigdy osobami,
To każdy król u Niego co serca wiernego. (X. 900, 901).

Grzeszne to uroszczenie księży, jeżeli mienią się szafarzami łask Pańskich i panami zbawienia naszego. Wymysły te powstały z nieczystych zamiarów opanowania ludzi i dla bezwzględnego kierowania nimi na ziemi i dla korzyści materyalnych. Dziś księża żądają też głównie dziesięcin za to rzekomo, że myślą o zbawieniu naszem, że modlą się za nas, a jutro cisną ci na głowę klątwę za to, żeś tych modłów nie opłacił!

Wierz mi, żeć owych płaszczów, ornatów z perłami
Nie dla Bogać nabyli, jedno szydzić nami,
Abychmy tu przed nimi barziej dutkowali,
A niebo opuściwszy, od nich z rąk patrzali
I zbawienia i szczęścia i wszego dobrego. (V. 895—899).

Tych „błędów“ i „dziś jeszcze wszędzie pełno“, lecz człowiek słuchający jedynie głosu Pana wie,

Iż On z serca prawego chce być chwalon wszędy,
Nie w pieniądzach, nie w perłach, ani w żadnym złocie,
Jedno w wiernej stałości, w pokorze a w cnocie,
Wierz mi, by nie te płaty, a nie dziesięciny,
Nie byłoby odpustów od męki, od winy. (V. 902–906).

Jest więc powinnością prawego chrześcijanina żyć zawsze tak, jakby już nazajutrz miał stanąć przed sądem Przedwiecznego. Godzina śmierci bowiem nie wiadoma nikomu, a kto nie zdoła za życia skruchą czynną zjednać sobie łaski Boga — a przez nią przebaczenia grzechów, dziełami miłosierdzia i sprawiedliwości, pokorą i wiarą odpokutować swych grzechów, ten nie może liczyć na usprawiedliwienie przed Bogiem po śmierci. Wówczas nie mogą już nic wstawiennictwo kapłana i modły rodziny czy przyjaciół pozostałych. Ani ofiary hojne, ani zapisy nabożne nie wykupią od kary za przewiny, nie ulżą jej. Skoro raz księga życia zamknięta, zamknięty też i rachunek z czynów tego życia. Niebo lub piekło: żywot wieczny we spólności z Bogiem (w przybytku wybranych) lub wieczne potępienie w czeluściach piekieł z szatanem. Po za tem nie ma nic innego. Nie istnieje też czyściec, jak to twierdzą papiści, bo nie wspomina o nim pismo święte nigdzie na żadnem miejscu

Jeśliże w tym żywocie a za czasu swego
Nie ubłagasz pokornie tu Pana swojego,
Pewnie cię w tym upewniam, a wierzyć mi możesz,
Że czyścem ani odpustem sobie nie pomożesz:
Już w jakiej sprawie zejdziesz za żywota swego,
Tak się musisz postawić na sąd Pana Twego,
Bowiem jedno dwie drodze wszędy wspominano,
We wszytkich pewnych pismach, co je na świat dano,
A skoro dusza z ciała, wnet osądzon będziesz,
Albo w piekle albo tam z anioły osiędziesz. (XI. 341—350).

Etyka Reja stawia więc — jak widzimy — od człowieka wcale wysokie wymagania. W zgodzie z tymi ogólnemi zasadami rozwija nasz autor pojęcia swe o życiu ludzkiem i wartości jego. Żyć życiem godnem człowieka, znaczy żyć poczciwie, a poczciwie żyć, to nic innego, jak pełniąc obowiązki swe żyć w zgodzie z Bogiem i ze sobą samym. Każdy człowiek winien „swe sprawy do końca takiego wieść“, ażeby się „podobały Bogu, światu i ludziom“

a jemu samemu przyniosły „dobrej myśli, pociechy i poczciwej sławy“ (V. 200—203). Nie jest to więc jednostronny hedonizm, jakiemu zdaje się Palingeni hołdować w swym utworze. Złamać w sobie wszelkie bunty egoistyczne, które nierozumną pożądliwością wybiegają po za możności granice i prowadzą do rozdwojenia myśli, rozgoryczenia, do walki z społecznym porządkiem i co gorsza z Bogiem — to główna podstawa do szczęścia w życiu.

Bo to jest poczciwie żyć, kto na tym przestawa,
Co komu wedle stanu z łaski Pan Bóg dawa,
A rozezna powinność na wszem stanu swego. (V. 311—313).

Wewnętrzne zadowolenie jest też istotną rękojmią sumiennego a ochotnego pełnienia obowiązków. Nie tylko obowiązków w życiu dobrowolnie na się wziętych, ale tych wyższych, które z góry pochodzą. Te idą na czele przed wszystkimi innymi: celem bowiem życia głównym jest iszczenie woli Boga na ziemi życiem wedle przykazań Bożych dla zdobycia życia wiecznego w Bogu. Obowiązek religijny stawia Rej jasno, twardo, bezwzględnie przed oczy człowieka. Tu w tej mierze nie zna autor nasz żadnych zastrzeżeń dla korzyści doczesnych, żadnych targów ze słabością natury ludzkiej, żadnych ustępstw dla względów chwili. Do Boga wszystko w życiu trzeba odnosić. Bogu nie ludziom ufać, na łasce Boga budować. Jak człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga, tak winien starać się upodabniać się Bogu w „obyczajach a w cnotach“ (V. 326).

Postawił kogo Bóg wyżej, dał mu więcej „z tych darmo danych darów“, to powinnością jego używać tego rozumnie, pomiernie nie tylko dla siebie, ale głównie dla drugich, dla mniej mających

Nie radzęć też byś skąpie dobra nadanego
Tu używał, gdyś jedno tu szafarzem tego
Doczesnym, a tam z sobą nic nie weźmiesz nigdy,
Wiedź że swój stan poczciwie bez płaczu, bez krzywdy,
Bez zbytku a bez śmiechu, bez wielkiej trudności. (II. 581 i nstp.).

Z wszystkiego zdamy kiedyś przed Bogiem sprawę. Jeżeli przeto obdarzył kogo większem mieniem, to nie na to,

Bychmy go używali Panu ku lekkości,
Chce Pan by z tego funtu wyliczono było,
Gdzie źle a gdzie poczciwie co się obróciło,
Bowiem nam nie na zbytki Pan tego tu zwierzył,
Jedno każdy k Jego czci, by tą miarką mierzył. (XI. 236 i nstp.).

Powinnością jest przeto bogatszych wspierać ubogiego, ratować „nędznika krzywdą uciśnionego czem tylko można“ (V. 335). Obok miłości czynnej dla wszelkiego nieszczęścia, winien też człowiek ukochać nadewszystko sprawiedliwość

Cóż jest Panu milszego jedno sprawiedliwość,
A to Jego na świecie jest największa chciwość,
Aby nędznik w krzywdzie swej nie był uciśniony. (XI. 227).

Świat wprawdzie tysiącznemi pokusami odwodzi ludzi od tej boskiej powinności: to przyjaźń, to dary, to pochlebne słowa, gniew, zemsta i tym podobne uczucia zabijają w człowieku głos prawdy, kto jednak wytrwa, a mając „Boga na pieczy“ pozostanie przy sprawiedliwości, hojnie będzie wynagrodzony. Bóg bowiem sprawiedliwość

...obiecał każdemu wynagrodzić sowito,
Wierz mi, że to większy skarb, niźli wielkie myto. (V. 341).

Dał zaś Pan komu mniej i skrył go w tłumie maluczkich, nieznanych, nie powinien sarkać, burzyć się przeciw swym skromnym losom. Pogoda ducha, zgoda z sobą i wolą Boga, starczą mu z pewnością za największe dobra:

Żyw poczciwie a miłuj bliźniego życzliwie,
A obchodź się na wszystkim z każdym sprawiedliwie,
Uźrzysz anoć ze wszech stron płynie czego trzeba
I potomstwo nie będzie twe nabywać chleba. (V. 365 i nstp.).

Błogosławieństwem bo to już pracy w imię Boga poczętej w zgodzie z Nim prowadzonej, że skutek jej zawsze błogi

Niechaj będzie jaki chce, kiedy tu poczciwie
Nabywa swego chleba, zawżdy hojnie żywie. (V. 371).

Najszczęśliwsze warunki życia jednoczy w sobie mierność mienia i bytu. Już

I Salomon, gdy z Panem w prośbach się rozmawiał,
Tedy sobie napilniej to na Nim wymawiał,
By go nędzą nie karał, bogactwem nie wznosił. (II. 315 i nstp.).

Jak bowiem ubóstwo wielkie wydaje człowieka bezlitośnie na łup troskom codziennym, pozbawia życie wszelkiego wdzięku a zaspokojenie najniezbędniejszych potrzeb życia staje się wówczas jedyną myślą człowieka, zniżając go do bytu nieomal zwierzęcego, tak znowu wielkie bogactwa rozzuchwalają go, rzucają w objęcia

zmysłowego użycia, narażając na szwank zdrowie duszy i ciała (II). Takież same niebezpieczeństwa mieszczą w sobie dostojeństwa wysokie, władza i zaszczyty. Trzeba prawdziwie silnym być, stokroć silniejszym niż ludzie zazwyczaj bywają ażeby zewnętrzny blask tych rzeczy nie olśnił człowieka, nie obałamucił myśli i nieoderwał... od celów istotnych życia. Względy użyteczności i stosowności, zawisłość w zdaniu i czasie od najróżnorodniejszych stosunków, chwytanie łaski od tych, co na wyżynach, a ubieganie się o zachowanie u niższych, czynią człowieka w tem położeniu wręcz niewolnikiem — co gorsza wystawiają na ciężką próbę charakter jego

Bo bez wzruszenia cnoty trudno w to ugodzić,
Musi każdy w tym jarzmie zawżdy opak chodzić. V. 477 i nstp.).

Mierność bytu, przy której można zaspokoić bez wysiłków potrzeby życia — nie zaprzedając się nikomu; niezależność materyalna z niezawisłością ducha — słowem: wolność, to nieoceniony skarb w życiu — podstawny warunek szczęścia i cnoty.

O! dostojne zwoleństwo nad wszytki świętości,
Toć ty jedno domieszczasz bespiecznych radości! (V. 533).

mówi autor nasz uniesiony myślą samą o takim żywocie, który w gruncie jest u niego identyczny z żywotem ziemianina średnio zamożnego, na własnej siedzącego wiosce. Sam ziemianin z dziada pradziada, z wychowania i zamiłowania, w tym kształcie życia ludzkiego widzi niemal doskonałość - ideał życia na ziemi. Cały też „Wizerunk żywota poczciwego człowieka" jest wyłącznie obrazem żywota ziemiańskiego w Polsce. Nigdzie żadna forma społecznego bytu nie wykazuje takiej sumy warunków życia istotnie szczęśliwego, jak żywot ziemiański. Najważniejszem bowiem kryteryum w tej mierze jest wolność, a mianowicie wolność w znaczeniu niczem nie skrępowanej swobody władania sobą i czasem wedle własnego uznania. Taką pełnią indywidualnej wolności nie może się pochlubić żaden inny stan. Do tego warunku przybywa tu i drugi, który będąc najczęściej przyczyną pierwszego, na odwrót z niego czerpie swe siły: niezawisłość majątkowa. Darzy nią własna ziemia, wynagradzając stokrotnie pracę niewielką około niej. Wszystko zaś razem stwarza ziemianinowi możność oddania się szlachetniejszym, iście ludzkim zajęciom, kulturze umysłowej i owemu wykwintnemu pożyciu towarzyskiemu, który tej kultury

bywa kwiatem i wonią i z którego rodzą się, wyrastają nowe pędy ku coraz to doskonalszym kształtom życia. Zresztą majątek ziemian, zazwyczaj średniej miary, jest — co u Reja najważniejszą zawsze i wszędzie — doskonałym regulatorem życia etycznego jednostki, nie dozwalając na zwichnięcie łacne równowagi duchowej.

Także jeźlibyć godzien rzeczypospolitej
I tubyś, wierz mi, użył zapłaty sowitej,

łatwo bowiem każdemu z ziemian poświęcić część czasu na usługi publiczne dla dobra społeczeństwa. „Jedno lepiej w niebie", „tak nadobnie siadamy by w niebie anieli", powtarza nasz autor kilkakrotnie na różnych miejscach Wizerunku, mówiąc o żywocie sielskim szlachcica polskiego.

Wogóle patrzy Rej na życie ludzkie ze stanowiska daleko pogodniejszego niż humanista włoski. Podczas gdy dla autora Zodyaku życie jest złem koniecznem i cała umiejętność, sztuka życia w tem, by to zło do możliwie małych sprowadzić rozmiarów, jest złem, które ewentualnie wolno nawet zniszczyć wręcz czynem samobójczym — u Reja życie jest tylko próbą przygotowawczą do przyszłego życia w wieczności. Jako takie nabiera całkiem innego znaczenia i niezwykłej wagi, bo od treści, jaką nada człowiek temu życiu, zawisła nieskończona przyszłość pozagrobowego życia. Tu nie chodzi o pytanie, czy życie dobrem czy złem, szczęściem czy też niedolą, lecz jak i czem je wypełnić, by nie rozminąć się z celem życia właściwym. Ale i tak, chociaż autor nasz uznaje, w zgodzie z poglądem pisma świętego, że życie jest znikome, że znaczy się częstszem cierpieniem, niż radością, chociaż wie i widzi bardzo dobrze, że ludzie są słabi, że dużo złych, przewrotnych a więcej jeszcze głupich, to jednak nie zasłania mu to widoku na inne strony dodatnie żywota ludzkiego. Sam pełen pogody wewnętrznej ducha, któremu obcą wszelkie „rozdwojenie" myśli; cichego zadowolnienia i równowagi pełen, jakimi darzą byt dobry i odpowiednia sfera działania, zdrowie i powodzenie, szczęście rodzinne i uznanie w społeczeństwie, umie Rej odszukać w tem życiu, a mianowicie w codziennej, zwyczajnej jego stronie dużo uroku i wdzięku; ma on otwarte oczy na szczęście tkwiące i płynące dla ludzi „spokojnego ducha" właśnie z tego źródła nieszukanych, pospolitych, bo częstych wrażeń życia realnego. Najpodrzędniejszego znaczenia drobnostki bytu mają tu swą wagę, bo przemawiają do człowieka.

który je umiłował, jemu tylko zrozumiałym językiem, spokoju i wesela trwałego. Nawet ta cisza jednostajna żywota „ograniczonego“, tym, co zepsuci życiem „szerokiem“ na wielkim świecie, zdająca się śmierci martwotą, ma dla niego, musi mieć wedle niego i dla wszystkich, którzy ukochali mierność i wolność, czar jakiś wielki a bardzo silny, bo przykuwający człowieka do takiego życia stale do ostatniego tchu! Ile razy też Rej mówi o takiem życiu, czyni to zawsze z takiem ciepłem, takiem przeświadczeniem głębokiem, iż wszyscy toż samo, co on w tem widzi i co przy tem odczuwa, widzieć i odczuwać muszą, że nawet dzisiejszego czytelnika dolatuje z temi słowami jakby żywe echo szczęścia życia Rejowego!

Ten umiarkowany optymizm Reja, ten zmysł dla codziennego żywota sprawia, iż autor Wizerunku jest w swych sądach nader trzeźwym i bardzo praktycznie oceniającym stosunki ludzkie umysłem. Trzeźwość jego jednak nie zabija, nie osłabia nawet wcale tej surowości zasad i wymagań etycznych, jakie stawia wszędzie i zawsze żąda od człowieka. Odmiennie niż Palingeni, który, w pogoni za odszukaniem najskuteczniejszych leków na umniejszenie zła życia, zniża się nieraz do rad i wskazówek, które, prawda, są bardzo zręczne, dyplomatycznie niezawodne, ale — jak mniemam — wielce wątpliwej moralności, a raczej może nawet wręcz niemoralne; odmiennie powtarzam, niż autor włoski, Rej, odnosząc wszystko do jednego źródła, do Boga, nie traci nigdy wątku jednolitego z zasadami swej etyki. Śród najpraktyczniejszych wskazówek nie zapomina nigdy dodać

Ano żaden pożytek więtszy być nie może,
Byś się nabarziej wspinał z rozumem nieboże,
Jedno co cnoty uczy a wdzięcznej skromności,
Na toby nie litować pracy ni trudności. (243 i nstp.).

W razie kolizyi między poczciwością a korzyścią materyalną żąda nasz autor

Opuść radszej na stronę doczesny pożytek,
Radszej zostań przy cnocie, a tą się baw wszędzie,
Uźrzysz na jakiej sławie twój stan zawżdy będzie
I pożytków ani wzwiesz skądci więc przybędzie. (VIII. 599 i nstp.).

Najlepszą bowiem część obrał ten, co idzie z cnotą — drogą szlachetności, bo

Blask od złota nie ćmi mu poczciwego wzroku,
A od onej powinności nie ustąpi na kroku. (I. 403—404).

Zresztą wiecznie mieć na pamięci przy każdym czynie, to sobie powtarzać winni ludzie, że w życiu

. . . wszytki sprawy pełne omylności,
Jedno to na wieki trwa co jest z poczciwości. (I. 253—254).

Z drugiej strony trzeźwość naszego autora i to umiłowanie serdeczne życia sielskiego, wyhodowane w zdrowej atmosferze wsi polskiej, bronią go skutecznie od wszelkich, tak teoretycznych, jak i praktycznych ostateczności. Szczerze i głęboko religijny, nie szuka też ujścia dla uczuć swych nabożnych w ponurej pogardzie i purytańskiej nienawiści do wszystkiego, co jasne — uśmiechnięte. Owszem umie połączyć żądania surowe posępnego mistrza z warunkami koniecznymi życia i pożycia — w szczególności polsko-szlacheckiego. Wie on dobrze, że jak życie ludzkie nie powinno być ciągłą ucztą weselną, zagłuszającą szałem swym radosnym wszystko, tak też nie powinno, nie może być wyłącznie kościołem, w którym brzmią bezustannie poważne psalmy do Pana. Tylko nierozumne „nieme“ bydło może żyć bez radości i nie czuć tęsknoty za tym zdrowym śmiechem, który zamieszkuje wśród zebrań ludzi prawych. O ile więc ze wstrętem i oburzeniem w nader silnych wyrazach potępia biesiady płaskie, hałaśliwe i ze zdziwieniem pyta, jak można w tem mieć upodobanie

Bo jeźli to rozkoszą kto ma przezwać własnie,
Gdy grzmi bęben za uchem, a kozi róg wrzaśnie,
Pomorty a puzany, co wszytki zagłuszą,
Albo skakać od kąta do kąta z Maruszą,
Iuż który kąt zastąpisz, iuż siedź jako drewno
Bo jako się podniesiesz odepchną cię pewno. (II, 455 i stpn.).

i o ile go razi nastrój nader poziomy — pijacki, uczt takich, gdzie każdy

Wrzeszczy, sapi, markoce a mnima, iż śpiwa,
A drugi za nim stojąc jako ciele ryczy,
A zda mu się, iż wesoł a iż pięknie krzyczy!
Sklenice w kąt latają, na stole by w łaźni. (II. 464—467).

o tyle na odwrót odczuwa doskonale i w całej pełni ocenia doniosłość etyczną i kulturalną pożycia towarzyskiego, o formach wykwintniejszych obcowania ludzi z ludźmi, bardziej uduchowionego.

Podnosi więc w przeciwstawieniu do rozpasanej a płaskiej hulaszczości, że

...piękniejsza bywa krotochwila,
Sieść sobie z kilkiem osob kiedy wolna chwila
I mieć sobie nie wrzeszcząc poczciwe rozmowy,
Gdzie wżdy skąd co przypadnie, zawżdy k'rozumowi.
Albo przeczyść kilka kart onych dziejów dawnych,
Nasłuchać się zwyczajów zacnych ludzi sławnych. (II. 487 i nstp.).

Ta biesiada jest i istotnym odpoczynkiem dla duszy i myśli i prawdziwym pożytkiem śród miłego „wczasu": tacy towarzysze

...cicho siedząc wszytek świat skryślają
A przyczym właśuiej zostać pięknie przebierają:
Bo się stąd pamięć ostrzy, rozum poleruje. (II. 509 i nstp.).

Obok tego poważnego charakteru zebrań, uznaje też nasz autor potrzebę żywiołu wesołości i estetycznego w pożyciu towarzyskiem

Zasz nie mogą być żarty w poczciwej rozmowie,
Że się i naśmiać możesz y wżdy wszystko w głowie
I rozum i kędzierze zostanie nam spełna
I muzyczka pomierna nic przy tym nie wadzi,
A zacni pospolicie słuchają jej radzi. (II. 515 i nstp.).

Do tych myśli wraca Rej kilkakrotnie na różnych miejscach swego utworu, zaznaczając tem niejako, jak wielką wagę przywiązuje do tych stron życia, chociaż mają one na widoku tylko rozrywkę i przyjemność i zrodziły się z potrzeby piękna, tkwiącego w duszy ludzkiej. Opisując na przykład idealny żywot ziemiański mówi:

A my gdy się zejdziemy, siedziemy pomiernie,
Iemy to co Pan Bóg dał jeden z drugiem wiernie.
Ona się miłość mnoży, w której Bóg się kocha.

* * *

Są też drudzy co pięknie na luteńkach grają,
Drudzy też co piosneczki poczciwe śpiewają.
Albo jakie wierszyki, albo jakie dzieje,
Wszak onego słuchając, aż się serce śmieje! (VI. 181 i nstp.).

Tak samo wnętrze pomieszkania „poczciwego" człowieka nie jest pozbawione estetyki. Wszędzie doniczki z kwiatami, dużo zieleni świeżej

Lilium konwalium w głowach stoi za nim,
Książki leżą na stole, zegarek też stoi. (VI. 78).

Nie wygnał Rej z życia — ozdób życia. Więc i muzyka i śpiew i tańce, literatura i pogadanki, to lekkie, swobodne i żartobliwe, to poważne nastrojem rozmowy mają w nim rzetelnego wielbiciela. Ścisłe przeto pełnienie powinności etycznych nie tylko nie wyklucza wcale wedle Reja innych stron życia powabniejszych, bo tylko piękno, spoczynek i przyjemność na celu mających, lecz przeciwnie te ostatnie nie pomału przyczyniają się swym łagodzącym wpływem, ogładą obyczajów, polorem form zewnętrznych do podniesienia poziomu moralności.

DODATEK.

Wykaz porównawczy tekstu polskiego Wizerunku z łacińskim Zodyaku.

Wykazem niniejszym zamykam rzecz moją o Wizerunku. Chociaż umieszczam go jako dodatek, po za tekstem i na końcu rozprawy, poprzedził on co do czasu pracę nad nią. W gruncie nawet uwagi me i wnioski o utworze Reja, opierają się w przeważnej mierze na tym wykazie porównawczym; są tylko szerszem omówieniem i pełniejszem tego, co tu w suchem zestawieniu przedstawiam. Pierwotnie miałem zamiar usunąć go w zupełności, jako tę część pracy przygotowawczej, która nieodzowna dla mnie piszącego „na warstacie roboty“, pozbawiona jednostajnością interesu dla ogółu czytelników. Po namyśle jednak ogłaszam i ten wykaz, w formie możliwie skróconej z powodu, że bądź co bądź daje możność szybkiego zoryentowania się co do całości stosunku, w jakim tekst Wizerunku zostaje względem wzoru swego łacińskiego. Nadto zaś jest i dla mnie poparciem i usprawiedliwieniem tego wszystkiego, co o Wizerunku powiedziałem w mem studyum.

Stosownie do tego przeznaczenia zredagowałem układ wykazu tego. Idę kolejno rozdziałami Wizerunku. Podaję więc nasamprzód, na której księdze Zodyaku opiera się odnośny rozdział Wizerunku. Następnie wskazuję liczbami wierszów jednego i drugiego utworu, który ustęp Reja odpowiada łacińskiemu tekstowi. Odrębnie wyka-

zuję ustępy oryginalne Wizerunku — a nadto ustępy Zodyaku pominięte w polskim utworze.

Głównie chodziło mi o przejrzystość, o możliwe wyraźne unaocznienie stosunku obu rozpatrywanych utworów wzajemnego i o wyodrębnienie tego, co jest w Wizerunku oryginalną Reja własnością.

I.

Rozdział pierwszy Wizerunku pod napisem „Ipokrates“ opiera się co do treści głównie na tej księdze Zodyaku p. n. „Aries“, nie jest jednak jak Aries wstępem, ale częścią integralną całości, ogniwem równowartościowem dalszym ogniwom, rozdziałom. Palingeni mówi wprost od siebie, Rej wykłada rzecz przez usta Hipokrata uczniom zgromadzonym około niego. Plan ogólny i pochód myśli przejęty dość wiernie z tej księgi Zodyaku.

Wiersze 1—142 R. — Życie cnotliwe, z Bogiem — celem człowieka. Wiersze wstępne — oryginalna własność Reja.

Wiersze 143—168 R. — Cnota odradza i buduje człowieka. Zobrazowanie samodzielne myśli z *Z. 68—87.* [U Reja wierszów 26 u Palingeniego wierszów 19].

Wiersze 169—188 R. — Uroda bez cnoty błaha. Porównania oryginalne, ogólna myśl z *Z. 88—92.* [U Reja w. 19, u Pal. w. 5].

W. 189—228 R. — Obraz życia cnotliwego męża a złego. Przeprowadzenie oryginalne nieomal. Wpływ psalmów. — Ustęp analogiczny w *Z. 93—107* [u Reja w. 39, u Pal. w. 14].

W. 229—242 R. — O literaturze z klasycznych dziejów i mitologii. Przykłady odmienne niż w *Z. 108—115* [u R. w. 13, u P. w. 7].

W. 243—260 R. — Doniosłość pism treści umoralniającej. Przeróbka samodzielnie zilustrowana z *Z. 139—145* [u R. w. 17, u P. w. 6].

W. 261—266 R. — Wpływ zły pism lekkich na umysły młodzieży. — Myśl z *Z. 181—187* [u R. w. 5, u P. w. 6].

W. 267—308 R. — Obraz bogatego a nadętego głupca. — Samodzielny — myśl z *Z. 157—172* [u R. w. 41, u P. w. 15].

W. 309—338 R. — Ujemny wpływ bogactw. Rozum i cnota zdobyczą twardej pracy. — Myśl główna z *Z. 173—175* (R. w. 314—322) — *Z. 225—227* (R. w. 323—326) — *Z. 179—180* (R. w. 329 i 330). [U R. w. 30, u P. w. 8].

Wiersze 339—354 R. — Ludzie radzi mówią o tem, co ich najwięcej zajmuje. — Swobodna parafraza *Z. 194—200* [u R. w. 15, u P. w. 7].

W. 355—370 R. — Wielość nauk szkodliwą młodzieży. — Wykształcenie winno przygotować do życia cnotliwego. — Zasady odmienne niż w analogicznym ustępie *Z. 201—205, Z. 217—219* [u R. w. 15, u P. w. 8].

W. 371—416 R. — Cnota najwyższem dobrem — w parze z rozumem. — Rozum bez cnoty złem. — Swobodne opracowanie myśli *Z. 232—258.* [Co P. mówi o nauce — to R. odnosi do rozumu].

W. 417—452 R. — Cnota wsparta nauka jest cenniejszą. — Samodzielne przedstawienie myśli *Z. 258—276.*

W. 453—482 R. — (to jest koniec rozdz. I). O uporze bezrozumnym. — Oryginalny zupełnie ustęp.

Ustępy Zodyaku pominięte w Wizerunku.

1) Wiersze wstępne *1—61 Z.* z inwokacyą do muz i Feba i dedykacyą utworu Herkulesowi, księciu Ferrary.

2) *66—67 Z.* w których P. zapowiada, iż treścią jego utworu obok kwestyi etycznych będzie także rozumowanie o najważniejszych zagadnieniach bytu.

9) *W. 107—115 Z.* zawierające przykłady i porównania ze świata klasycznego.

4) *W. 116—139, 147—156 Z.* potępiające autorów niemoralnych pism z baśniami mitologicznemi.

5) *W. 188—193 Z.* Pal. sądzi że twórców takich pism musi spotkać zasłużona niesława.

6) *W. 201—216 Z.* Pal. zwraca się do nauczycieli, by nie gorszyli młodzieży czytaniem utworów bezecnych. Winni oni uczyć natomiast ojczystej i powszechnej historyi. Opowieści i bajki dobre — jeżeli moralne. Zaleca również lekturę komedyi i poematów poważnych, niezeszpeconych dwuznacznikami.

7) *W: 220—231 Z.* — O potędze i znaczeniu wiedzy. — (Rej zaledwie dotknął tej kwestyi ubocznie i w innem rozumieniu).

8) *W. 279—287 Z.* — Zakończenie 1-ej ks. z prośbą do bóstw, by zezwoliły autorowi napisać dzieło pożyteczne pod etycznym i naukowym względem.

Ślady innej lektury Reja po za Zodyakiem.

1) *W. 86* wzmianka o pieśni religijnej: „Christe, qui lux es et dies“...

2) *w. 156* „Alić z niego po chwili *Eurialus* prawy“. — Eurialus jest osobistością występującą w VIII i IX księdze Eneidy Wergilego.

3) *w. 160* „. . .z cnoty *Hektor* słynie“

4) *w. 231* wspomniana Scylla i Karybdis; *w. 235* Wenus —

5) *w. 236* mówi „jako Kupido strzelał swe głupie kmiecie“

6) *w. 237* o zabiciu hydry przez Herkulesa

7) *w. 257* „Wenusowe błędy“

8) *w. 258* „*Kupidowe* zastrzały, *Parysowe* sądy“

9) *w. 292* mówi R. „wyborny *Dromo*, kto zna jego sprawy“

10) *w. 330 i 331* mówi R. o Owidyuszu i jego „świeckich wszetecznościach o miłości“ — znał więc Owidego.

11) *w. 333 i 334* mówi R. o „Wergiluszu“, który „wiedzie z przełaje ony dziwne fabuły co je baba łaje“. znał przeto dzieła Wergilego.

Ustępy odnoszące się do kultury, obyczajów, starożytności domowych i t. p. Polski XVI w.

1) *w. 188* wzmianka o „*Weneckiej* robocie“ („kryształ podprawiony folgą“ (*w. 426*)

2) *w. 215* Suknie: ubranie „z łosiej skóry“; *w. 215* „kabat z barchanu natkany zgrzebiami“.

3) *w. 345—351* Rozmowy towarzyskie przy biesiedzie (Oracz o pługu z trzosem, o lemieszu; mnich o kapicy, o trepkach, o pleszu; rycerz o tarczy „a z drzewem“; myśliwiec z ogary, z rarogi a charty na plac jedzie, choć szkapie grzbiet odarty).

4) *w. 423* o kosmetykach płci pięknej („białogłowa“ gdy brwi zafarbuje).

5) *w. 168* wspomina *pawia, kury, w. 439* także *pawia.*

Uwaga: Roz. I liczy 482 wiersze, księga I Zodyaku ma w. 287. Z tej liczby około 150 wierszów pominął Rej nieomal w zupełności. Na treść rozdziału 1-go złożyło się przeto głównie 137 wierszów Zodyaku. Ponieważ treść Hipokrata (roz. I) nie jest pełniejsza od Ariesa (ks. 1), nadwyżka więc liczbowa tak znaczna wierszów Reja powstała skutkiem szerokiego przedstawienia rzeczy — powtarzania się.

II.

Rozdział drugi Wizerunku, pod napisem *Diogenes*, osnuty głównie na treści księgi drugiej Zodyaku, nazwanej *Taurus*. I tu Pal. przemawia sam od siebie w pierwszej osobie. U Reja jeden z „poczciwych“ młodzieńców, którzy stanowili audytoryum Hipokrata w rozdziale I Wizerunku, w drodze dla zdobycia pewności, co prawda i cnota, jakie życie wieść należy, spotyka Diogenesa. Ten wykłada mu w rozdziale 2-gim o tych kwestyach, a mianowicie przeprowadza dowód, że bogactwa nie są wcale wielkiem dobrem człowieka.

Wiersze 1—36 R. — wstępne są własnością oryginalną R.

W. 37—52 R. — Człowiek prawy winien szukać odważnie prawdy życia. — Swobodne omówienie myśli z *Z. II. 15—21.* [U Reja wierszów 16, u Pal. w. 7].

W. 53—68 R. — Świat objawem mocy Boga. — Myśl główna z *Z. II 22—25* [u R. w. 16, u P. w. 4].

W. 69—98 R. — Człowiek opanował świat rozumem. Myśl przewodnia z *Z. II 30—33*, *Z. II 37—38*, *Z. II 51—53*, *55* [u R.

W. 99—122 R. — Mimo potęgę rozumu ludzie nie wiedzą jak żyć, jakie obowiązki życia. – Myśl po części z *Z. II 56—67* [u R. w. 24, u P. w. 12].

W. 123—562 R. a więc nieomal cały rozdział drugi Wiz. są prawie w zupełności oryginalne, i tak ustępy

w. 123—180 R. — Bogactwa nie są największem dobrem, jak mniema większość ludzi. Dowodem życie i troski bogatego pana. — Obraz obyczajowy — z natury — oryginalny całkiem. — Ustęp analogiczny u Pal. w *Z. II 72—101.* [Zaledwie tylko wiersze R. 153, 154 dadzą się odnieść do Z. II 85 i 86, a w R. 161 i 162 oparte na porównaniu w Z. II 87, 88].

w. 181—188 R. — Niebezpieczeństwa marynarza na morzu. Myśl zaczerpnięta z *Z. II 113—114.*

w. 189—211 R. — Troski gospodarcze ziemianina. — Obraz rdzennie polski, oryginalny. — Ustęp analogiczny *Z. II 101—107.*

w. 212—232 R. — Niebezpieczeństwa i troski życia bogatych. — Obraz zupełnie oryginalny. [Porównanie z piłką w. 214—216 wzięte z Z. II 126—129; a wiersze R. 221—226 mogą mieć swe źródło w Z. II 91—94].

Wiersze 233—240 R. — Wszędzie troski, niebezpieczeństwa czyhają na goniących za bogactwami — Myśl z *Z. II 160—161.*

W. 241—266 R. — Życie żołnierskie. — Obraz oryginalny zupełnie.

W. 267—310 R. — Bogaci są niewolnikami swych bogactw; tracą wolność i zawsze narażeni na zgubę i ciała i duszy, a zwłaszcza jeżeli chciwość rozbudzą — niepomierne łakomstwo. — Opracowanie samodzielne w duchu chrześcijańskiej etyki ustępu analogicznego w *Z. II 164—174.*

W. 311—320 R. — Pochwała życia umiarkowanego. — Samodzielnie w duchu chrześcijańskim — myśl poczęści z *Z. II 196—199.*

W. 321—362 R. — Zbytki uczt i wymyślnych potraw. — Obraz obyczajowy polski, oryginalny. — Ustęp analogiczny całkiem inny w *Z. II 200—210.*

W. 363—406 R. — Zbytki w jedzeniu, opilstwo sprowadzają smutne następstwa dla ciała, duszy i mienia. Samodzielne opracowanie — ustęp analog. *Z. II 211—225.*

W. 401—448 R. — Miara w strojach, jedzeniu i piciu koniecznością dla cnotliwych, nie wyklucza to życia towarzyskiego.— Przeprowadzenie samodzielne tematu analogicznego z *Z. II 237—242, Z. II 253—258.*

W. 449—486 R. — Hałaśliwe i niepomierne biesiady niegodne ludzi rozumnych i zacnych. — Obraz oryginalny zupełnie.

W. 487—562 R. — Biesiady towarzyskie pomierne, rozmowa poważna i żarty, muzyka „nie hucząca„; wszystko to i godzi się z cnotą i potrzebne. — Ustępy te oryginalne również; zaledwie kilka wierszów da się odnieść do Zod. — Tak *w. 487—490* do *Z. II 366—368;* a *w. 529—531* do *Z. II 460—463.*

W. 563—580 R. — Szczęsny kto przestawa na tem co mu Bóg dał. — Swobodna przeróbka myśli z *Z. II 474—483*; *Z. II 491—494.*

W. 581—612 R. — Winniśmy używać dóbr doczesnych od Boga powierzonych z umiarkowaniem nie tylko dla siebie ale i dla biednych. — Myśl ogólna w duchu etyki chrześcijańskiej zmieniona z *Z. II 509—564, Z. II 506—507, Z. II 515—520. Z. II 529—537.*

Ustęp w. 613—632. — Ciężka odpowiedzialność przed Bogiem czeka tych, którzy bezrozumnie trwonią mienie na zbytki grzeszne,

a nie mają współczucia dla istotnego nieszczęścia. — Co do myśli przewodnich odpowiada *Z. II 543—550.*

Ustęp w. 633—648, koniec rozdziału II. — Zachęta do życia miernego „z rozmysłem a cnotą“ — oryginalny.

Ustępy księgi drugiej Zodyaku, pominięte w rozdziale drugim Wizerunku.

1) *Ustęp w. 1—14* wstępne, stanowiące przejście artystyczne a zarazem łącznik księgi pierwszej z drugą.

2) *Ustęp w. 39—50* — o wynalazku prochu, dział i kul; o okrętach odkrywających najodleglejsze lądy; dalej porównanie ze świata klasycznego, nazwy astronomiczne konstelacyj.

3) *Ustęp w. 68—69* — o trzech siostrach — prządkach nici żywota (Parkach).

4) *Ustęp w. 74—85* z nazwami geograficznemi, oraz reminiscencyami z mitologii greckiej.

5) *Ustęp w. 98—99* porównanie z Syzyfową pracą.

6) *Ustęp w. 114—125* o płodach natury i przemysłu wschodniego, przywożonych na okrętach; nazwy geograficzne; o uprawie wina, oliwek.

7) *Ustęp w. 132—135* porównanie z Iksyonem i jego historya.

8) *Ustęp w. 136—140* porównanie z klasycznego świata.

9) *Ustęp w. 146—159* rozumowania, że posiadający bogactwa albo wie o tem, albo nie wie. Jeżeli nie wie — tak jakby nie posiadał ich, jeżeli wie, to albo kocha się w nich lub mu obojętne one. W razie pierwszym troszczy się o ich utrzymanie, w drugim zaś nie wiadomo dlaczego je zatrzymuje u siebie.

10) *Ustęp w. 175—180* porównanie z tyranem Syrakuzańskim nad którego tronem miecz (Damoklesa).

11) *Ustęp w. 182—194* z porównaniami o Midasie, o Tantalu.

12) *Ustęp w. 226—236* o ubiorach z purpury, o złocistej todze, scytyjskiem runie; nazwy z astronomicznej geografii (znaki Molorchejskie, pola Siriusa).

13) *Ustęp w. 243—252* porównania o mężu z Arpinum (Marius, Cicero), o pieśniach Marona, o Ganimedzie.

14) *Ustęp w. 260—281* żywot zacny jedna miłość ludzi i szacunek.

15) *Ustęp w. 281—285* o uczoności i wymowie, któremi najłacniej zhołdować sobie umysły ludzi.

16) *Ustęp w. 286—293* o grzesznej miłości ku chłopcom; lepsze małżeństwo, a ostatecznie nawet nałożnica...

17) *Ustęp w. 294 - 331.* — Bogactwa ułatwiają nabycie nauki, zawsze nader kosztownej; nauka wiedzie na szczyty społeczne. — Życie w nędzy, z ciągłą walką o materyalne potrzeby, gorsze niż śmierć. Pieniądze ułatwiają wszystko: wszystko za nie posiąść można.

18) *Ustęp w. 332—365.* — Lepiej nie mieć nic, niż wyrzec się nauki. Lepiej sprzedać ostatni dobytek, by za to posiąść naukę, która prędzej czy później darzy człowieka bytem spokojnym. Kto tak biedny, że nie może dostąpić nauki, niech przynajmniej stara się być dobrym.

19) *Ustęp w. 370 397.* — Bogactwa prowadzą łacno do nadużyć i zbytków — a przyjemności nie jest pozbawiony i ubogi: nawet że rzadsze, tem są cenniejsze.

20) *Ustęp w. 398 -453.* — Rozumowania, iż żadna rzecz sama przez się nie jest dobrą ani złą; lecz nasz sąd o niej, czyni ją pożądaną lub niemiłą. Każdy przeto czego innego pożąda, do czego innego dąży. Zadowolnienie naszych pożądań czyni nas szczęśliwymi. Kto mało żąda – szczęśliwy małych potrzeb zadowolnieniem. Bogactwa najczęściej psują ludzi. — Przykłady historyczne: gardzili bogactwami Anaxagoras, Demokryt i inni filozofowie; gardzili Kato, Kurius, Fabricius. — Rozumem winni kierować się ludzie, nie dać się unosić ślepej woli zachceniami.

21) *Ustęp w. 484—490.* — Bogactwa są dobrami ciała — o tyle więc niższe, o ile ciało niższe od ducha. Istotnem dobrem nie są, bo nie czynią one wprost same przez się ludzi lepszymi.

22) *Ustęp w. 506—528.* — Zarówno skąpstwo jak rozrzutność są złem — dowód i przykłady.

23) *Ustęp w. 551* i następne — narzekanie na zepsucie czasów, na lekceważenie poetów, którym nikt nic nie daje.

24) *Ustęp w. 568—576* stanowiący artystyczne zakończenie.

Ustępy w rozdziale drugim Wizerunku odnoszące się do kultury, obyczajów i t. p. Polski XVI w.

1) *w. 77.* Wzmianka „niedźwiedzie, srodzy żubrzy".

2) *w. 131—134.* Ozdoby mężczyzn ze złota, srebra, drogich kamieni.

3) *135—144.* Opis mieszkania, dworu znaczniejszego pana.

4) *w. 151.* Służba liczna na dworze pańskim.
5) *w. 167—169.* Dworzanie wielkiego pana.
6) *w. 189—212.* Życie na wsi i troski ziemianina polskiego.
7) *w. 193, 229.* Broń (rohatynka), *w. 232* granat.
8) *w. 241—266.* Opis życia żołnierza najemnego.
9) *w. 280.* Pszczoły w ulu.
10) *w. 321—362, 377.* Opis kuchni i zbytków w jedzeniu w Polsce XVI w.
11) *w. 363—376.* Choroby owoczesne.
12) *w. 385—400.* Uczty pijackie.
13) *w. 401—412.* Obrazek bankruta wiejskiego.
14) *w. 437—438.* Kładzenie czarnej kokoszy na głowę chłopu.
15) *w. 445—448.* Stroje mężczyzn.
16) *w. 455—488, 619—630.* Opis „niepomiernych“ biesiad wieczornych, muzyki, tańców, gier w karty, maskarad i t. d.
17) *w. 579—580.* Zapisywanie długów na ścianie.

Ślady lektury Reja po za Zodyakiem w rozdz. II.

1) *w. 495* wspomina niezawiśle od Pal. Achilesa, Priama, Hektora.
2) *w. 499* mówi o „sławnym“ Ciceronie.
3) *w. 501* wspomina o Kurcyuszu, Senece, Homerze, Platonie.

Uwaga. Rozdział II ma wierszów 648; księga zaś II Zodyaku liczy heksametrów 576. — Z tej liczby Rej pominął nieomal w zupełności około 350 wierszów — a więc do osnucia rozdziału II posłużyły mu tylko około 220 wierszy Palingeniego. Mimo to rozdział II Reja liczy o 72 wiersze więcej niż ks. II Zodyaku. I tu ta nadwyżka nie powstała skutkiem bogatszej treści — lecz prawie wyłącznie da się odnieść: 1) do szerokiego omawiania kwestyi podniesionych i wyrażonych zwięźlej przez Pal., 2) do licznych przykładów, którymi Rej umacnia zasady swe — przykładów czerpanych z obserwacyi społeczeństwa polskiego (liczą one niemal 200 wierszów).

III.

Rozdział III Wizerunku ma nadpis „Epikurus“. Treść do tego rozdziału zaczerpnięto głównie z księgi III Zodyaku, noszącej tytuł „Gemini“. — Traktuje w nim Rej o kwestyi, czy zmysłowe

przyjemności są istotnem dobrem ludzi. Wykład prowadzi Epikur, którego chciwy wiedzy młodzieniec spotyka w swej podróży. — W Zodyaku zamiast młodzieńca występuje sam autor.

Ustęp w. 1—14 wstępne, oryginalne. — Po przeprowadzeniu dowodu, iż bogactwa nie są prawdziwem dobrem — autor zamyśla mówić o „roskoszach doczesnych".

Ustęp w. 15—38. — Spotkanie się młodzieńca z Epikurem (w Zodyaku autora samego z Epikurem) i nawiązanie rozmowy. Swobodne tłumaczenie *Z. III 9—36.*

Ustęp w. 39—56. — Epikur wykłada, że wszelkie teorye o istocie dobra są mylne — tylko jego nauka, iż przyjemność jest najwyższem istotnem dobrem ludzi — jest prawdą. Swobodne nader tłumaczenie z *Z. III 37—54.*

Ustęp w. 57—70. — Epikur udowadnia, iż wszyscy podejmują się różnych prac — tylko ze względu na cel — a tym celem przyjemność. Swobodne nader naśladowanie z *Z. III 72—92.*

Ustęp w. 71—90. — Zmysły człowieka także szukają tylko przyjemności — a unikają pracy i bolu. — Toż widzimy w świecie zwierzęcym. — Swobodne naśladowanie co do myśli *Z. III 106—114.*

Ustęp w. 91—144. — Wymysły to księży i poetów, dla korzyści materyalnych, którzy prawią o cnocie — o karze za grzechy w piekle — o cierpieniach duszy. — Ze śmiercią kończy się wszystko. — Cały zysk człowieka to, co użyje za życia przyjemności. — Swobodne naśladowanie myśli *Z. III 120—177.* Zmienia jednak Rej w duchu chrześcijańskim opis piekła zostawiając jedynie Cerbera o trzech głowach — resztę reminiscencyj klasycznych usuwa.

Ustęp w. 145—160. — Młodzieńca dowody Epikura przekonały. Prosi go przeto, by mu wskazał właściwą drogę do życia oddanego przyjemnościom. — Swobodne naśladowanie *Z. III 178—186.*

Ustęp w. 161—186. Epikur prowadzi młodzieńca do grodu królowej Rozkoszy. — Dodaje przytem Rej kilka uwag od siebie wprost o pochopności ludzi do złego. — Myśl główna zresztą z *Z. III 187—190.*

Ustęp w. 187—226. — Po drodze wskazuje Epikur młodzieńcowi zamek, w którym panem Swoboda (u Pal. Pluto). — Przystęp dość trudny. — Przy nim trzy „dziewki" Pycha, Nieczystota i Głupość (u Pal. Superbia, Luxuries i Ignorantia). — Mnóstwo tłocząże

cych się ku zamkowi. Straż trzymają Zdrada mytnik i Wszeteczność podskarbi (u Pal. Sors. Usura, Fraus), żądając od przechodniów myta — okupu. — Młodzieniec nie ma pieniędzy, chce inną iść drogą. Epikur oznajmia, że droga około której mieszka Poczciwość przykra — więc omija ją, zdążając wprost do gaju królowej Rozkoszy. — Swobodne naśladowanie *Z. III 194—219.*

Ustęp w. 227—302. — Opis szczegółowy gaju królowej Rozkoszy. Wszystkie szczegóły obrazu odmienne, niż w analogicznym opisie ogrodu w *Z. III 233—301.* — Niewątpliwie u Reja opis skreślony z natury — z autopsyi.

Ustęp w. 303—328. — Opis wirydarzy, altan, pałacu ze ściennemi malowidłami z dziejów heroicznych Grecyi w gaju Rozkoszy. — Ustęp zupełnie oryginalny.

Ustęp w. 329—364. — Opis dworu królowej Rozkoszy, muzyki i pałacu. — Oryginalny dodatek Reja. — Szczegóły niewątpliwie z natury wzięte.

Ustęp w. 365—400. — Spotkanie z królową. — Opis towarzyszek jej: Wenus z Kupidynkiem i Gula (obżarstwo) z Lenistwem. — Swobodne naśladowanie ustępu *Z. III 310—321, Z. III 329—336.*

Ustęp w. 401—466. — Opis dworu dalszy królowej Rozkoszy. — Przyjęcie młodzieńca za dworzanina. — Tańce. — Dary. — Uczta: cukry — desery. — Dodatek oryginalny Reja. Szczegóły z obserwacyi osobistej.

Ustęp w. 467—516. — Spotkanie z boginią rozumu Minerwą. Zgromiwszy Epikura, że prowadzi na bezdroża młodzieńca, tłumaczy mu, jako niedoświadczonemu, jakie skutki sprowadzają zmysłowe rozkoszy. — Swobodne naśladowanie w *Z. III 372—402.*

Ustęp w. 517—542. — Równie jak Cyrce „co odmienia głowy“ zmienia zbytnie hołdowanie rozkoszom ludzi w istne zwierzęta; przykłady tego. — Rozwinięta szeroko myśl z oryginalnymi obrazami z *Z. III 436—444.*

Ustęp w. 543—554. — Porównanie rozkoszy zmysłowych z siecią zręcznie ukrytą. — Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 555—570. — Najdzielniejsi mężowie: Herkules, Aleksander, Samson ulegli rozkoszy. — Bezsilne kobiety zwyciężyły ich pomętami zmysłowemi. — Ustęp oryginalny — pod wpływem analogicznego lecz odmiennego w szczegółach ustępu *Z. III 407—435.*

Ustęp w. 571—576. — Epikur oddala się, zostawiając młodzieńca z Minerwą. — Swobodne tłumaczenie *Z. III 462—468.*

Ustęp w. 577—590. — Minerwa radzi młodzieńcowi, by zapomniawszy o naukach Epikura poszedł za jej wskazówkami. Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 591—618. — Nauki Minerwy: Bóg dał zwierzętom bystrzejsze niż człowiekowi zmysły — ale za to obdarzył go rozumem na to, by rozum kierował popędami i uczuciami człowieka. Ćwiczenie wiele tu może i przyzwyczajenie: zawczasu więc trzeba łamać się z popędami zmysłów. — Swobodne i bardzo powierzchowne, płytkie streszczenie rozumowań Pal. z *Z. III 479—505.*

Ustęp w. 619—639. — Minerwa wykłada dalej, jakie królowa Rozkoszy ma towarzyszki i radzi wystrzegać się ich. Pierwsza to Wenus. — Miłość zmysłowa. — Ulegają jej wszyscy. — Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 640—652. — Druga to obżarstwo z lenistwem, które zabijają myśl w człowieku, zniżają do rzędu zwierząt nierozumnych. Powierzchowne streszczenie ustępu *Z. III 564—589* (de Gula).

Ustęp w. 653—681. — Gorszem jeszcze opilstwo. — Opis zachowania się pijanych. — Swobodna przeróbka kilku myśli z ustępu *Z. III 590—608.*

Ustęp w. 682—730. — Opis następstw opilstwa i ponownie powtórzenie opisu zachowania się pijanych. — Myśl główna z *Z. III 621—628.* — Wtrącony śród tego opis spoczynku (w. 699—704) napisany pod wpływem *Z. III 640—649* — a porównanie z orłem, który choć lubi górne strefy, musi wracać na ziemię — w. 705—708 wzięty z szerszego obrazu Pal. w *Z. III 533—553.*

Ustęp w. 731—762. — Następstwem obżarstwa — opilstwa — wogóle niepomiernego życia, zwykle zachwianie równowagi moralnej i materyalnej, strata majątku i zdrowia — a zatem zjawiają się inne wady charakteru. — Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 763—784. — Minerwa kończy rozmowę z młodzieńcem, w konkluzyi zachęcając go raz jeszcze do życia umiarkowanego — kierowania się rozumem. — Mienie wszelkie, bogactwa — są darami Boga — przed Bogiem zda człowiek rachunek z ich szafunku. — Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 785—801 końcowy — w którym Minerwa obiecuje młodzieńcowi dla wyjaśnienia wszelkich wątpliwości myśli przysłać

syna małego swego „Racio" (u Palingeniego Timalphes) — oryginalny. (Tylko pomysł zesłania Racio wzięty po części z *Z. III 685—686*).

Ustępy Zodyaku księgi trzeciej pominięte w rozdziale III Wizerunku.

1) *Ustęp w. 1—9 początkowy.* — Opis wschodu słońca z bramą klasyczną — stanowiący artystyczne zaczęcie książki.

2) *Ustęp w. 55—76* rozumowania ścisłe, abstrakcyjne, że celem wszystkich czynności ludzkich zadowolnienie. Ze względu tylko na ten cel podejmują się ludzie ciężkich prac, walk — narażają życie na niebezpieczeństwa.

3) *Ustęp w. 92—106* również dedukcye ściśle rozumowe o tej samej kwestyi.

4) *Ustęp w. 112—119* rozumowania, że ból i praca są najwyższem złem — a zarazem przeciwieństwem przyjemności — a więc przyjemność - rozkosz dobrem najwyższem. — Jest to prawem natury.

5) *Z wierszów 132—144* opuścił imiona i przykłady odnoszące się do mitów greckich.

6) *Z wierszów 235—245* również przykłady i odnoszenie się do mitów greckich.

7) *Ustęp w. 280—281* podanie o Proknie i Filomeli.

8) *Wiersze 300—301* z reminiscencyami o Hannibalu, *Ancilliach.*

9) *Ustęp w. 323—328* o kobiecie ratującej zranionych strzałami Kupidyna.

10) *Ustęp w. 337—371* z całym szeregiem mitów greckich.— Dalej o Sardanapalu.

11) *Wiersz 400—401* opuszcza porównanie z libijską Syrtą, z domem Antiphaty — ale nie pomija Scyli i Charybdy.

12) *Ustęp w. 405—435* opis dzieł, prac Herkulesa.

13) *Ustęp w. 480—505* rozumowania: uczucia, afekty są sprzeczne z rozumem. Ta sprzeczność od Boga dana na to, by rozum podbudzany do walki czerpał z niej siłę: gdyby nie uczucia, niby rozum dobrego, wielkiego nie uczynił. — Nie chodzi o złamanie, o usunięcie tych poruszeń duszy, ale o kierunek niemi: ludzie i rozumu i zmysłowych wrażeń używać mają. — Z tego ustępu wciągnął Rej w sposób nader płytki — w w. 591—618 — kilka myśli zresztą w innem rozumieniu i znaczeniu.

14) *Ustęp w. 506—528* rozumowania w dalszym ciągu o tej samej kwestyi. — Ból i niesława to następstwa nadużycia rozkoszy zmysłowych — trzeba więc używać ich mało i rzadko i „tajemnie“; wobec wszystkich użyte budzą zazdrość. — Zresztą nie powinno się przytem nigdy wyjść po za sferę uczciwości — cnoty.

15) *Ustęp w. 529—553* o spoczynku jako koniecznej odmianie po wysiłkach pracy — z obrazem orła po bujaniach nadziemnych wracającego na łono ziemi — do gniazda — pominięty prawie w zupełności, tylko w *w. 705—708* ślad w Wizerunku tego ustępu.

16) *Ustęp w. 554—564* z zapytaniem młodzieńca, by mu Minerwa wytłumaczyła, kto są towarzyszki królowej Rozkoszy po prawej i lewej stronie idące z nią.

17) *Ustęp w. 609—620* przykład skutków pijaństwa: Alexander W. — Reminiscencye mitów greckich — imiona z mitologii klasycznej.

Ustęp w. 650—665 o dobroczynnym wpływie snu dla chorych, nieszczęśliwych — o śmierci.

Ustępy rozdziału III do kultury obyczajów i t. d. Polski XVI wieku.

1) *Wiersze 131—134.* O pomnikach nagrobnych, proporcach.

2) *Ustęp w. 227—301.* Opis ogrodu: kwiaty — rozsadzanie ich — drzewa — ptaki — źwierzęta.

3) *Ustęp w. 303—320.* Opis wirydarzy (chłodników) altan.

4) *Wiersze 313—320.* Obrazy ścienne: malowidła historycznej treści.

5) *Wiersz 242.* Wyrób wódek z ziół.

6) *Ustęp w. 321—332.* Zastawa stołowa.

7) *Ustęp w. 338, 341—354.* Muzyka: instrumenty muzyczne.

8) *Wiersze 359—362.* Pałacu opis.

9) *Wiersze 367—368.* Ozdoby kobiet z złota, drogich kamieni.

10) *Wiersze 421—422.* Ubiory męskie: szuba; laski.

11) *Ustęp w. 433—440.* Przyjęcie za dworzanina na dwór wielkiego pana.

12) *Wiersze 443—444.* Tańce, śpiewy.

13) *Ustęp w. 445—448.* Konfekty, soki.

14) *Wiersz 450.* Naczynia stołowe.

15) *Wiersze 451—452.* Ręczniki bogato haftowane.

16) *Wiersz 492, 721.* Leki używane.

17) *Wiersze 511, 544.* Ptaki śpiewające w klatkach.

18) *Wiersze 569—570.* Turnieje.
19) *Wiersze 675—676.* Praca chłopów na wsi.
20) *Wiersz 690.* Uprząż na konie.

Ślady innej lektury po za Zodyakiem.

W trzecim rozdziale śladów z lektury Reja po za Zodyakiem wprost nie ma. Wyliczenie jednak przy opisie malowideł kilkunastu imion bohaterskiej Grecyi: Achillesa, Parysa, Iazona, Hektora, Ulissesa, Priama, Dydony, Penelopy, Exiony świadczy o znajomości Homera i Wergilego. — Podaje je bowiem Rej wprost sam a nie za Palingenim, który wcale ich na tem miejscu nie ma.

Uwaga. Rozdział III liczy wierszów 801 — podczas gdy księga trzecia Zodyaku ma ich 701. Znowu więc wierszów 100 więcej u Reja. Pominął zaś Rej w Wizerunku lub całkowicie lub tylko w bardzo skąpej mierze czerpiąc z nich — wierszów Zodyaku 182. Treści przeto dostarczyło na ten trzeci rozdział heksametrów 519. Nadwyżka powstała głównie skutkiem umieszczenia kilkunastu przykładów illustrujących rzecz, a czerpanych z polskiego otoczenia i świata.

IV.

Rozdział czwarty Wizerunku pod napisem „Anaksagoras“ oparł Rej po części większej na treści księgi czwartej Zodyaku pod nagłówkiem „Cancer (Rak). Początek rozdziału IV oparty na ustępie końcowym księgi III a prócz tego weszły w skład niniejszego rozdziału także ustępy z księgi V Zodyaku. Układ tej treści, rozkład i przeprowadzenie znacznie się różni od księgi IV „Cancer“. Oddala się Rej w rozdziale niniejszym na dalszą metę, niż w trzech pierwszych rozdziałach, od swego wzoru. Unaocznia to poniższe porównanie szczegółowe obu tekstów.

Ustęp w. 1—74. — Do Minerwy rozprawiającej z młodzieńcem przybywa Dyana, wzywając ją, by czemprędzej opuściła ziemię i wracała do siedzib bogów poważnionych. — Minerwa tłumaczy co ją zatrzymało — opowiada Dyanie o spotkaniu młodzieńca z Epikurem i odchodzi. — Ustęp samodzielny w szczegółach — co do ogólnego pomysłu wzięty z księgi *Z. III 666—668* a więc z jej zakończenia.

Ustęp w. 75—104. — Młodzieniec pozostał sam — strwożony — niepewny, rozdwojony w myśli. — Przyszedł nad źródło otoczone drzewami figowemi. — Posilił się jej owocem i usnął. — Swobodne w części naśladowanie ustępu dalszego z księgi IV a mianowicie *Z. IV 208—221.*

Ustęp w. 105—154. — Ocknąwszy się rano zwraca się z modlitwą do słońca — by go oświeciło i uspokoiło myśli jego „brojne". W odpowiedzi usłyszał głos zachęcający go do odwagi, do stałości w myślach: wszystko się zmienia na ziemi — po smutkach — radość, jak po burzy pogoda. Kto myśli stalej — zwycięża wszystko. Swobodne nader naśladowanie ustępu początkowego z *Z. IV 34—58.* (Rozpocząwszy rozdział IV Wizerunku — na podstawie końcowego ustępu księgi III — przerzuca się Rej nasamprzód do dalszych ustępów księgi IV bo aż do wiersza *208 i nastp.* — poczem znowu wraca do początku *księgi IV.* — W ustępie powyższym *w. 105—154* opiera się R. w. 113 na Z. IV 37, R. w. 119—122 na Z. IV 40—42, R. w. 127, 128 na Z. IV 43—45, R. w. 129 na Z. IV 46—47, R. w. 133 na Z. IV 49, R. w. 137 na Z. IV 50, R. w. 138 na Z. IV 52, R. w. 139 i 141 na Z. IV 54 i 58. Wszystkie inne wiersze tu nie wyszczególnione są własnością oryginalną Reja — a więc na *50* wierszów *13* zapożyczonych wprost).

Ustęp w. 155—220. — Minerwa zsyła syna swego Racio (u Pal. Timalphes) młodzieńcowi dla dalszego pouczenia go i utwierdzenia w czem i gdzie prawda życia. — Młodzieniec targany wątpliwościami, opowiada o spotkaniu z Epikurem, o gaju królowej Rozkoszy i żąda wyjaśnienia, kimby być mogła druga towarzyszka jej. Zna tylko jej imię Wenus. — Impulsu do tego ustępu daje Rejowi *Z. IV 222—239.* [Wprost odnieść do wierszów Zodyaku dadzą się jedynie Reja wiersz 156 i 157 do *Z. 223—225*; R. w. 175, 176 do Z. 232 i 233; R. w. 207—212 do Z. 238—239; inne są samodzielnem opracowaniem i powtórzeniem *po raz trzeci* w innych słowach epizodu z Epikurem z rozdziału III i IV].

Ustęp w. 221—296. — W odpowiedzi wykłada Racio młodzieńcowi w duchu tradycyi i dogmatu chrześcijańskiego o pierwszych rodzicach, upadku ich, o zbrodni Kaina i rodzinie Noego uratowanej z potopu. Po stracie stanu łask., zmieniła się natura ludzka — zepsuła. Bóg stworzył miłość — sam dał Adamowi towarzyszkę. Miłość przeto prawowita jest przykazaniem Boga. Namiętności złe w człowieku paczą i to uczucie, które zresztą w całej przyrodzie

się objawia — wiążąc nawet nierozumne zwierzęta. Grzech pierworodny dziedzictwem spadł na wszystkich ludzi a jego skutki widoczne także odnośnie do uczucia miłości.

Ustęp w całości oryginalny.

Ustęp w. 297—394. — Racio udowadnia w dalszym ciągu: Wenus nie włada wcale miłością i nie od niej to uczucie pochodzi. Dzieło to boże. Miłość zacna jest dobrem; grzeszna, niepomierna sprowadza zło. Opowieść o Wenerze wymysłem poetów. — Ludzie winni żyć wedle bożych przykazań — a więc w miłości małżeńskiej zrodzone dzieci wychowywać do życia. Ciężko przeto grzeszą ci, co pod płaszczykiem służby Bogu wyrzekają się małżeństwa. Suknia kapłana nie zmienia natury człowieka. Celibat prowadzi do obłudy i grzesznej miłości. Dowodem życie niemoralne mnichów i mniszek. Bóg nie może żądać zabicia w człowieku uczuć, które sam wlał w duszę jego.

Ustęp w przeprowadzeniu samodzielny, powstał pod wpływem ustępów *Z. IV 238—245, Z. IV 267—270, Z. IV 284—294* oraz *Z. IV 302—313.* Podstawą rozumowań Reja przepisy objawionej religii, Palingeniego prawo natury.

Ustępy w. 395—460. — Racio wyjaśnia, że dwoje pacholąt towarzyszących Wenerze to Pochlebstwo i Pożytek — obok nich błazenek miłości „Stulticia“ — zdala zaś „panienka“ skromna Prawda. W takie towarzystwo wpadają najczęściej ci, którzy przez płochość wdadzą się w nieprawą miłość. Najwięksi mężowie upadli przez tę namiętność dziką. Na „Prawdę“ zdala idącą — nikt najczęściej wówczas nie ogląda się.

Ustęp oryginalny. Kilka wierszów od 445 co do myśli powstało pod wpływem *Z. IV 317—324.*

Ustęp w. 460—522. — Racio wykłada dalej, jak często w miłości i przyjaźni psują wszystko ludzie szukający obłudnie w tem własnej korzyści, pożytku. Gorsze jeszcze pochlebstwo — przykłady z życia i drogi, jakich używają pochlebcy wobec zakochanych.

Ustęp w całości oryginalny.

Ustęp w. 523—564. — Gdzie miłość tylko szałem zmysłów, tam skutki jej groźnie złe. Rozum i prawda winny zawsze stać na straży tego uczucia, miarkować je. — Źródłem miłości: próżność, korzyść materyalna, pożądliwość zmysłów i uczucie czyste „z cnoty, z prawdy“. Tylko ta ostatnia Bogu miła.

Ustęp w przeprowadzeniu zupełnie samodzielny powstał pod wpływem analogicznego w *Z. IV 364—371* oraz *529—534*. Umotywowanie u Palingeniego inne; wedle niego — fatum rządzi miłością, fatum kojarzy, fatum dzieli ludzi.

Ustęp w. 565—584. — Miłość rodzi się ze sposobności, z łatwego obcowania i częstego młodych osób. Ostrożność i czujność starszych mogą tu niejednemu niebezpieczeństwu zapobiedz.

Ustęp swobodnie naśladowany po części z *Z. IV 359—363.*

Ustęp w. 585—602. — Gdzie człowiek na łasce namiętności, tam ginie wszelki spokój, równowaga ducha. — Przykłady zachowania się zakochanych.

Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 603—652. — Ratio kreśli obraz ponętny kochającego się małżeństwa — pożycie ich — wzajemne wspieranie się — dzielenie wszystkiego w złej i dobrej doli.

Ustęp w szczegółach samodzielny, źródłem jego ustęp z *następnej* księgi Zodyaku *V w. 512—520.*

Ustęp w. 653—680. — Racio odlatuje do nieba — nadchodzi filozof Anaksagoras, który dowiedziawszy o co młodzieńcowi chodzi, zgadza się pouczyć go, jak się ma zachować w życiu.

Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 581—722. — Anaksagoras udowadnia, iż jedne przyjemności odnoszą się do ciała, inne do duszy. Sprowadza to niejednokrotnie rozdwojenie, walki. Zawsze jednak dobro duszy cenniejsze. Takiem dobrem zacne imię. Łatwo je sobie zjednać, oddając co komu należy. — Uraz nie mścić się w uniesieniu, ale czekać spokojnie chwili, w której wspaniałomyślnością można pokonać przeciwnika. — Możnym lepiej ustąpić, niż wadzić się z nimi.

Ustępy swobodnie naśladowane, co do głównych myśli powzięte z *Z. IV 702—818.*

Ustęp w. 723—730. — Dalsze rady zachowania się towarzyskiego: swobodna wesołość bez przesady — i wielomowność; umiarkowanie w śmiechu, poczciwość, czystość w żarcie i dowcipie.

Ustęp swobodnie naśladowany co do głównej myśli z *Z. IV 824—831.*

Ustęp w. 731—742. — Nie trzeba też żałować wydatku, dla utrzymania stosunków z ludźmi. Tu jednak obowiązuje zasada: wedle stawu grobla.

Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 743—770. – Gdy się zakochasz ożeń się. Najpewniejsza to droga do spokoju i ładu; dobrej sławy i zdrowia. Nie jest to utratą wolności, mieć własne ognisko — dom i pilnować go. To raczej tylko przecięcie drogi do swawoli.

Ustęp samodzielnie opracowany — oparty na analogicznym, z następnej księgi to jest z V Zodyaku wziętym ustępie *Z. V w. 636—646.*

Ustęp w. 771—790 zamykający rozdział. — O widoku jaki przedstawia się z wysokości górnej niebios na ziemię.

Ustęp wzorowany na analogicznym ustępie końcowym *znowu* z księgi IV *w. 834—880.*

Ustępy z księgi czwartej Zodyaku pominięte w rozdziale IV Wizerunku.

1) *Ustęp początkowy 1—30.* Modlitwa do słońca — kończąca się prośbą o natchnienie.

2) *Ustęp w. 52—69* w którym poeta obiecuje sobie sławę — odmianę losów ciężkich dotychczas na lepsze.

3) *Ustęp w. 70—208.* Poeta w dalszej podróży spotyka w rozkosznej dolinie pasterzy przy swych trzodach — idących w zapasy o zwycięstwo w śpiewie. Obierają go na sędziego. Jeden i drugi opiewają dzieje swej miłości. Wtem wilki wpadają — rozgramiają spokojne stada — i przerywają turniej śpiewaczy. Pasterze rozbiegają się broniąc swego dobytku. Poeta zostaje sam.

4) *Ustęp w. 245—266.* Mit grecki o Uranie i jego rodzinie.

5) *Ustęp w. 271—283.* Niegodnie żyje ten, kto nie daje życia drugim. Celibat jest usprawiedliwiony tylko u chorych bardzo, u ubogich i u oddających się badaniom naukowym.

6) *Ustęp w. 295—301.* O tej samej kwestyi.

7) *Ustęp w. 320—348.* Miłości ulegają wszyscy. Przykłady z mitologii greckiej: romanse Jowisza i t. d.

8) *Ustępy w. 372—792 a więc dwie trzecie całej księgi opuścił Rej niemal w zupełności.* Przedmiotem tych ustępów pominiętych są rozumowania i spostrzeżenia psychologiczne po części na dziełach Arystotelesa i Platona oparte, po części własne autora. Częstokroć są one ujęte wprost w kształt syllogizmów logicznych. Rozbiera w nich autor: czem jest i jak się objawia uczucie miłości. Znaczenie jej w świecie ludzkim i w przyrodzie. — Co jest motorem woli człowieka? — Dzieli dobra ludzkie na trzy kategorye

główne: cnota, przyjemność, pożytek. Następnie rozróżnia dobra duszy od dóbr ciała. — Systematycznie dzieli je na sferę dóbr myśli — i sferę dóbr woli. Do dziedziny umysłowych liczy: dobra z wiedzy płynące, która dzieli się na 9 głównych działów — reprezentowanych przez 9 muz. — Dziedzina woli: to obyczaje (mores). Obejmuje ona znowu kategorye: roztropności, sprawiedliwości, odwagi, umiarkowania. — Dobrami ciała są głównie dobra należące do kategoryi: pożytku. Cztery poddziały obejmuje pożytek: siła, kształt, zdrowie i zręczność. — Dobra ciała są mniej cenne, niższego rzędu, niż dobra duszy. Pierwsze są wspólne ludziom i zwierzętom — drugie wyłączną ludzi własnością. — Po wykładzie ściśle filozoficznym — teoretycznym (aż do 606) następują reguły szczegółowe, przepisy praktyczne postępowania w życiu, jak zjednać sobie mir u ludzi, zachowanie u nich i przyjaźń. Z tych dopiero reguł praktycznych kilka Rej przyswaja sobie w rozdziale IV — nie dotknąwszy ani słowem strony wywodów filozoficznej.

9) *Ustęp w. 832—880* (to jest zakończenie księgi) treści geograficznej dał wprawdzie pochop do napisania Rejowi w zakończeniu ustępu analogicznego — w szczegółach tak zupełnie odmiennego, że można go uważać za pominięty.

Ustępy rozdziału czwartego odnoszące się do kultury, obyczajów, starożytności domowych i t. p. Polski XVI wieku.

1) *W. 323—388.* Z życia mnichów i mniszek w wieku XVI obrazek.
2) *w. 489—500.* Z życia towarzyskiego obrazek.
3) *w. 488—494.* Mody ubrań męskich.
4) *w. 498—500.* Maskarady, muzyka.
5) *w. 501—504.* Gatunki wina.
6) *w. 513—516.* Św. Marcin jako termin wypłaty czynszów.
7) *w. 513—516.* Kalendarz owoczesny „cisiocanus“.
8) *w. 625—626.* Leki domowe.
9) *w. 609—630.* Z pożycia małżeńskiego obrazek.

Ślady innej lektury po za Zodyakiem.

Nie ma w tym rozdziale żadnych śladów, z wyjątkiem chyba wiersza 201, w którym Rej mówi, że zaledwie takiemu zadaniu mógłby sprostać „Cicero z swą dziwną wymową“. Można tu dodać

także wprowadzenie filozofa Anaksagorasa jako postać, którą Rej wziął z lektury.

Uwaga. Rozdział IV Wizerunku liczy wogóle wierszów 790 zaś księga IV Zodyaku liczy wierszów 880. Pierwsza to przeto księga, która ma więcej o 90 wierszów, niż rozdział odpowiedni Reja. — Z zestawienia powyższego uwidocznia się jednak, że z tych 880 wierszów Palingeniego Rej nie uwzględnia nieomal w zupełności zwyż 700 wierszów, tak, że tylko niespełna 200 wierszów z księgi IV posłużyło do wysnucia czwartego rozdziału Wizerunku. Do tego dodać należy ustęp 15 wierszów z księgi III Zodyaku, oraz dwa ustępy z księgi V w, 512—520 i V. 636—646. — Plan tego rozdziału jest znacznie zmieniony w stosunku do planu księgi IV Zodyaku. Treść ogranicza się głównie do rozprawy o uczuciu miłości — skutkach jej i o zachowaniu się ludzi wobec tego uczucią. U Palingeniego rozszerzony zakres badania na uczucia wogóle; traktuje więc jeszcze o przyjaźni, o regułach postępowania w życiu domowem jak i wobec szerszych grup społecznych. — W dodatku jeszcze uwaga, że w IV rozdziale Rej staje bardzo jawnie i wyraźnie jako moralista chrześcijański na gruncie tradycyi i dogmatu tej religii.

V.

Rozdział piąty nosi u Reja nagłówek „Sokrates“ a osnuty jest po części na księdze piątej Zodyaku pod napisem „Leo“ (Lew). Zawisłość autora polskiego od wzoru łacińskiego coraz mniejsza. W rozdziale niniejszym wspólność ogranicza się nieomal do tożsamości tylko tematu omawianego. — W szczegółach prowadzenie prawie zupełnie samodzielne a mianowicie od *wiersza 1 do 630* ma bardzo nie wiele wspólnego z Zodyakiem.

Ustęp w. 1—44. — Po odejściu Anaksagorasa — młodzieniec w dalszej swej drodze zaszedł do domku Sokratesa, któremu przedstawia swe wątpliwości z prośbą, by go pouczył o powinnościach życia i „na co jest stworzon“. — Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 45—68. — Młodzieniec mówi dalej, że nie dba o bogactwa, bo te znikome i każdy bezmyślny głupiec posiąść je może, ale szuka mądrości jako jedynego trwałego dobra człowieka. — Samodzielnie przeprowadzona — myśl główna zapożyczona z *Z. V. 1—12.*

Ustęp w. 69—138. Sokrates ucieszony, iż są jeszcze ludzie na świecie, którzy łakną wiedzy i życia cnotliwego, poucza młodzieńca, by nie uważał nigdy na pozory zewnętrzne, ale na dnie życia szukał prawdy. — Świat odwodzi rozlicznemi pokusami od obowiązku i cnoty. Trzeba więc ostrożnie rozumem wszędzie się kierować.

Ustęp nieomal w zupełności oryginalny. Zaledwie jakiś ślad wpływu Zodyaku da się odszukać — przy porównaniu świata z komedyą w *Z. V 25* — i porównaniu człowieka niemyślącego, niedbałego z osłem w *Z. V 69—70.*

Ustęp w. 138—174. Dobra ziemskie, jak i życie samo, znikome są. Szczęście nie polega też w samem używaniu. Cel, do którego się dąży, rozstrzyga o wartości dóbr świata tego. Mienie, z miłością dla bliźnich używane, jest dobrem. Najczęściej jednak trzeba za nie płacić zdrowiem, niepokojem życia. Majętny a nieużyty skąpiec jest niewolnikiem swych bogactw; zbiera je zazwyczaj dla drugich a nieżyczliwych, rozdrapujących mienie po śmierci jego.

Ustęp nieomal samodzielny. Ślady wpływu Zodyaku w kilku porównaniach zaczerpniętych z Z. V 39, Z. V 90 — oraz co do myśli z ustępu Z. V 80—90 oraz V 376—380.

Ustęp w. 175—220. Wszystkie rozkoszy ziemskie są wręcz szkodliwem złem, jeżeli użyte nie w miarę i na cele nierozumne lub sprosne. Każdy czyn ludzki winien być nacechowany rozmysłem i bojaźnią Boga.

Ustęp opracowany samodzielnie. Niektóre myśli zapożyczone z Zodyaku, choć w innym duchu i znaczeniu użyte — a mianowicie po części z *Z. V 113—119.*

Ustęp w. 221—248. — Bez żywej wiary w Boga — człowiek niczego dobrego dokonać nie w stanie samym tylko rozumem.

Ustęp oryginalny. Zasada etyczna chrześcijańska — odmiennie niż u Palingeniego.

Ustęp w. 249—256. — Jedni są cnotliwymi z łaski Boga, inni z bojaźni mąk wiecznych. — Wszystko też w ręku Wszechmocnego: jak świat cały, tak życie nasze i zbawienie.

Ustęp zupełnie oryginalny — chyba, że opis potęgi Boga odniesiemy do ustępu analogicznego *Z. V 153—159.*

Ustęp w. 257—286. — Dobrodziejstwa Boga dla człowieka niezmierzone. Dla niego Bóg zapalał słońce, świecić w nocy każe gwiazdom i księżycowi — jemu oddał wszystkie skarby ziemi pod

władanie i dla jego pożytku. — Nawet aniołom swym rozkazał służyć człowiekowi.

Ustęp oryginalny co do myśli. — Opis pożytków ziemi da się odnieść do analogicznego z *Z. V 411—430.*

Ustęp w. 287—302. — Za wszystkie dobrodziejstwa żąda Bóg od ludzi jedynie silnej wiary — pełnienia życiem poczciwem jego woli i powinnej chwały swego imienia. — Bez tego człowiek zaprzepaszczony i tu i w życiu wiecznem. — Bez łaski Boga nie ma zbawienia.

Ustęp zupełnie oryginalny.

Ustęp w. 303—362. — Pierwsza zasada w życiu, to przestawać na tem, co Bóg komu z łaski swej udzielił — Kogo Bóg wyżej postawił, dał więcej, ten winien używać dobra nadanego miernie i miłosiernie: ratować ubogich, bronić pokrzywdzonych — a zawsze z myślą o sprawiedliwości. Wielkie środki i wysokie stanowisko budzą pychę — poczucie własnej potęgi — trzeba więc miłości dużo dla drugich — i pobłażania, by nie wykroczyć po za powinność. — Myśl ciągła o Bogu uczyni wyrozumiałym.

Ustęp oryginalny.

Ustęp w. 363—378. — Kto zaś ma mało — skryty w tłumie maluczkich, ten niech bez skarg żyje pogodnie, ze wszystkimi w zgodzie. — Uczciwej pracy Bóg pobłogosławi: nie zabraknie takiemu ni jego dzieciom chleba.

Ustęp równie oryginalny.

Ustęp w. 379 418. — Bóg nie żąda od człowieka nic, tylko wiary i spełniania swych obowiązków z sercem czystem. Bóg jest duchem — w duchu go trzeba chwalić. — Ofiar, darów nie potrzeba mu. — Nie trzeba także pośredników do Boga.

Ustę oryginalny.

Ustęp w. 419—430. — Bóg potęga niezmierzona. On był, jest i będzie. Wszystko z Jego łaski.

Ustęp samodzielny, analogiczny w *Z. V 164—166.*

Ustęp w. 431—434. — Nie ma właściwie odpowiedniego porównania między Bogiem a człowiekiem: jak nie ma między wielbłądem a muchą.

Wiersze te mają swe źródło w *Z. V 221—222.*

Ustęp w. 435—438. — Gdyby człowiek nie miał mowy i rąk, byłby nędzniejszym niż każde zwierzę.

Myśl zapożyczona z *Z. V 236—239.*

Ustęp w. 439—446. — Bóg stworzył świat dla siebie i swej chwały — nie dla człowieka — i jedynie z łaski swej, a nie dla godności lub zasług jego poddał mu wszystko na ziemi.

Myśl po części zapożyczona z *Z. V 180—200.*

Ustęp w. 447—482. Życie ludzkie pełne utrapień i nędzy. Blask zewnętrzny bogactw nie zasłania człowieka przed chorobą, troskami i śmiercią. Samo przez się życie nie miałoby żadnej wartości, gdyby nie opieka Boga i łaska jego.

Ustęp samodzielny opracowaniem; myśli po części zapożyczone z *Z. V 200—220.*

Ustęp w. 483—516. Ludzie zapominają co rychle o tem. Sprawy i rzeczy ziemskie obałamucają myśl człowieka, odwodzą od Boga. — Zwłaszcza komu powodzenie sprzyja, zdrowie, szczęście, ten żyje tak, jakby to wieki trwać miało.

Ustęp oryginalny. Tylko porównanie *w. 509—510* odnieść można do *Z. V 322* — a obraz *w. 515* do *Z. V 306—308.*

Ustęp w. 517—530. — Przyjemności i dobra duszy winny iść przed dobrami ciała. Ciężko pokutuje, kto zapomni o tem.

Ustęp samodzielny.

Ustęp w. 531—558. — Wolność, niezawisłość osobista przy miernym bycie jest prawdziwem szczęściem.

Ustęp opracowany samodzielnie pod wpływem ustępu z *Z. V 381—393.*

Ustęp w. 559—586. — Źle robią ci, którzy dla zysków materyalnych pozbywają się swej wolności. Cierpi na tem najczęściej i ich charakter: nieraz bowiem trzeba wyrzec się zdania własnego, zejść z drogi prawdy, byle tylko dogodzić interesom służby.

Opracowanie samodzielne. — Kilka myśli wziętych z *Z. V 440—465.*

Ustęp w. 587—630. — Ludzie za dużo pokładają nadziei w bliźnich a za mało ufności w Bogu. Gdyby jednak szukali ratunku tam gdzie go zawsze znaleść można, byliby i w życiu szczęśliwi i Bóg o nich by nie zapomniał. — Poprzestać na tem, co Bóg dał — cieszyć się swą niezawisłością — to najwyższe szczęście i rozum.

Ustęp w. 631—680. — Rej za Horacym wychwala mierność jako zasadę życia. — Własna ziemia — bez szukania w kłopotach na świecie szczęścia — daje, przy rozumie, oszczędności tyle, że zadowolnić może wszelkie godziwe życia skromnego potrzeby. —

Przy takim trybie życia człowiek nie naraża się na pokusy światowe, na zatratę duszy.

Ustęp opracowany samodzielnie pod wpływem podobnej treści ustępu z *Z. V 404 - 434.*

Ustęp w. 681 - 690. — Do życia cnotliwego, spokojnego wedle Boga najlepsza droga ożenienia się.

Ustęp naśladowany co do myśli głównej z *Z. V. 484—490.*

Ustęp w. 691—762. — Młodzieniec podnosi przeciw tym ostatnim twierdzeniom Sokratesa zarzuty, iż ożenienie jest wyrzeczeniem się swobody osobistej, że sprowadza ono zdwojenie wydatków i kłopotów. Nie tylko o żonie i jej zachciankowych wydatkach na stroje, zabawy trzeba myśleć, ale i o dzieciach, które podrósłszy przemyśliwają jakby usunąć rodziców.

Ustęp opracowany samodzielnie pod wpływem analogicznego w *Z. V 466 - 494.*

Ustęp w. 763—804. — Sokrates wyjaśnia jednostronność takiego zapatrywania. Miłość jest prawem przyrody — małżeństwo zaś instytucyą bożą dla ulżenia wzajemnego trudów życia i wychowania w cnocie dzieci. — Nie ma wierniejszego towarzysza w doli niedoli jak żona. Wsparciem w pracy jest ona — pomocą w chorobie. Jej oszczędnością stoi dom. Dzieci także dobrze wychowane — są pociechą starości i podporą. Człowiek w dzieciach i przez nie przedłuża krótkie swe życie. — Ma pewnego w nich dziedzica mienia i imienia swego.

Ustęp samodzielny w opracowaniu, co do myśli niektórych pod wpływem analogicznego ustępu *Z. V 512 -527.*

Ustęp w. 805 —840. — Bezżenny umiera samotnie — majątek rozdrapują obcy, ciesząc się, że mogą korzystać z cudzych zabiegów, z owoców pracy nie własnej. — Przeciwnie bywa, gdzie czuwa żona — własne dzieci.

Ustęp samodzielny w szczegółach, co do głównych myśli napisany pod wpływem *Z. V 496—511.*

Ustęp w. 841—856. — Ci co miasto żony chowają „miłośnice", czynią źle. Osoba taka ma tylko na myśli własną korzyść, Gromadzi dla siebie na wypadek, gdy będzie oddalona. Zresztą żywot to niemoralny.

Ustęp w opracowaniu samodzielny wzięty *Z. V 528—539.*

Ustęp w. 857—878. — Może być i żona zła. Łacnie jednak naprowadzić ją na drogę dobrą, to miłością, to napomnieniem, je-

żeli to zawodzi — choćby cielesną chłostą. — Przykład dobry wiele tu może. Przedewszystkiem strzedz trzeba takiej żony przed towarzystwem starych, przewrotnych plotkarek i sąsiadek próżniaczych.

Ustęp naśladowany z *Z. V 568—579* oraz *Z. V 615—516.*

Ustęp w. 879—908. — Najbardziej wystrzegać się należy towarzystwa księży. Zli to i przewrotni: obłuda ich żywiołem, zmysłowość cechą najwybitniejszą. — Kobieta tak łatwo ulega ponętom błyskotliwym — a księża mają pieniądze. - Dla korzyści materyalnych czynią oni wszystko. — Rzuciliby i nabożeństwo i Boga, gdyby nie zyski pieniężne związane ze służbą kościoła. — Dziesięciny, płaty, czynsze — to ich miłość.

Ustęp samodzielnie zobrazowany pod wpływem *Z. V 585—604.*

Ustęp w. 909—942. — Ostrożność przy wyborze żony nakazana. Najlepiej przez krewną dowiedzieć się, czy pobożna, zdrowa, rozsądna. — Jako żona niech domu pilnuje i niech „szyje, przędzie". — Próżnowanie na złe może naprowadzić ją.

Naśladowanie swobodne ustępu analogicznego *Z. V 540—557.* [Zatrzymuje tu Rej nawet przykłady żon poczciwych: Penelopy, Lukrecyi za Palingenim].

Ustęp w. 943—968. — Przez ożenienie nie traci się swobody a zyskuje na materyalnych wygodach. — Żona pewniejszy, wierniejszy w każdym względzie towarzysz, niż owi nocnych hulanek i biesiad uczestnicy.

Swobodne naśladowanie analogicznych ustępów z *Z. V 475—485* i *Z. V 636—646* oraz *Z. V 520—521.*

Ustęp w. 969—1006. — Żona ratuje w chorobie. Nieraz pomoże lepiej niż doktór. — Wiedza lekarzy często polega tylko na tem, że umieją nazywać po łacinie rośliny polskie, których lecznicze siły znane i babom prostym. — Tem imponują prostakom. — Rzadko też kiedy uleczą — ale płacić każą sobie dużo.

Swobodne nader naśladowanie części jednej ustępu analogicznego z *Z. V 798—837.* (Patrz ustępy V księgi Zodyaku pominięte w rozdziale V Wizerunku w niniejszem zestawieniu).

Ustęp w. 1007—1056. — Ważniejsze niż leki dla zdrowia życie umiarkowane w jedle i napojach. Obok tego także spokój duszy, zadowolenie — gdyż smutek łamie i siły ciała. — Jak we wszystkiem tak i tu najważniejszą rzeczą to wiara w Boga i Jego opiekę.

Ustęp samodzielnie opracowany pod wpływem analogicznego w *Z. V 753—760, Z. V 767—775* oraz *Z. V 839—844, 850—857.*

Ustęp w. 1057—1112 (końcowy). — Wszystkie te rady niczem, jeżeli nie oparte na „skarbie niebieskim“ — na mądrości. Mądrością zaś to myśl czysta i serce poczciwe, wolne od zmaz ziemskich; to kierunek umysłu zwracający nas zawsze „wzgórę“ ku Bogu — od ziemi. To równowaga ducha niczem nie zachwiana: zawsze wierna sobie w szczęściu i nieszczęściu. To wiara niezłomna w przyszłość zagrobową.

Ustęp wzorowany na analogicznym (co do zasad religijnych innym wcale) ustępie *Z. V 875—897.*

Ustępy księgi piątej Zodyaku pominięte w rozdziale V Wizerunku.

1) *Ustęp w. 1—351* (co do formy przeważnie rozumowania ścisłe, dedukcye filozoficzne) w najogólniejszem streszczeniu zawiera dowodzenia, iż człowiek na ziemi nie może być szczęśliwym. Tylko ten, kto posiada najwyższe dobro, jest szczęśliwym. — Wszystko co jest, musi mieć jakiś cel; im cel wyższy, tem więcej dobra w nim. Cel ostateczny, najwyższy będzie przeto także pełnią dobra. Celem ostatecznym jest Bóg. Bóg więc jest najwyższem dobrem i Bóg jeden tylko szczęśliwym. Ponieważ człowiek nie może być szczęśliwym, więc kwestya o to, jakie warunki musi mieć życie, by człowiek był jak najmniej nieszczęśliwym a więc względnie szczęśliwym. [Dla Reja stojącego na gruncie religii objawionej kwestya ta przedstawia się jako pytanie, jakich warunków potrzeba, by życie człowieka było zgodne z wolą Boga i jakie obowiązki ciążą na tem życiu, od których spełnienia zawisło i szczęście doczesne i zbawienie wieczne]. — *Ustępy w. 1—351* — a więcej niż *trzecią część* księgi V. „Leo“ pominął Rej nieomal całkowicie. Kilka bowiem miejsc, które wciągnął do Wizerunku (patrz powyżej zestawienie tekstów roz. V i ks. V) jest wagi podrzędniejszej; zmienił je zresztą w duchu swych zapatrywań religijnych.

2) *Ustęp w. 352—375.* — Postawieni na szczytach społecznych nie są tak szczęśliwymi, jak mniema tłum. Wielki majątek — tak jak wszelkie ostateczności — jest złem. — Przykłady i porównania.

3) *Ustęp w. 435—439.* — Fatum — los odgrywa wielką rolę, czy kto ma zrobić majątek.

4) *Ustęp w. 558—567.* — Przed ożenieniem najlepiej samemu naocznie zapoznać się ze stosunkami wybranej.

5) *Ustęp w. 580—584.* — Jeżeli żona podejrzana — nie chować w domu sług. towarzyszów przystojnych. Miłość żyje zdradą.

6) *Ustęp w. 617—635.* - Jeżeli mąż chce by żona chowała mu wiarę małżeńską, niechże ją sam chowa względem żony. — Niewiary srodze mści się kobieta na mężu. — Przekonaną o niewierność — oddać w ręce sprawiedliwości: niech ponosi karę zasłużoną.

7) *Ustęp w. 617—752* — o wychowaniu i prowadzeniu dzieci wciągnął rej dopiero w rozdziale.

8) *Ustęp w. 777—797.* - O leczeniu się wedle zasady: sprzeczne sprzecznem.

9) *Ustęp w. 798—837.* — O lekarzach-klinikach tak zwanych fizykach. — Przygotowanie ich do zawodu złe; zamiast leczenia chorób uczą się dialektycznych sztuk — sofistyki. — Stają się więc patentowanymi mordercami ludzi. — Autor nawołuje królów, rządy, by zreformowały system nauk medycznych.

Ustępy rozdziału piątego Wizerunku odnoszące się do kultury, obyczajów, starożytności domowych i t. d. Polski XVI w.

1) *W. 23.* Studnia (łańcuchem woda ciągniona).

2) *W. 21, 22.* Drzewa kasztanowe, orzechy włoskie, figi.

3) *W. 59, 126, 128.* Owoce południowe.

4) *W. 58, 881.* Wyroby tkackie (kamcha, kitajka, czamlet).

5) *W. 57, 63, 64, 96, 131.* Ptaki polskie (sroka, dzięcioł, gawron, dudek, puhacz).

6) *W. 105.* Mosiądz.

7) *W. 111—114.* Małpy.

8) *W. 121—122.* Koczkodany na łańcuszkach wodzone.

9) *W. 141.* Pachnidła tualetowe (szpikanardy).

10) *W. 169—174, 807—826.* Obrazek z życia: spadek po bezdzietnym.

11) *W. 246.* Zapłata zasług (suchedni).

12) *W. 409—503.* Ubrania, suknie męskie i kobiece.

13) *W. 535—538.* Z życia w zamku pańskim obrazek.

14) *W. 539—554.* Z życia mieszkańców wsi obrazek.

15) *W. 621—622.* Ukłony.

16) *W. 647—670.* Gospodarstwo na wsi (ogrodnictwo).

17) *693—762*. *W*. Obrazek kłopotów żonatego ziemianina (dużo charakterystycznych rysów polskiego życia).

18) *W*. *874—876*. Choroby.

19) *W*. *879—908*. Obrazek z życia duchowieństwa (dziesięciny, czynsze, płaty).

20) *W*. *965—968*. Rośliny lecznicze.

21) *W*. *1013*. Trucizny.

22) *W*. *1027—1034*. Choroby.

Ślady lektury po za obrębem Zodyaku.

1) *W*. *15—16* wzmianka o Satyrach. Na marginesie dopisek autora że są to „dziwy z człowieczemi głowami a z kozłowemi rogami“.

2) *W*. *107—110* wzmianka o komedyi, w której rolę niefortunną ma odgrywać Fedryo. (Co to za komedya? Nie wiem).

3) *W*. *603—606* wzmianka o bajce. (Myszy chcą kotkowi uwiązać dzwonek u ogona; gdy przyszło na to, kto to ma zrobić, wszystkie umknęły do swych nor).

4) *W*. *631—640* wzmianka o odzie Horacego („Beatus ille qui procul“...) i jej krótkie streszczenie.

5) *W*. *981—994* anegdota o chłopie i lekarzu. (Czy to z lektury, czy też z ustnej tradycyi — wie Rej? Sądzę, że to drugie bardziej prawdopodobne).

Uwaga. Rozdział V Wizerunku ma 1112 wierszów — księga zaś odpowiednia Zodyaku V (Leo) liczy ich 913. Przewyżka przeto wynosi u Reja 199 wierszów. Z liczby 913 heksametrów Palingeniego nie uwzględnił Rej około 600 prawie wcale, albo tylko w nadzwyczaj skąpej mierze. Głównie przeto około 300 wierszów Palingeniego służyło Rejowi za wzór, z którego wysnuł swoich wierszów 1112. Ponieważ treść rozdziału V nie jest zasobniejszą od treści księgi V Zodyaku — więc przeważnie taką dużą ilość wierszów Reja trzeba policzyć na karb jego szerokiego omawiania każdej podniesionej kwestyi — a obok tego także na karb wycieczek w świat rzeczywistych stosunków, dla zilustrowania przykładami zasad ogólnych.

VI.

Pięć pierwszych rozdziałów Wizerunku oparł Rej na pierwszych pięciu księgach Zodyaku — idąc porządkiem przez Palingeniego przyjętym. Przy rozdziale VI pod nagłówkiem „Theophartus" zmienia się ten stosunek. Rozdział VI nie opiera się na treści najbliższej następującej z porządku księgi Zodyaku a więc VI. lecz jest w pierwszej. większej części. zupełnie samodzielny. w drugiej końcowej — i znacznie mniejszej — oparty na ustępach księgi dopiero IX („Sagittarius") Zodyaku.

Zmiana ta w planie jest wskazówką. prawda czysto zewnętrzną. formalną tylko. iż część druga Wizerunku powstała później. po jakiejś (dokładnie chronologicznie nie da się to oznaczyć) przerwie dłuższej.

Wiersze 1—780 (a więc większa połowa rozdziału VI. są najzupełniej oryginalne. Treść, najogólniej zebrana:

Młodzieniec — po rozstaniu się z Sokratesem — zachodzi do domku pana Libertas (postać idealnego ziemianina). Tu prowadzą rozmowę na temat o życiu skromnem ziemiańskiem — w przeciwstawieniu do życia na wielkim świecie: życia dworskiego. Rozbierają oni na spółkę i przedstawiają różne szczegóły. dodatnie i ujemne strony jednego i drugiego żywota. — Nadchodzi filozof Theophrastus. Zmienia się przedmiot rozmowy na temat o charakterach ludzkich.

Rej wraca do swego wzoru i opierając się na ostatniej części księgi IX Zodyaku („Sagittarius", za przewodem humanisty mówi przez usta Theophrasta:

Ustęp w. 780—790. — Postać zewnętrzna u ludzi myli. Ważniejszą rzeczą. jaka treść duchowa kryje się pod powłoką cielesną.

Ustęp swobodnie naśladowany z *Z. IX 518—523.*

[U Reja wierszów 11, u Pal. wierszów 6].

Ustęp w. 791—796. — Jak świat ma cztery strony: południe, północ. wschód i zachód — tak i ludzie dzielą się na cztery „stany" (stan = charakter). — Pod wpływem obrazu z Palingeniego: ręka ma pięć palców — tak pięć kategoryi charakterów ludzkich w ustępie *Z. IX 524—525.*

Ustęp. 797—826. — Pierwszy „stan" to ludzie wzniośli umysłem i czystością charakteru; sprawiedliwi i nabożni. Trzymają się oni zdala od spraw publicznych. — Ludzi takich mało.

Naśladowanie swobodne z *Z. IX 536—545.*
[U Reja w. 30, u Pal. w. 10].

Ustęp w. 827—852. — Drugi „stan“ — to kategorya uczciwych — energicznych natur — mężów czynu — ambitnych, którzy służą dzielnie dobru pospolitemu, ale nie zapominają o sobie. Z drogi czci nie schodzą jednak nigdy. Gdy tacy u góry — wieki złote w dziejach ludzkości.

Naśladowanie swobodne z *Z. IX 536—545.*
[U Reja w. 26, u Pal. w. 10].

Ustęp w. 853—908. — „Stan“ trzeci — to ludzie sprytni, zazwyczaj wymowni i ruchliwi; pozbawieni zasad w życiu, sięgają po wszystko, na wszystko się ważą. Liczebnie silni są niebezpiecznym zaczynem rozluźniającym węzły społeczne. Obleśni retorowie, frymarczący wzniosłymi hasłami dla użytku własnego. — Uwodziciele mas ciemnych, przez które dochodzą władzy, znaczenia i majątku.

Ustęp również naśladowany swobodnie z *Z. IX 546—578.*
[U Reja w. 56, u Pal. w. 33].

Ustęp w. 909—946. Czwarty „stan“ stanowi kategoryą najliczniejszą. Są to owe nieśmiertelne w każdem społeczeństwie zastępy głupców, którzy są ślepem narzędziem w rękach przewrotnych ludzi kategoryi trzeciej.

Naśladowanie swobodne nader *Z. IX 579—632.*

Nadto porównanie Reja w. 917 i 918 opiera się na *Z. IX 660—664.*

[Zmiana ta, że kategorya czwarta Reja dzieli się u Pal. na 2 kategorye: 1) głupich i 2) umysłowo chorych — Rej bez racyi żadnej łączy to w jedność].

Ustęp w. 947—1000. — Podobnie jak się wyplenia chwasty z roli ornej — tak powinno się zawczasu starać o wykorzenienie przywar i wad duchowych.

Ustęp samodzielny po części tylko naśladowany z *Z. IX 660—669* (mianowicie wiersze początkowe *R. 947—958*).

Ustęp w. 1001—1040. — W gruncie jakkolwiek podzielimy ludzi — zawsze są tylko dwie kategorye: dobrzy i źli. — By być dobrym, trzeba do tego pracy, wysiłku woli. — Głównie potrzeba mądrości — która nie jest jednak identyczną z nauką. — Nauka to kwiat mądrość owocem posilnym. Polega ona na przeniknię-

ciu duszy człowieka zasadami uczciwości i wiary, na dobrej woli i czystych zamiarach stateczności myśli.

Niektóre myśli pod wpływem ustępów z *Z. IX 642—698.*

Ustęp w. 1041—1108 (końcowy). — Najważniejszem w życiu zawsze wiara w Boga — w Jego żywą opiekę. — Tylko ufność bezgraniczna w stwórcę może uzbroić wolę człowieka w siły odpowiednie do złamania złego: i w sobie i tego zła, które przychodzi od świata. — Komu więc wolno wybierać, jak żyć, niech wybiera żywot niezawisły, mierny, spokojny. Wówczas życiem zacnem zabezpieczy sobie łacno zbawienie duszne i byt ziemski dla siebie i swoich.

Ustęp ten samodzielny w szczegółach jest bardzo swobodną parafrazą kilku myśli wypowiedzianych *Z. IX 700—805.*

Ustępy z części (spożytkowanej przez Reja) księgi IX Zodyaku, pominięte w VI rozdziale Wizerunku.

1) *Ustęp w. 708—720* w którym autor poddaje surowej krytyce system nauczania literatur klasycznych w zakładach naukowych i przedstawia zgubne skutki jego.

2) *Ustęp w. 749—770* w którym Palingeni mówi o pośrednictwie aniołów i świętych.

Śladów lektury po za Zodyakiem

nie ma w rozdziale VI Wizerunku żadnych.

Ustępy odnoszące się do kultury, obyczajów, starożytności domowych itp. Polski wieku XVI.

1) *Ustęp w. 5—24.* Zamek wielkopański (dwór — służba — polowanie).

2) *Ustęp w. 57—80.* Dworek szlachecki (ogród — zabudowania — urządzenie wewnętrzne).

3) *Ustęp w. 143—152, 181—194.* Obrazek z życia towarzyskiego ziemianina.

4) *Ustęp w. 153—180, 195—206.* Hulaszcze biesiady szlachty.

5) *Ustęp w. 153, 201—204.* Gry towarzyskie (kręgle).

6) *W. 153, 187, 197, 198.* Instrumenty muzyczne.

7) *Ustęp w. 297—336.* Obrazek życia nad stan bogatszej szlachty.

8) *Ustęp w. 339—342.* Ściąganie podatków.

9) *Ustęp w. 347—374.* Zbrojenie na wyprawę.

10) *Ustęp w. 377—392.* Szkody przez pospolite ruszenie, zaciężnych?

11) *W. 418.* Wiecha (jako znak szynku).

12) *Ustępy w. 495—530, 570—585, 625—630, 651—722.* Żywot dworzan.

13) *Ustęp w. 531—554.* Życie żołnierza.

14) *Ustęp w. 585—624.* Obrazki z życia towarzyskiego i domowego ziemianina.

15) *W. 528.* Perfumy.

16) *W. 528.* Rękawiczki.

17) *W. 541.* Zbroja (harnasz).

VII.

Rozdział VII Wizerunku ma za nagłówek „Solinus“. Treść jego wzięta przeważnie z księgi VI Zodyaku noszącej nadpis „Virgo“. Obok tego spożytkował tu Rej także ustępy z księgi V.

Ustęp w. 1—32. — Po odejściu filozofa Teofrasta — młodzieniec narzeka, że ani u poetów, którzy go tylko bajkami zmyślonemi karmili, ani w dziełach filozofów, z których każdy co innego za prawdę podaje — nie znalazł odpowiedzi na swe wątpliwości, jak ma żyć uczciwie. — Jedyna nadzieja jego — to „łaska Boga“. — Z jej tylko pomocą zdoła odszukać grunt pewny na którym może oprzeć się niezachwianie jak na opoce — w swem życiu. Sam rozum nie da mu rozwiązania zagadek dręczących jego umysł.

Ustęp ten pod wpływem *Z. VI w. 1—50.* [Palingeni mówi w tym ustępie, że chociażby go nie uważano za poetę, to mimo to nie poświęci utworu swego opowiadaniu bajek i baśni wymyślonych przez Greków i Rzymian, lecz przedmiotem jego będzie poszukiwanie prawdy. To może przynieść pożytek — zbogacić umysł. — Więc Rej zmienił całkowicie właściwą treść].

Ustęp w. 33—89. — Młodzieniec wstępuje na wysoką górę, z której widzi tłumy smutne — przerażone — bez litości mordowane przez śmierć.

Pomysł i opis naśladowany z *Z. VI 50—77* i *111—128.*

[Jak zazwyczaj i tu wiersze Pal., które weszły do powyższego ustępu Wizerunku nie występują w takim porządku jak w Zodyaku.
R. w. 33—36 mają źródło swe w *Z. VI 50—55*
R. w. 37—42 „ „ „ *Z. VI 63—65*
R. w. 43—44 „ „ „ *Z. VI 111*
poczem znowu
R. w. 45—48 „ „ „ *Z. VI 68—69*
R. w. 49—50 „ „ „ *Z. VI 112*
R. w. 51—52 powstały pod wpływem *Z. VI 70, 71*
R. w. 54 „ „ „ *Z. VI 76, 77*
R. w. 55—57 są wstawką oryginalną
R. w. 58—62 dadzą się odnieść do *Z. VI 57—61*
R. w. 63—66 są znowu dodatkiem oryginalnym.
R. w. 67—70 powstały pod wpływem *Z. VI 116—118*
R. w. 71—72 „ „ „ *Z. VI 119—121*
R. w. 73—79 są znowu oryginalnym dodatkiem.
R. w. 80—88 powstały pod wpływem *Z. VI 125—128*].

Ustęp w. 89—198. — Życie krótkie, znikome; mimo to ludzie tak żyją, jakby wiecznie żyć mieli i nie pamiętają o śmierci a co ważniejsza o życiu po śmierci.

Ustęp w całości samodzielny powstał pod wpływem *Z. VI 130—149.* [Mianowicie *w. 109—112* zaczerpnięte z *Z. VI 138* (porównanie z bańką szklanną) a *w. 115—118* (porównanie z kwiatami nikłymi życia) z *Z. VI 139;* w końcu *w. 134* i *137* po części wzięte z *Z. VI 142, 143*].

Ustęp w. 199—308. — Do rozmyślającego młodzieńca przychodzi Pallas – bogini mądrości. — Ucieszony jej widokiem skarży się, że nigdzie rozwiązania zagadki życia znaleść nie może. — Pallas poucza go, że Bóg w raju stworzył Adama nieśmiertelnym — niewinnym. — Dopiero upadek jego — skutkiem pokusy szatana — sprowadził to zło: życie pełne nędz — i śmierć. — Śmierć więc jest następstwem grzechu pierworodnego; przeszła spadkiem dziedzicznym na wszystkich ludzi.

Ustęp w całości oryginalny. [Tylko kilka początkowych wierszów *199—210* o spotkaniu z Palladą być może że powstały pod wpływem *Z. VI 150—156*].

Ustęp w. 311—382. — Śmierci ulegają wszyscy. — Mimo to ludzie tak niebaczni, że dla powiększenia mienia popełniają zbrodnie — nie myśląc o wiecznych karach. — Śmierć zakryta przed

myślą człowieka: nikt nie rozedrze zasłony tajemnic Bożych. — Ze względu na kruchość żywota ludzkiego, lepiejby było mieć mniej przywiązania do niego.

Ustępy powyższe są naśladowaniem swobodnem *w. Z. VI 77 —110* i *VI 182—200.* [Ustępy pośrednie Zod. wiersze *VI 111—149* spożytkował Rej już w poprzednich ustępach. — Szczegółowo: *R. w. 311—314* mają zródło swe *w. Z. VI 79—84; w. R. 315—316* opieraią się na *Z. VI 90, w. R. 317—320* są oryginalne; *w. R. 321—322* odnoszą się do *Z. VI 95—98; w. R. 323—328* opierają się na *Z. VI 99—101; w. R. 329—334* są dodatkiem oryginalnym; *w. R. 335—336* opierają się na *Z. VI 108—109, w. R. 337—360* są oryginalne; *w. R. 361—382* opierają się na *Z. VI 183—200.*

Ustęp w. 383—426. — Od urodzenia człowiek podlega różnym przykrościom: jako niemowlę krępowane powijakami, dziecię musi słuchać rodziców — znosić kary.

Ustęp prawie tłumaczony z *Z. VI 669—694* [a więc z dalszej części księgi VI. — Na razie opuszcza tu Rej część środkową księgi od w. 200—668].

Ustęp w. 427—510. — Jest to jednak koniecznością. Pieszczoty bowiem, miękkie wychowanie psują dzieci. — Rodzice dbali winni je chować w karności surowej. Przyzwyczajać wcześnie do wyrabiania hartu woli. — W tem prawdziwa miłość rodzicielska. — Gdy dzieci podrosną — trzeba pilnie strzedz ich przed złem towarzystwem, bo młodość bujna, nierozważna i wrażliwa.

Ustępy swobodnie parafrazowane opierają się na *Z. V 673—737* (a więc z księgi poprzedniej Zodyaku) oraz po części *Z. VI 695—704.* [Jak wszęhzie Rej przeplata wiersze wzorowane na Zodyaku własnymi dodatkami].

Ustęp w. 511—652. — Pallas opowiada dalej: o wyjazdach młodzieży za granicę — kosztach takich podróży — częstokroć bezowocnych. Nieraz wracają z zagranicy zwichnięci moralnie, złamani fizycznie. — Nauka jest potrzebną — dobrą, ale celem jej głównym udoskonalić charakter człowieka — uzdolnić go do życia pożytecznego i zacnego dla siebie i drugich. — Oderwana wiedza jest martwym kapitałem, jeżeli z niej nie wyrastają dobre czyny. — Najważniejsza rzecz to poznać siebie samego. — Uczony z dyplomami, pozbawiony trzeźwego rozsądku, czasem szkodliwszy, niż prostak uczciwy. Człowieka nauka winna wieść do poznania istoty rzeczy — do pogłębienia sądu jego o rzeczach ludzkich i bo—

skich. Nauka nie dla chluby zewnętrznej, dla tytułów, stanowiska nabywa się, ale dla cnoty. Być dobrym istotnie, nie z pozoru — do tego wieść winna.

Ustęp w ogólności oryginalny. – Szczegóły obyczajowe, rodzime. — Niektóre myśli z *Z. VI 519—668* w innem jednak oświetleniu i duchu.

Ustęp w. 653—678. — Wiek dojrzały ma liczne troski. Życie n. p. ziemianina ileż trosk w utrzymaniu gospodarstwa, w ładzie rodziny, domu — kryje.

Ustęp zupełnie samodzielny (rodzimy polski), w przeprowadzeniu powstał pod wpływem analogicznego, ogólnego *Z. VI 705—712.*

Ustęp w. 679—694. — Gdy wojna, pospolite ruszenie, ileż to kosztów, niedogodności -- zwłaszcza gdzie żona zła, nierządna.

Ustęp oryginalny w zupełności.

Ustęp w. 695—710. Gdy zaś ziemianin dostanie się na urząd ziemski, wówczas wydatki niszczą nieraz równowagę budżetu. Nadto badzi to zazdrość u jednych — u drugich wymagania a sprawiedliwość nieraz narażona na pokusy.

Ustęp w opracowaniu niezawisły pod wpływem analogicznych w *Z. VI 713—715.*.

Ustęp w. 711—748. — Gdy nadchodzi starość a z nią upadek sił fizycznych, wówczas życie traci wszelki wdzięk: myśli się jedynie o swych wygodach.

Ustęp w szczegółach również samodzielny — odpowiada *Z. VI 716—725.*

Ustęp w. 749—774. — Są jednak przykrości życia dokuczające jednako wszystkim każdego wieku i stanu: to zimna, upały, powietrze morowe — niezliczone choroby.

Ustęp samodzielny w szczegółach — napisany pod wpływem *Z. VI 726—727* i *Z. VI 735—745.*

Ustęp w. 775—810. — Tak samo nieszczęścia z przypadku, wojny, z chciwości i złości ludzkich wynikłe trapią wszystkich.— Prócz tego w samym człowieku wrogi mieszkają: to jego pożądliwości -- jego afekty — to zazdrość, to pycha, to łakomstwo itp., które nawet rodzinę najbliższą waśnią, dzielą.

Ustęp w szczegółach samodzielny, pod wpływem podobnego *Z. VI 774—805.*

Ustęp w. 811—818. — Nawet w śnie senne widziadła trapią człowieka.

Ustęp naśladowany z *Z. VI 806—813.*

Ustęp w. 819—910. — Śmierć dla sprawiedliwych nie powinna być straszną: dla nich otwiera ona żywot nowy, lepszy. — Złem jest śmierć tylko dla występnych. — Takich bowiem Bóg odstępuje już za życia i są oni własnością szatana na wieki. — Nieraz Bóg zabiera przedwcześnie dobrych, pozostawia przy życiu złych, chce bowiem by pierwsi uniknęli zgorszenia, a drudzy mieli czas poprawić się. — Kto jednak wierzy i ufa Bogu, zawsze mu będzie to policzonem w żywocie przyszłym.

Ustęp oryginalny. Zasady chrześciańskie inne niż w *Z. VI 821—874.*

Ustęp w. 911—940. — Odchodzi Pallas — w jej miejsce rzecz prowadzi filozof Solinus. — Potwierdza zapatrywania powyżej streszczone Palady i stara się całkowicie uspokoić młodzieńca, przedstawiając mu, że śmierć końcem wszystkich bolów — a kto żył wedle Boga — tego czeka w niebie nagroda po żywocie poczciwym — w dobrej sławie u bliźnich.

Ustęp w szczegółach samodzielny. Wprowadzenie Solina oryginalnym pomysłem Reja. — Tylko myśl o śmierci jako końcu wszego złego z *Z. VI 823—826.*

Ustęp w. 941—1110. — Jak wogóle o wartości życia i dobrach jego, tak i o szlachectwie zdania podzielone. Powód główny, że ludziom bardziej imponuje zewnętrzna strona rzeczy, niż jej istota. A jednak szlachectwo istotne nie polega ani na herbach po przodkach odziedziczonych, ani na blasku zewnętrznym, ani na bogactwach. — Bogactwo może posiąść każdy, nawet zbrodniczymi środkami. — Zasługi przodków są ich — nie zwyrodniałych potomków własnością. — Strojenie się to w cudze piórka. — Życiem świetnem, hulaszczem dowodzi się tylko nierozumu. — Szlachectwo istotne to „jakaś moc dziwna“, która duszę wynosi po nad pospolitość żywota — i uszlachetnia wszystkie jej czyny.

Ustęp naśladowany swobodnie (z przykładami rodzimymi) za analogicznym *Z. VI 216—305.* [Jak zazwyczaj wszędzie tak i tu przeplata Rej wiersze oparte na tekście Zodyaku — oryginalnymi. Niektóre porównania do wrony strojącej się za pawia, do gęsi chcącej być łabędziem, wzięte z Zod.].

Ustęp w. 1111—1246. — Szlachcic prawy — prawy żywot wieść powinien — świecić innym przykładem zacności i dzielności. Tą drogą Rzymianie owładnęli świat — a gdy znikło szlachectwo

„duszy“ — runęli. — Czyny wielkich mężów unieśmiertelniają imię ich. — Ale najsławniejsze imię nie ozdobi tego — kto odrodził się od przodków. Szlachectwo rodu wówczas dopiero cenne, kto je zdobi sam czynami szlachetnymi. — Dzielność umysłowa wynosi ludzi z rodu nieznanego na szczyty społeczne — „uszlachca“. Jak wszędzie jednak i tu trzeba „łaski Pana“ i szczęścia „z góry“, „z niebieskiego grodu“, a obok tego pracy usilnej i woli skierowanej ku dobremu. — Istota rzeczy stanowi o szlachectwie — nie pozory jego zewnętrzne.

Ustępy powyższe są swobodną nader przeróbką analogicznych ustępów z *Z. VI 305—425*. [Szkielet myśli wspólny — ale opracowanie — szczegóły samodzielne u Reja. Dużo rysów rodzimych polskich].

Ustęp w. 1247—1272. — Do życia, które przystoi prawemu szlachcicowi trzeba przygotowania od młodości: panowanie nad złemi popędami, wyrabianie woli odwodzącej „mdłe przyrodzenie“ od rzeczy poziomych ku wzniosłym. Z natury bowiem skłonni wszyscy ku złemu.

Ustęp swobodnie naśladowany *Z. VI 431—457*.

Ustęp w. 1273—1296. — Życie jest prawdziwą wojną: woli ku dobremu zwróconej z namiętnościami. Powodzenie budzi pychę, łakomstwo, niedostatek zaś pcha nieraz na drogę niecnotliwą. Między Scyllą a Charybdą: między ostatecznościami wieczna walka w duszy.

Naśladowanie ustępów *Z. VI 458—482*.

Ustęp w. 1297—1312. — Kto skromnie żyje lekce go ważą, kto łagodny, dobry, każdy chce zeń korzystać. Jak w świecie źwierzęcym silniejszy zagryza słabszego.

Ustęp naśladowany z *Z. VI 483—499*.

Ustęp w. 1313—1330. — Prawa zaś nie zasłaniają wcale słabszych. — Możni zawsze mają sprawiedliwość po swej stronie: złoto dużo waży na szali sprawiedliwości.

Ustęp naśladowany *Z. VI 506—515*.

Ustęp w. 1331—1376. — Ze złem walka najlepsza zwalczać je cnotą — a ufać w pomoc Boga. — Wygrana życia po stronie poczciwych; wspiera ich Bóg za życia — nagradza żywotem wiecznym po śmierci.

Ustęp oryginalny w całości.

Ustęp w. 1377—1438. — Świat ze swemi ponętami zmysło-

wemi jest podobny do „ptasiego pola" urządzonego dla chwytania ptaszków: ludzie ptakami, które dają się łapać na wabiki i lep rozkoszy ziemskich.

Obraz i szczegóły porównania oryginalne w zupełności.

Ustęp w. 1439—1462. — Świat jest istną komedyą: ludzie grają role wielkie, przejmują się niemi, wyrzekają sumienia, wolności dla pożytku — złota — a w tem śmierć każe zejść ze sceny — rozebrać się z szat pożyczonych.

Obraz i porównanie może opierają się na *Z. VI 645—651.* [W szczegółach zupełnie inaczej u Pal.].

Ustęp w. 1463—1536. — Lepszy żywot w mierności poczciwy, niż największe mienie z trudem nabyte, często z krzywdą innych, wobec nieuchronnej śmierci. Przykro ludziom rozstawać się z tem, co ukochali: z rodziną — przyjaciółmi — dobytkiem, ale życie nasze to chwilowy pobyt w „gospodzie". — Nic tu na własność nie mamy. Dobra to pożyczone do czasu, do użytku. — Trwałe dobra, to życie wieczne — nagroda za poczciwe tu na ziemi.

Ustęp po części pod wpływem myśli z *Z. VI 908—931* zresztą w szczegółach samodzielny.

Ustęp w. 1537—1580. — Mienie uzbierane uczciwą pracą bez krzywdy bliźnich przechodzi z błogosławieństwem Bożem na dzieci. Złe idzie na marne. — Najlepsze życie poczciwe na własnem — w wolności — a zawsze z ufnością w opiekę i łaskę Boga.

Ustęp w. 1581—1645. — Zło chciwości, niemoralność wszędzie teraz panuje. Nawet ci, co winni jako pasterze wieść do Boga swe owczarnie, raczej myślą o swych pożytkach doczesnych z uciskiem biednych a używają mienia na złe. — Łakomstwo panuje wszechwładnie. — Sama cnota — rozum — nie uchronią ludzi od złego. Warunek konieczny do tego ufność w Pana — w łaskę Jego (to powtarza autor co chwila).

Samodzielne opracowanie — niektóre myśli z analogicznego *Z. VI 931—963.*

Ustępy księgi VI Zodyaku pominięte w rozdziale VIII Wizerunku.

1) *Ustęp w. 15—28.* Reminiscencye z mitów greckich (Gorgona, Perseusz, Tityon, Prometeusz itd.).

2) *Ustęp w. 157—181.* Podrzędnej wagi. — Nawiązanie rozmowy o śmierci między młodzieńcem a Palladą. (Przy zmienionej nieco fabule zewnętrznej dla Reja nie przydatny).

3) *Ustęp w. 183—215* odnoszący się do zewnętrznej fabuły jak poprzedni.

4) *Ustęp w. 219—259.* Przykłady dziejów rzymskich (historya Mariusa).

5) *Ustęp w. 400—405.* Przykład z mitów greckich (walka Gigantów — Ossa, Pelion).

6) *Ustęp w. 519—668.* O trudności nabycia wiedzy. Studya naukowe wymagają wielkiej pracy, poświęcenia zdrowia i wszystkiej swobody dla nauki. — Dotrzeć do poznania przyczyn wszechbytu nie może człowiek swym rozumem. — Taka wiedza przystępna tylko Bogom i człowiek nabyć może przez naukę roztropność tylko — jako dyrektywę — co czynić a czego unikać w życiu. — Sięgać rozumem po zagadki nierozwiązalne jest głupstwem. — Nagrody z wiedzy — rozgłos, sława, ale ta przychodzi najczęściej po śmierci. Co zmarłemu po wielkości jego imienia? po pamięci u potomnych? Kiedy on sam o tem nic nie wie. — Sława za życia zadowolenie przynosi — ambitnym, ale ambicya prowadzi nieraz człowieka za daleko: dla sławy, zaszczytów mijają się ludzie z prawdą, cnotą.

7) *Ustęp w. 581—583.* Wzmianka z mitów greckich (Faeton).

8) *Ustęp w. 728—734* z nazwami z astronomii.

9) *Ustęp w. 746—751* z geograficznemi nazwami klasycznemi.

10) *Wiersze 760—762* reminiscencye ze świata klasycznego.

11) *Ustęp w. 764—773.* Głupota ludzka przyczyną różnych wynalazków, sztuk, nauk (przykłady tego).

12) *Ustęp w. 803—805.* Reminiscencye z mitów greckich.

13) *Ustęp w. 818—819.* Reminiscencye z klasycznych mitów.

14) *Ustęp w. 895—898.* Przykłady z dziejów greckich (Nestros, Antilochus, Evander. Rutilus).

15) *W. 966* o samobójstwie Calana (z dziejów Aleksandra Wielkiego).

16) *Ustępy w. 835—996.* (Ustępy te weszły częściowo tylko w skład Wizerunku — w zmienionym jednak znaczeniu i duchu). Zasadnicze różnice dzielą te przykłady od Rejowych[1].)

---

[1] W tem miejscu czytamy w rekopisie: „oto krótkie ich streszczenie". Ale streszczenia autor nie podał.

Ustępy rozdziału VII odnoszące się do kultury, obyczäjów, starożytności domowych Polski XVI w.

1) *W. 143.* Wina. (Muszkatela).

2) *Ustęp w. 147—148.* Nadzór pana nad pracą rolną kmieci w lecie.

3) *Ustęp w. 149—152.* Ogród wiejski. Wirydarze.

4) *W. 155.* Wódka różana.

5) *Ustęp w. 159—162.* Potrawy (z pawia).

6) *Ustęp w. 171—184.* Budowa domu (materyały: przecieś, gonty sosnowe, pale olszowe, fundamenty z kamienia, rynna modrzewiowa, jodłowa, olej, maź na drzewo przeciw zgniliźnie).

7) *Ustęp w: 345—346, w. 1112—1114.* Spory graniczne na wsi między szlachtą.

8) *Ustęp w. 402—404, w. 431—433.* Ubrania niemowląt i małych dzieci.

9) *Ustęp w. 513—552.* Podróże młodzieży na studya zagraniczne. (Wyprawa przez matkę).

10) *Ustęp w. 657—678. 683—692.* Kłopoty gospodarskie ziemianina.

11) *Ustęp w. 695—710.* Urząd ziemski (wydatki na reprezentacyą).

12) *W. 687, 689, 731, 740, 741.* Ubiory starców (jarmak, żupica, czapka z futra kuny).

13) *W. 738, w. 761—770.* Choroby i leki.

14) *W. 771—772.* Gumno na wsi (wróble).

15) *W. 969—970.* Insygnia godności urzędowej (łańcuch złoty).

16) *W. 989.* Futra (lisie, bobrowe).

17) *Ustęp w. 1007—1016.* Tradycya hist. w rodach szlachty.

18) *Ustęp w. 1017—1036.* Obrazek z życia hulaszczego panicza młodego.

19) *Ustęp w. 1047 - 1060.* Obrazek (sielanka wiejska polska).

20) *W. 617, 1231.* Owoce (kasztany, orzechy włoskie).

21) *Ustęp w. 1315—1324.* Sądy w Polsce (przekupstwa).

22) *Ustęp w. 1385.* Ptaki śpiewające w klatkach trzymane (szczygieł, iro, czyżyk, zięba).

23) *Ustęp w. 1377 -1398.* Waby na ptaki (sposoby łowienia).

24) *Ustęp w. 1411—1426.* Gospody publiczne (szynki).

25) *W. 1413.* Gry towarzyskie (karty, warcaby, szachy).

26) *Ustęp w. 1439—1450.* Przedstawienie dramatyczne (komedya).

Ślady lektury po za Zodyakiem.

1) *Ustęp w. 1145—1155.* Przytacza Rej imiona Hektora, Priama, Achillesa, Eneasza, Troila, Ulissesa, Aleksandra W., Scypiona, Cycerona, Senekę — których w Zodyaku nie ma na tem miejscu.

2) *Ustęp w. 1207—1209* z nazwiskami Warro, Homerus, Cicero, Kato, Sokrates, Euripides, zacny Plato — także nie ma ich w Zodyaku.

3) *Ustęp w. 1439—1450.* Podaje treść jakiejś komedyi odgrywanej przez przebranych żaków. Wspomina o rolach króla, marszałka, o koronacyi, sejmie. Co to za komedya? Czy to jaka dramatyczna improwizacya? Czy też treść jakiegoś utworu znanego? Skąd to Rej ma? Czy z lektury, czy też autopsyi? Niewątpliwa, że takie przedstawienia dawano w Krakowie. — Zwracam tu na to uwagę. Bliżej wyjaśniać rzeczy tej — nie tu miejsce.

Uwaga. Rozdział VII „Solinus“ liczy wierszów *1646.* Księga VI Zodyaku (Virgo), na której oparł Rej rozdział VII ma w. 996. (Z księgi V użył zaś tu Rej wierszów *65*). Nadwyżka wierszów Reja wynosi *650.* — Około 90 w. Zodyaku pominął Rej zupełnie a z ustępów VI 519—668, 835—996 (liczących razem wierszów 308) zaledwie tu i owdzie jakąś myśl wciągnął do swego utworu. Więc do osnucia rozdziału z *1646* wierszów za podstawę służyło mu właściwie około *600* w. Palingeniego. Zakres treści nie większy niż w Zodyaku

VIII.

Rozdział VIII Wizerunku ma nadpis „Plato“. Rozbiera w niem Rej kwestye, które stanowią treść księgi VII Zodyaku nazwanej „Libra“. Księga ta była wprawdzie niewątpliwie pobudką do napisania rozdziału VII, odmienne jednak stanowisko Reja, stanowisko ściśle dogmatyczno-chrześciańskie wpłynęło na sposób przeprowadzenia rzeczy, także i pod względem formalnym zupełnie odmienny. Skutkiem tego jedynie tylko w rzeczach wagi drugorzędnej albo wręcz podrzędnej, w szczegółach kilku nie istotnych, obojętnych dadzą się odszukać punkty styczne obu tekstów. W całości jest rozdział VIII Wizerunku od początku do końca odnośnie do księgi VII „Libra“ zupełnie samodzielny.

W rozprawie samej umieściłem dokładny rozbiór treści „Platona“ i „Libry“, oraz ich porównanie (mianowicie w rozdziale II),

tu więc ograniczam się jedynie do zanotowania tych ustępów VIII rozdziału, które Rej zaczerpnął z VII księgi.

W części pierwszej (wiersze 1—412) w której Plato wykłada młodzieńcowi o istocie Bóstwa w Trójcy św. jedynego — są tylko wspólne obu tekstom:

Ustęp w. 249—252, w którym mowa, że Bóg nie może być ciałem, bo w takim razie ciało to musiałoby być tak wielkie, że na inne ciała n. p. słońce, ziemię i t. d. miejscaby wcale nie było; wzorowany na ustępie *w. Z. VII 135—139.*

Ustęp w. 257—262. — Przykłady że zmysły mylą: postawiwszy szklankę z płynem zielonym przed płótnem białem, obaczymy, że promienie, padające na płótno, zabarwią je na zielono — wzięty z *Z. VII 161—163.*

Ustęp w. 267—270. — Drzewo wrzucone do wody wydaje się krzywe. Przejeżdżającemu pod las szybko, zdaje się, że drzewa biegną — przykłady wzięte z *Z. VII 261—264.*

Ustęp w. 271—272. — Echo powstaje między skałami — przykład wzięty z *Z. VII 279—280.*

Ustęp w. 309—312. — Porównanie: Jak król wydaje rozkaz swym dekretem a wszyscy w państwie słuchają go, choć osobiście wszystkim daleki, niewidzialny tak i Bóg objawia się swemi dziełami, sam niedostępny zmysłom — wzięte z *Z. VII 723—725* [u Pal. inne zastosowanie].

Ustęp w. 327—356. — Każde ciało ma inne własności. Im subtelniejsze, tem cenniejsze, szlachetniejsze, n. p. drogie kamienie wobec zwykłych. — Z ciał wszystkich ziemia najgrubsza. Rozbita, sama nie zrasta się, jak ogień, powietrze, które dlatego wyższemi „istotnościami“. — Przykłady zaczerpnięte z Zodyaku. Tylko że tam przeznaczenie ich jasne, w Wizerunku zastosowanie ich nie zbyt wyraźne — por. *Z. VII 190—226.*

Z części następnej w. 413—538, w której mowa o istotach wyższego rzędu z nieśmiertelnemi „niewidomemi“ ciałami, tylko ustęp *w. 433—466,* w którym Rej udowadnia, że „nie tylko ziemia zamieszkana, ale i inne światy, gdyż to nie byłoby zgodnem z wszechmocą i chwałą Boga, by człowiek jeden był szczytem wszystkiego“, po części opiera się na ustępie *Z. VII 295—394.*

W dalszych częściach (wiersze 579—902), w których mowa o duszy nieśmiertelnej, o ciele, sile żywotnej, odżywianiu się, o zmysłach i afektach (co rozbieram dokładnie w rozprawie swej ro-

zdział V [1]. Rej bardzo nie naukowo, nieudolnie i niejasno użył kilku ustępów z Zodyaku, a mianowicie:

Wiersze 775—780. — Wrażenie bolu w nodze odniesione do myśli z *Z. VII 933—939.*

Ustęp w. 781—802 o czynnościach duszy w czasie snu wzorowany na *Z. VII 622—633.*

Ustęp w. 819—834. — Myślą można w duszy odtworzyć sobie świat nieobecny zmysłom, a więc dusza nie jest pochodzenia cielesnego. — Ustęp naśladowany z *Z. VII 942—964* (w innem znaczeniu w Zodyaku).

Wszystkie inne ustępy niniejszego rozdziału są poświęcone rozbiorowi kwestyi tych samych, które są przedmiotem księgi VII Zodyaku, są samodzielne.

Dodał Rej do tego rozdziału jeszcze duży ekskurs (wiersze *903—1080* a więc do końca rozdziału IX) o sprawiedliwości w Polsce, mianowicie o przewlekłym nader procesie, nieznajomości ustaw i ucisku biedniejszych.

Ustępy odnoszące się do kultury obyczajów, starożytności i t. d. Polski XVI wieku.

1) *Ustęp w. 903—1080.* Proces sądowy Polski.
2) *Ustęp w. 943—944.* Sędzia sejmowy.
3) *W. 944.* Apelacye do sądu sejmowego.
4) *W. 945.* Ruszenie na wiece lub na sejm.
5) *W. 946—947.* Gołota.
6) *W. 951.* Portugały (pieniądz).
7) *W. 981.* Membrana sądowa.
8) *W. 981, 1040.* Woźny sądowy.
9) *Ustęp w. 982—992.* Prokurator.
10) *W. 995.* Termina sądowe (roki — rok zawity).
11) *W. 995.* „Zdanie" na tym roku.
12) *W. 997.* „Ad munimenta" rok.
13) *W. 1000.* Rok (termin) na kwity.
14) *W. 1001—1004.* Ruszenie (motio).
15) *1004.* Pamiętne.
16) *1009—1018.* Sądy sejmowe.

Ustęp w. 74—80. Urządzenie wewnętrzne dworku szlacheckiego.

---

[1] Rozdziału tego w manuskrypcie ś. p. Zbigniewa Kniaziołuckiego nie znajdujemy.

Śladów lektury po za Zodyakiem

w tym rozdziale VIII nie da się odszukać.

Uwaga. Rozdział VIII („Plato“) Wizerunku ma wierszów 1080, księga zaś VII („Libra“) Zodyaku ma ich 1079. — Równe więc nieomal zupełnie co do ilości wierszów. — Nie mówi to jednak nic o stosunku wzajemnym obu tekstów, z powodu, iż Rej w tym rozdziale zupełnie inaczej rzecz prowadzi tak w ogóle, jak i w szczegółach.

Ustępu o sprawiedliwości, o sądach w Wiz. (w. 903—1080) nie ma wcale w VII księdze Zod.

IX.

Rozdział IX Wizerunku ma nadpis „Zoroastes“. Jest on równoległy do księgi VIII Zodyaku, nazwanej „Scorpion“, to jest cała wspólność obu tekstów ogranicza się jedynie do tożsamości przedmiotów, rozbieranych przez Reja i humanistę włoskiego.

Jedynie kilka ustępów podrzędniejszej wagi da się dowodnie odnieść wprost do księgi VIII.

Treści poświęciłem rozbiór dokładny w samej rozprawie (patrz rozdział IV). Nie będę przeto powtarzał jej tu po raz drugi, lecz odsyłam czytelnika do wskazanego rozdziału.

Ustępy wzorowane na Zodyaku.

Ustęp w. 129—140. — Losy ziemskie ludzi są nader nierówne: nieraz złego powodzenie otacza, gdy szlachetny znosi niezasłużenie nieszczęście. Przypadek dziwny rządzi tu.

Co do myśli po części odpowiada *Z. VIII 8—12.*

Ustęp w. 147—157. Zdanie ludzkie kto włada życiem człowieka podzielone: jedni wyobrażają sobie jakoby bogini Fortuna była twórczyni losów jego ziemskich — inni widzą w tem dzieło fatum czyli przypadku.

Ustęp co do myśli wzięty z *Z. VIII 16—25.*

Ustęp w. 173—192. — Wszystko musi mieć swą przyczynę. A że Bóg jest początkiem wszystkiego, od Niego wszystko pochodzi. Przypadek nie ma w sobie nic niepewnego, tylko ludziom

wydaje się takim: wszystko dzieje się wedle Bożego rozkazu, wedle raz na zawsze ustalonego przezeń porządku.

Ustęp powyższy przedstawia w skróceniu i „popularnie“ rozumowania Palingeniego (ściśle — abstrakcyjne formą) a mianowicie z *Z. VIII 30—126.*

Ustęp w. 193—208. — Wszystko w przyrodzie niezmiennym idzie torem wedle ustaw Boga. Każda roślina wedle tych samych praw rozwija się — wedle których zmieniają się pory roku, dzień z nocą, krążą ciała niebieskie i t. d.

Ustępy wzorowane co do myśli z *Z. VIII 192—201.*

Ustęp w. 763—772. — Gdzie rozum w połączeniu z prawością uczuć, tam szczęście — pokój: znikłyby wojny z ziemi, gdyby cnota przewodniczyła wszędzie ludziom.

Ustęp wzorowany co do myśli *Z. VIII 434—444.*

Ustęp w. 773—798. — Namiętności złe winno się w początkach przy ich powstaniu łamać — kiełznać, inaczej człowiek musi upaść.

Myśli po części *Z. VIII 485—503.*

Ustęp w. 813—826. — Los nierówny pada w udziale i zwierzętom i roślinom, choć one grzeszyć nie mogą, niewinne. Także nieraz los prześladuje niesprawiedliwie dobrych.

Co do myśli ustępy te powstały pod wpływem *Z. VIII 562—580.*

Ustęp w. 865—874. — Rozum, na złe użyty, jest rzeczą wręcz szkodliwą, a nie dobrą.

Myśl podobna w *Z. VIII 870—881.*

Ustęp w. 1017—1022. — Czasem zdaje się ludziom, że ktoś dobry cierpi niewinnie — tymczasem to świętoszek, którego dotyka kara zasłużona.

Myśl z *Z. VIII 942—944.*

Ustęp w. 1029—1050. — Cnota hartuje się w ogniu doświadczeń bolesnych; najcięższe nieszczęścia nie łamią, tylko wzmacniają wiernych Panu.

Myśli po części wzięte z *Z. VIII 956—979.*

Ustęp w. 1051—1080. — Każdemu co innego potrzeba — jednemu służy to, co drugiemu szkodzi. — Wierny powinien wszystko przyjąć z tą myślą stałą, iż kiedy spełnił powinność swą jest cały w opiece Boga i nigdy mu nic złego istotnie stać się nie może.

Myśli po części z *Z. VIII 980—995.*

W rozdziale IX Wizerunku nie ma żadnych śladów lektury innej po za Zodyakiem, prócz wielkiego przejęcia się studyum pism biblijnych, osobliwie i przedewszystkiem starego zakonu.

Nie ma w tym IX rozdziale także żadnych ustępów, odnoszących się do kultury, obyczajów, starożytności domowych itd. Polski XVI wieku.

Uwaga. Rozdział IX ma wierszów 1080; księga zaś analogiczna Zodyaku VIII „Scorpion“ ma ich 1027. — Z powodu wielkiej niezawisłości tekstu polskiego odnośnie do łacińskiego nie mówią te liczby nic.

X.

Rozdział X Wizerunku nazwany przez autora „Ksenokrates“, osnuty na księdze XI Zodyaku, która ma nadpis „Aquarius“. — Tylko Rej opiera się całkowicie na tradycyi biblijnej — piśmie świętem — Palingeni zaś stara się dowody swoje naukowo i rozumowo uzasadnić.

Mimo wielkiego skutkiem tego rozstępu dwu tekstów, w wielu miejscach zbliża się Rej w tym rozdziale do Zodyaku bardziej, niż w poprzednio porównywanych rozdziałach (od VI—IX).

Treść rozdziału X jako też XI księgi Zodyaku omawiam w rozprawie mej (rozdział III). Tu więc ograniczam się do zanotowania tych ustępów X rozdziału, które niewątpliwie powstały pod wpływem „Wodnika“ (Aquarius).

U Reja rzecz w tym rozdziale prowadzi nasamprzód Merkuryusz, a po jego odejściu filozof Ksenokrates.

Ustęp w. 155—162. — O eklipsis — wedle *Z. XI 363—365.*

Ustęp w. 181—184. — Całą ziemię zamieszkują ludzie — zdanie z Pal. *Z. XI 945—988.*

Ustęp w. 207—232. — Woda na ziemi i w ziemi wypływa z morza — i do morza wraca. — Teoryą bierze Rej z Palingeniego potwierdzenia na to w biblii — por. ustęp *Z. XI 867—898.*

Ustęp w. 276—320. — Niebo jest utworzone z materyi „subtelnej“, twardszej i trwalszej niż dyament — a zarazem przezroczystej.

Teorya także po części z Paling. — z odwołaniem się na powagę pism świętych — por. ustęp *Z. XI 344—371.*

Ustęp. w. 321—364. — Natura gwiazd rozmaitą, tak jak wiel-

kość ich. Mają one pewien wpływ na losy człowieka i ziemię. — Ustępy te są analogiczne do *Z. XI 121—441*.

Ustęp w. 365—398. — Niebo i ciała niebieskie obracają się ruchem własnym przez Boga im nadanym. Krótkie streszczenie rozumowań z *Z. XI 500—580*.

Ustęp w. 399—432. — O powietrzu i wiatrach. — O ogniu we wnętrzu ziemi. — Po części wzięty z *Z. XI 991—1008*.

Ustęp w. 433—471. — Wiatry są rozmaite: niekiedy bardzo szkodliwe. — Wiatry szkodliwe wzniecają złe duchy. Ustęp ten opiera się na *Z. XI 804—835*.

Ustęp w. 493—506. — O deszczach, gradzie — po części na *Z. XI 794—803*.

Ustęp w. 520—530. — O sferze wody nad powietrzem ziemskiem — czyli raczej o „gęstem" powietrzu przesiąkniętem wilgocią. — Zapewne napisał Rej pod wpływem nie dobrze zrozumianych w *Z. XI 799—800*.

Ustęp w. 531—564. — Oopis sfery ognia istniejący nad sferą powietrza ziemskiego a poniżej „nieba" Rejowego — a „eteru" Palingeniego. — Idzie tu Rej za *Z. XI 774—793*.

Ustęp w. 565—744 zawiera opis nieba, właściwie cały prawie oryginalny, gdzie niegdzie n. p. w. 613—620 ślady wpływów Zodyaku *XI 540—550* — dalej w XI 638—654 ślady wierszów Pal. *XI 584—600*.

Wszystkie inne ustępy są oryginalne.

Ustępy pominięte z księgi XI „Aquarius".

1) *Ustęp w. 1—36.* — Wykład o geografii astronomicznej i matematycznej.

2) *Ustęp w. 372—407.* — O twierdzeniu, jakoby ciała niebieskie przy swym obrocie wydawały dźwięki — harmonią tworzące. Pal. dowodzi, że to wymysł fantastyczny.

3) *Ustęp w. 408—417.* — O okrągłości — kulistości nieba i ciał niebieskich.

4) *Ustęp w. 449—478.* — O drżeniu światła (scintillatio), gwiazd i słońca i o ich małości rzekomej skutkiem olbrzymich odległości

5) *Ustęp w. 624—651.* — O mieszkańcach sfery nieba, którzy się poruszają swobodnie śród niej dla swych ciał subtelnych mimo, iż eter jest twardy.

6) *Ustęp w. 668—685.* O plamach na księżycu i przyczynie ich.

7) *Ustęp w. 686—773.* Stworzenie świata i koniec świata (rozumowanie odmienne niż u Reja).

Do kultury, obyczajów Polski XVI wieku — nie ma nic w tym rozdziale.

Uwaga. Rozdział X liczy wierszy 966, księga zaś XI „Aquarius“ 1015.

XI.

Rozdział XI Wizerunku pod nagłówkiem „Solon“ jest tak samo jak poprzednie (od VI rozdz. począwszy), jako całość, oryginalną własnością Reja. W kilku szczegółach tu nawet wcale ważnych, opiera się nasz autor w części na księdze X Zodyaku „Capricornus“, a w części na księdze IX „Sagittarius“, a mianowicie na tej połowie, której nie spożytkował był jeszcze dla rozdz. VI.

Ustępy w. 1—409. Młodzieniec w dalszej swej wędrówce „za prawdą życia“ spotyka Abirona[1], spieszącego do szatanów rządzących ziemią, z poselstwem od księcia piekieł. Abiron w rozmowie wyjaśnia młodzieńcowi, że piekło nie jest miejscem męki fizycznej, lecz mąk duchowych. Smutek w poczuciu grzesznej a niezmazalnej przeszłości i beznadziejność wobec wieczności takiego bytu — to źródło niewysłowionych cierpień. — Ostateczny sąd, w którym wszyscy wezmą raz jeszcze swe ciała – przerwie to na chwilę — dla usłyszenia z ust Boga wyroku wiecznego potępienia. — Kto umiera w ciężkich grzechach bez łaski Pana, idzie do piekła. Modły, ofiary pozostałych nic nie mogą. — Odpusty „od męki i winy“ to także marna pociecha, tak samo i nadzieja w czyścu. Czyściec to wymysł księży. Albo niebo albo piekło po śmierci. — *Tertium non datur.* Niema innego wyjścia dla zmarłych. — Po tym wywodzie o istocie piekła — zgodnie z nauką i zasadami Kalwina, opisuje Abiron potępieńców; na pierwszem miejscu duchowieństwo, od papieża do najmniejszego braciszka zakonnego. Tak samo pełno w piekle świeckich: głowy koronowane, potentaci ziemscy, aż do maluczkich wszelkiego stanu i wieku.

Pomysł o Abironie powstał pod wpływem ustępu *Z. X 1—59* („Capricornus“), w którym Palingeni wprowadza Merkuryusza opo-

[1] Abiron, jedna z buntowniczych postaci dziejów Starego Zakonu. Historye ową opowiada on sam w tym rozdziale Wizerunku w. 83—104.

wiadającego, co się dzieje w królestwie Plutona. — Niektóre zaś szczegóły, mianowicie ustępy *w. 105—112* o ciasnocie piekieł z powodu wielkiego napływu dusz pod wpływem wierszy *Z. X.*

Ustępy zaś *w. 133—190* o papieżach, kardynałach, biskupach w piekle pod wpływem *Z. X 37—52.*

W. 381—383 o Turkach, Tatarach, Żydach odnieść dadzą się do analogicznej wzmianki w *Z. X 5, 6* oraz *34* i *35,*

To jest, wszystko co w niniejszym rozdziale powziął Rej z ks. X Zodyaku („Capricornus").

Druga połowa rozdziału XI „Solon" opiera się znowu po części na na treści czerpanej z księgi poprzedniej IX („Sagittarius").

Treścią tej drugiej połowy: Abiron wyjaśnia młodzieńcowi, co to za „hetmani złego" rządzący na ziemi, do których idzie z rozkazem od księcia piekieł; następnie pokazuje mu gdzie ich siedziby. Po odejściu Abirona, Solon jako przewodnik młodzieńca wyjaśnia dokładniej czem są ci „hetmani złego" i jaka ich władza na ziemi. Bóg rządzi światem, ale część swej władzy na ziemi zostawił szatanowi. Ciało mianowicie człowieka z namiętnościami niskimi podlega jemu. Kto idzie za ciałem — za popędami ślepymi swych chuci — jest własnością szatana. Kto rządzi się rozumem i cnotą — a przedewszystkiem ma wiarę niezachwianą w Boga, nadzieję tylko w Nim i łasce Jego pokłada, ten łamie tem samem moc szatana i uchodzi zdradliwych jego sieci, wszędzie przezeń zastawianych na człowieka.

W tej części drugiej rozdziału XI „Solon" pod wpływem Zodyaku powstały:

Ustęp w. 409—418. Abiron radzi młodzieńcowi, by uprosił u słońca rozpędzenie chmur a wówczas łacno zobaczy sprawy i osoby hetmanów zła na ziemi, pod wpływem ustępu *Z. IX 310—313.*

Ustęp w. 419—452. Młodzieniec w modlitwie kornej do Boga prosi o łaskę poznania tych królów złego na ziemi. — Modlitwa za potrąceniem myśli przez Palingeniego w ustępie *Z. IX 315—324* (także modlitwa do Iris — duch inny, szczegóły odmienne).

Ustępy w. 476—600 z opisem 5 naczelnych hetmanów czyli królów złego są naśladowaniem (w szczegółach i układzie zupełnie samodzielnem ustępów z *Z. IX 330—502;* mianowicie

ustęp w. 477—490 opisuje Rej „postać króla Warchoła" — personifikacyą niezgód, rozterek wewnętrznych na Wschodzie. — W tekście łacińskim na wschodzie król pychy *(Z. IX 337 - 367).*

Niektóre rysy zewnętrzne Warchoła powzięte z ustępu o pysze — a mianowicie wiersze Reja 481—483 opierają się na *Z. IX 348, 352.*

Ustęp w. 500—516 opis drugiego króla zła: pychy, na południu mieszkającego. Po części wzorowany na opisie analogicznym *Z. IX 337—367* (w szczególności wiersze Reja *501, 505, 506* przypominają *w. Z. IX 341—343* a *w. R. 509 — Z. IX 357*).

Ustęp w. 527—548. Opis trzeciego z rzędu u Reja na wschodzie władającego króla łakomstwa i zazdrości, w zupełnie oryginalny sposób przedstawiona rzecz; ustęp analogiczny w *Z. IX 418—459* (inne rysy zewnętrzne i wewnętrzne).

Ustęp w. 549—570. Czwartą personifikacyą u Reja jest żarłok, król opilstwa. Szczegóły nic wspólnego nie mają z tekstem łacińskim. Ustęp analogiczny *Z. IX 396—417.*

Ustęp w. 571—600. Opis „Lucifera“, naczelnika tych hetmanów grzechów ludzkich, jest również w szczegółach zupełnie samodzielnym. — Analogiczny ustęp, pod którego impulsem napisał Rej swój — to *Z. IX 476—502.*

W personifikacyach swych podnosi przeto Rej inne momenty psychiczne złego — również zewnętrzne cechy odmiennie maluje. Porządek także zmieniony — inny niż w Zodyaku. Od w. 600 do końca rozdziału jest Rej nieomal całkowicie oryginalnym. Powtarza on tu raz jeszcze i przedstawia szczegółowiej, szerzej, jak te naczelne kategorye zła i grzechów działają rozkładczo, ujemnie na jednostkę i społeczeństwo — a w końcu przypomina czytelnikowi główne podstawy etycznego życia.

Zaledwie kilka drobniejszych ustępów w tej części (od w. 601 do końca rozdziału) ma pewną wspólność z tekstem Zodyaku. Mianowicie:

Ustęp w. 715—720 o działaniu złych duchów przez burze, nawałności, powietrze zaraźliwe da się odnieść do *Z. IX 291—300.*

Ustęp w. 803—841. Dowodzący, że Bóg nie jest przyczyną zła — wina to bowiem ludzi wyłączna, jeśli mimo rozumu ulegają ciału i namiętnościom. — Dusza w ciele jest istnym więźniem — bez pomocy Boga ulegnie zawsze w walce z ciałem.

Ustępy te co do myśli a nawet kilku porównań użytych są swobodnem naśladowaniem z *Z. IX 217—254.*

Wszystkie inne ustępy XI rozdziału Wizerunku są własnością Reja. Tu i owdzie da się wprawdzie odszukać jakieś myśli wspólne z IX księgą Zodyaku; występują one jednak w innem oświetleniu,

odmiennemu służą celowi, ujęte zawsze w formę tak indywidualnie właściwą Rejowi, że — sądzę — wystarcza wskazać na to całkiem ogólnikowo.

XII.

Rozdział XII Wizerunku, ostatni utworu tego, ma nadpis „Aristoteles“. Analogicznej treści księgi w Zodyaku nie ma. Zaledwie może pomysł Reja o wędrówce młodzieńca do raju da się odnieść do księgi IX, w której autor Zodyaku dostaje się na księżyc i tu przypatruje się błogiemu — szczęsnemu życiu mieszkańców. Zresztą możnaby się doszukać pewnego podobieństwa pomiędzy kilkoma ustępami rozdziału XII a księgą XII Zodyaku „Pisces“. — Pokrewieństwo to na każdy sposób bardzo dalekie. — Zestawienie krótkie treści XII rozdziału Wizerunku z treścią księgi XII „Pisces“ uwidoczni na czem leży to pokrewieństwo myśli i jaki jego stopień.

Ze studyów nad Kochanowskim

przez

Ferdynanda Hoesicka.

I.

Wpływy francuskie na twórczość poety.
(1552–1557).

O rożnych wpływach na twórczość Kochanowskiego istnieje cała literatura. Można wskazać długi szereg rozpraw historyczno-porównawczych, wykazujących bardzo silne wpływy pisarzów starożytnych, zarówno greckich, jak rzymskich. Wykazywano niejednokrotnie — czasami z wielką przenikliwością – wpływy literatury łacińskiej, humanistycznej, jak n. p. wpływ Buchanana. Uwydatniano znaczny wpływ poezyi włoskiej, Ariosta i Petrarki. Dopatrywano się nawet wpływów współczesnej Kochanowskiemu literatury niemieckiej, choć wpływy te albo są minimalne, albo zupełnie problematyczne.

Tylko o wpływach francuskich nie pisano, rzecz dziwna, prawie wcale. Ograniczano się do wykazywania lub zaprzeczania wpływu Ronsarda i na tem poprzestano.

Tymczasem okazać się może bardzo łatwo, że wpływy francuskie na twórczość poety ze wszech miar zasługują na głębsze zbadanie, że Kochanowski, w czasie bytności swej we Francyi (a nawet już we Włoszech prawdopodobnie) pilnie się wczytywał w utwory poetów francuskich, zarówno w poetów Plejady, takich, jak Jodelle, Du Bellay, Desportes, nie mówiąc już o Ronsardzie, jak i w dzieła współczesnych humanistów francuskich, takich n. p. jak Muret, i że lektura ta nie pozostała bez wpływu na niego...

Luźny ten szkic ma głównie na celu zwrócenie uwagi na tę wcale dotąd nie poruszoną przez naszych historyków literatury dziedzinę badań, dziedzinę bardzo wdzięczną, jeżeli chodzi o metodę porównawczą, a tem wdzięczniejszą, iż niewątpliwie po gruntownem jej przetrząśnięciu spłyną na ewolucyę twórczości Kochanowskiego i jego stosunek do poetów Plejady całkiem nowe promienie światła. Nie brak danych, upoważniających do przypuszczenia, że może wówczas odsłonią się wpływy, których domyślano się co najwięcej, a których do tej chwili nie zbadano należycie.

Aż do chwili przyjazdu do Padwy, a więc aż do roku 1552, nie pisał Kochanowski wierszy polskich. Tworzył wyłącznie w języku łacińskim, a natchnieniem była mu miłość: *Solus amor docuit blandos me fingere versus.* W Padwie jednak, według własnego zapewnienia poety, pod wpływem miłości ku Lidyi, powstały jego pierwsze poezye polskie: *Huic Latia atque recens Slavica Musa canit.* Otóż nasuwa się pytanie: co skłoniło poetę, że naraz zaczął tworzyć także i w ojczystym języku? Wszak Lidya nie rozumiała po polsku. Większość krytyków, zajmujących się Kochanowskim, godzi się na to, że jeźli młody humanista zaczął — w Padwie — pisać po polsku, to był to niewątpliwie doraźny skutek współczesnej literatury włoskiej, w pierwszym rzędzie Petrarki. Włochom przypada zaszczyt, że pierwsi zerwali z łaciną, rozpoczynając świetną epokę poezyi w języku ojczystym. Te wpływy sprawiły, że i Kochanowski, nie wyrzekając się wierszy łacińskich, zaczął hołdować i „młodej słowiańskiej Muzie“.

Ale cóż w takim razie stanie się z wpływem Ronsarda? Wszak nie brak takich jeszcze i dziś, według których, jeżeli Kochanowski zaczął pisać po polsku, to poszedł w tym razie za przykładem Ronsarda. Dla tych zaczął poeta pisać po polsku dopiero w Paryżu, pod wpływem Ronsarda, a pierwszym utworem polskim, który wtedy wyszedł z pod jego pióra, był hymn *O dobrodziejstwach Boga*: „Czego chcesz od nas Panie za twe hojne dary?“

Bardzo być może, iż jak w wielu wypadkach, tak i tym razem, prawda leży pośrodku. Trudno uwierzyć, żeby Kochanowski dopiero w Paryżu napisał pierwszy ze swych polskich utworów, i to odrazu taki doskonały; zwłaszcza, że takie przypuszczenie zostaje w zasadniczej sprzeczności z własnem wyznaniem poety, który prze-

cież twierdzi wyraźnie — w Elegii VI ks. I — że pierwsze próby „młodej słowiańskiej Muzy“ opiewały miłość ku Lidyi, a więc odnoszą się do epoki padewskiej. Ażeby znaleść wytłómaczenie tego faktu, należy doszukiwać się w pierwszym rzędzie wpływu włoskiego, z Petrarką na czele, z silnem uwzględnieniem Ariosta, lecz równocześnie nie lekceważyć także wpływu francuskiego, który mógł być niemniej wybitnym, a w którym główna rola przypadałaby dwóm mistrzom ówczesnej poezyi francuskiej: Ronsardowi i poetyczniejszemu od niego Joachimowi Du Bellay.

Twierdzenie to, na pozór paradoksalne, ma swoje uzasadnienie w datach. W roku 1549, a więc wtedy, gdy Kochanowski, opuściwszy uniwersytet krakowski, wybierał się do Niemiec, wyszło w Paryżu dzieło Du Bellay'a: *La Défense et Illustration de la langue française*. Dzieło to, wsławiwszy imię swego młodego podówczas autora, stało się głośnem nietylko we Francyi, gdzie zainaugurowało rewolucyę w literaturze, ale i w całej Europie, zarówno we Włoszech, jak w Niemczech. Wprawdzie w ojczyźnie Petrarki — który był ideałem Du Bellay'a — nie mówiło nic nowego, ale, jako nawołujące do tworzenia w języku ojczystym, a do zaniechania łaciny, sprawiło żywe poruszenie w umysłach. Zwłaszcza wśród młodych humanistów, studyujących po różnych uniwersytetach. Nawiasem mówiąc, Du Bellay od roku 1549 przez szereg lat mieszkał stale w Rzymie, co także w pewnym stopniu przyczyniało się do jego rozgłosu we Włoszech. Cokolwiekbądź, jego rozprawa w obronie języka francuskiego, na równi z jego francuskiemi poezyami, pisanemi nad Tybrem, zwalczała humanistyczny zwyczaj pisania po łacinie, co w kołach, zajmujących się literaturą, z pewnością nieraz było dyskutowanem. Może nie od rzeczy będzie napomknąć, iż Biblioteka Jagiellońska posiada egzemplarz tego dzieła w wydaniu z r. 1574! Nie utrzymując bynajmniej, że książka ta już od owego czasu znajduje się w katalogu bibliotecznym, choć ręczyć można, że i w Krakowie nie brakło wówczas ludzi interesujących się tą kwestyą, jednego wolno być pewnym, że w Padwie doskonale wiedziano o poglądach Du Bellay'a.

W rozprawie tej, która na swój czas stała się epokową, wypowiada Du Bellay, przyjaciel Ronsarda, śmiałe twierdzenie, że pisanie w obcych językach nie przynosi zaszczytu literatom francuskim, a nawet wprost zasługuje na naganę. „Nie mogę dostatecznie zganić — czytamy tam między innemi — nierozsądnej zarozumia-

łości niektórych naszych rodaków, którzy, nie będąc bynajmniej Grekami lub Rzymianami, gardzą i obrzucają bardziej niż stoickim wzrokiem każdą rzecz po francusku napisaną; zarówno, jak nie mogę pojąć dziwnego mniemania niektórych uczonych, utrzymujących, że język nasz narodowy jest nieprzydatny do dobrych dzieł literackich i naukowych". Zdaniem Du Bellay'a należy wzorować się na pisarzach starożytnych, ale pisać w języku ojczystym, nie po łacinie. Oto, co pisał w tej mierze: „Ustawicznie odczytuj, poeto przyszły, wzory greckie i łacińskie, czytaj je we dnie i w nocy, a potem zaniechaj tych starych poezyi francuskich, jak owe ronda, ballady, pieśni królewskie, piosnki i tym podobne towary korzenne, które psują jeno smak naszego języka i służą chyba do tego tylko, aby świadczyć o naszem nieuctwie. Rzuć się raczej do owych wesołych epigramów, śpiewaj mi owe ody, nieznane dotąd muzie francuskiej, przy dźwięku liry greckiej i rzymskiej, i staraj się, aby nie było tam wiersza takiego, w którym nie możnaby dostrzedz śladu rzadkiej w rzeczach starożytnych erudycyi". Oto zaś, w jaki sposób Du Bellay radził zdobywać tę znajomość starożytnego świata i jego literatury: „Dalejże Francuzi, idźcie śmiało przeciw dumnemu Rzymowi i jego łupami ozdabiajcie (jakeście to już nieraz czynili) wasze świątynie i ołtarze. Nie lękajcie się krzykliwych gęsi, ani dumnego Manliusza, ani chytrego Kamilla, który, korzystając z waszej dobrej wiary, napadł was zupełnie bezbronnych przy ważeniu kapitolińskiego okupu. Uderzajcie na kłamliwą Grecyę i jeszcze raz zaczepcie tam sławny lud gallo-grecki; zabierajcie bez skrupułu skarby owej świątyni delfickiej!" Cóż to znaczy? Jak to rozumieć? Znaczy to, żeby Francuzi starali sobie przyswoić niezrównane arcydzieła pisarzy greckich i rzymskich, żeby się z nimi obchodzili, jak ze swoją własnością, t. j. żeby się nawet nie cofali przed integralnem wcielaniem wielu ich myśli i pomysłów do swoich po francusku pisanych utworów. Oprócz tego kultu dla poetów starożytnych szerzył Du Bellay jeszcze kult dla Petrarki, co mu przychodziło tem łatwiej, że we Francyi już i bez tego, dzięki Katarzynie Medycejskiej, upodobanie w poezyi włoskiej stało się modą wśród warstw oświeconych.

Prócz pomienionej rozprawy teoretycznej Du Bellay'a, nawołującej do zerwania z łaciną, cieszył się wielkim rozgłosem jego wiersz, zachęcający do pisania w języku ojczystym: *Qu'il faut écrire en sa langue.*

Qui grec et latin veut écrire
Semble un Icare, un Phaéton;
Et semble, à le voir, qu'il désire
A la mer donner nouveau nom

Il y met de l'eau, ce me semble;
Et pareil (peut-être) encore est
A celui qui du bois assemble
Pour le porter à la foret.

Bezpośrednio po wyjściu rozprawy Du Bellay'a wyszły pierwsze utwory poetyckie Ronsarda: *L'Hymne de France*, *Epithalame d'Antoine de Bourbon et de Jeanne de Navarre*, *Avant-Entrée du Roy très-chretien* (Henry II) *à Paris*. *Ode de la Paix*, a wreszcie w roku 1550 ukazały się, dedykowane Henrykowi II. *Les quatre prémiers Livres des Odes*. Ody te, jakim podobnych nie było dotąd w poezyi francuskiej, zostały przyjęte z zapałem, jakiego nie doznał jeszcze żaden z pisarzów dawniejszych Akademia w Tuluzie, od XIV wieku słynna przez swoje *Jeux floraux*, a mająca zwyczaj ofiarowaniem złotej róży wieńczyć prace poetów, była tak olśniona odami Ronsarda, że znalazła się w kłopocie, nie wiedząc, jaką mu ofiarować nagrodę, aż w końcu obdarzyła go szczerosrebrną figurą Minerwy. Sława tych pierwszych utworów Ronsarda, od których, zdaniem Gandara, rozpoczyna się renesans poezyi francuskiej, szybko przedostała sią po za granice Francyi, do Anglii, do Włoch. Podobno, że z biegiem lat, a w każdym razie jeszcze za życia Kochanowskiego, nawet w Polsce popularność Ronsarda była tak wielka, iż utwory jego czytane być miały... w szkołach publicznych! Przynajmniej w mowie pogrzebowej, którą na cześć autora *Franciady* wygłosił w r. 1586 główny podówczas kaznodzieja Duperron, znajduje się wzmianka, że „pisma tego poety czytane były w szkołach publicznych w Polsce". To samo twierdzi Binet w biografii Ronsarda, dołączonej do wydania jego dzieł z r. 1609, gdzie między innemi zapisuje szczegół następujący: „Ce jugement a été suivi de tout le monde, comme témoignent les oeuvres que l'on a lu et lit encore publiquement aux écoles de Flandre, d'Angleterre et de Pologne jusqu'à Dantzig". W każdym razie wiadomość ta może służyć na dowód, jak szeroko po całej Europie rozeszła się sława Ronsarda.

W roku 1552, a więc właśnie w czasie, gdy Kochanowski przyjechał na studya do Padwy, wyszły słynne *Les Amours* Ron-

sarda. Był to zbiór poezyi erotycznych, głównie sonetów, oczywiście naśladujących Petrarkę, którego często były parafrazą, a opiewających miłość do tajemniczej Kassandry, która już i niejednej Ronsardowej ody była bohaterką. Szczegół charakterystyczny — a jak dla nas w tym razie pierwszorzędnej wagi — że do tych erotyków Ronsarda napisał uczone komentarze słynny ówczesny humanista francuski Marc Antoine Muret, ten sam, którego z czasem Stefan Batory i Jan Zamoyski będą pragnęli sprowadzić do Polski dla ofiarowania mu katedry w Uniwersytecie Jagiellońskim. Komentarze te, zatytułowane *Commentaires de M. A. Muret sur Les Amours de P. de Ronsard* wyszły osobno w maju r. 1553.

Urodzony w r. 1526, Muret, jako 20-letni młodzieniec był już nauczycielem w Poitiers, gdzie w r. 1546 zaprzyjaźnił się z Joachimem Du Bellay. W roku 1547 został profesorem w Bordeaux, gdzie zawarł przyjaźń z Jerzym Buchananem, słynnym poetą-humanistą, późniejszym autorem łacińskiej *Paraphrasis Psalmorum*. Po upływie lat czterech, w ciągu których zdążył się wsławić swemi wierszami łacińskiemi, w r. 1551, zjechał do Paryża, gdzie sobie zdobył niezwykłe powodzenie, jako profesor. Nazywano go „francuskim Horacym“ albo „nowym Demostenesem we francuskich Atenach“. Zaprzyjaźniony z Ronsardem, który mu dedykował swoje *Iles Fortunées*, oraz ze wszystkimi poetami t. zw. Plejady, uczestnik słynnego Cenacle'u, w ciągu pobytu swego w Paryżu ogłosił Muret swoje wiersze łacińskie p. t. *Juvenilia*, poprzedzone wierszem pochwalnym Buchanana. Oprócz tragedyi o *Juliuszu Cezarze*, znalazły się tu: 2 satyry, 10 elegii, 107 epigramów, 3 listy, 5 ód. Główną bohaterką tych przeważnie erotycznych poezyi, skończonych pod względem formy, była Margaris, choć w nich występują także i kochanki innych imion: Paula, Galla, Phyllis. Prócz tych poezyi łacińskich, naśladujących Catulla, pisał Muret — wzorem poetów Plejady — także i wiersze francuskie: sonety, ody, a nawet poezye religijne. Z pism jego, wydanych w Paryżu przed r. 1553, na wyróżnienie zasługiwał traktat p. t. *Discours sur l'excellence de la Theologie*, po łacinie napisany, gdzie szczególnie podniesioną została poezya hebrajska, a zwłaszcza psalmy Dawidowe, które Muret — jak przystało na przyjaciela Buchanana — cenił ponad wszystko. Według niego, na porównaniu z wniosłością natchnień króla-proroka, tracą wszyscy poeci, nawet najwięksi, a więc i starożytni. „Quel grand poëte ne perdra tout son prix, si on le compare à Da-

vid? Quoi? il y aurait plus de charme à écouter Orphée, Homère, Pindare, discourir d'ordinaire sur les moins bagatelles, que David, ce roi cher à Dieu, tantôt chanter les louanges de Dieu dans des paroles pleines d'allégresse, tantôt implorer son secours dans ses dures épreuves, tantôt poursuivre les méchants, tantôt célébrer les bons, tantôt dépeindre à nos yeux les événements qui sont arrivés plusieurs siècles après lui, mieux qu'aucun Apelle n'eût pu le faire?" Pod koniec r. 1553, posądzony o hugonotyzm, o sodomię, ba, nawet o jakieś zabójstwo, Muret dostał się do więzienia, z którego szczęśliwie zdołał umknąć. Uciekł do Tuluzy, ale i stamtąd musiał uciekać. Nie czując się bezpiecznym w granicach Francyi, powędrował do Włoch, gdzie przybył w maju r. 1554. Osiadł w Wenecyi, a poznawszy się i zaprzyjaźniwszy z Manucyuszem, zamieszkał w jego domu przy ulicy San Paterniano. Zdawszy egzamin państwowy, zaczął miewać wykłady prywatne, które, odbywając się w klasztorze de San Francesco della Vigna, ściągały bardzo licznych słuchaczów. Jednocześnie, zachęcany przez Manucyusza, opracowywał wydania Catulla, Horacego, Terencyusza, do których pisał uczone komentarze. Wszystko to, wraz z kilkoma innemi pracami Mureta, jak n. p. jego dyskursy *De studiis litterarum*, wydał Manucyusz jeszcze przed upływem r. 1555.

Nasuwa się pytanie, czy może być mowa o jakimś znaczniejszym wpływie Mureta na Kochanowskiego? Na wpływ ten zwrócił pierwszy u nas przelotnie uwagę Małecki, twierdząc, że podobnie, jak Sygoniusz, tak i Muret „nie mógł pozostać Kochanowskiemu nieznanym". W ostatnich czasach położył na wpływ ten Mureta w stosunku do Kochanowskiego dość silny nacisk młody uczony francuski, Abel Mansuy, w rozprawce o Kochanowskim, jako o zapomnianym *Ronsardisant*, drukowanej w paryskiej *Revue bleue*. Sama rozprawka jest wielce bałamutna: dość powiedzieć, że Kochanowski jest w niej autorem *Herkulesa Słowiańskiego*, przyczem utwór ten figuruje, jako... pierwszy wiersz polski czarnoleskiego poety, znacznie wyprzedzający jego... *Satyry*. Już to wogóle p. Mansuy często bywa nieścisłym, nawet tam, gdzie mu widoczna nieznajomość języka polskiego, a zatem i dzieł polskich Kochanowskiego, nie stawała na przeszkodzie. Tak n. p. w rozprawce swej, gdy wspomina o wpływie Mureta na Jana z Czarnolasu, utrzymuje, że Muret w r. 1555 mieszkał w Padwie, gdzie też *il put compter parmi les jeunes gens qui mettaient à profit son érudition très sure, un polonais*

de vingt cinq ans Jean Kochanowski. Tymczasem wiadomo z monografii Dejoba, że Muret dopiero w r. 1558 osiadł na rok w Padwie, do tego czasu zaś, t. j. aż do r. 1558, mieszkał stale w Wenecyi. Wiadomo też, że w r. 1558 Kochanowski był już z powrotem w kraju.

Mimo to kwestya wpływu Mureta na Kochanowskiego nie jest do odrzucenia, zwłaszcza, jeśli opierając się na powadze Małeckiego, nie wyklucza się osobistej znajomości Kochanowskiego z Muretem. Niemniej prawdopodobnem jest przypuszczenie, że kiedy z czasem Stefan Batory i Jan Zamoyski zaproszą Mureta, by objął katedrę literatury rzymskiej w Krakowie, to uczynią to na skutek rekomendacyi Kochanowskiego. Jeśli się zważy nadzwyczajną bliskość Wenecyi i Padwy (parę godzin końmi) i ciągłe stosunki Padwy z Wenecyą, która w stosunku do niej była metropolią, i jeśli się weźmie pod uwagę, że Kochanowski, jak i inni jego koledzy, Nidecki w pierwszym rzędzie, raz po raz robili wycieczki do pobliskiej Wenecyi, co było we zwyczaju, i że Kochanowski, podobnie jak Nidecki, za każdym razem, gdy był w Wenecyi, nie omieszkał odwiedzić Manucyusza: to nie wyda się nieprawdopodobnem, że dzięki Manucyuszowi bardzo łatwo mógł się zapoznać z niewiele co starszym od siebie Muretem. Nic naturalniejszego. Co pewna, że Muret w czasie pobytu swego we Włoszech liczył między swymi znajomymi także i Polaków, przyczem, jako o ludziach kulturalnych, jak najlepszego był o nich mniemania. Świadczy o tem wymownie jego list do przyjaciela, z czasów, kiedy mu zaproponowano katedrę w Krakowie: „J'ai eu de fréquents rapports, d'étroites relations avec beaucoup d'Allemands et de Polonais. J'ai les ai toujours trouvés honnêtes, loyaux, francs, sincères, de plus très cultivés; leur politesse, leur train de vie tenaient bien plus de l'élégance que de la barbarie... Mais où sont les plus barbares? Ceux qui sont nés au coeur de l'Italie et dont le centième à peine sait parler latin et grec, et a du gout pour les lettres, ou les Allemands et les Polonais dont beaucoup possèdent parfaitement les deux langues classiques et ont tant de gout pour les lettres et les études liberales qu'ils leur consacrent leur vie". Wszystko, co tu Muret pisze o Polakach, których bliżej poznać miał sposobność, słowo w słowo da się odnieść do Kochanowskiego, który był właśnie wzorem takiego kulturalnego Polaka, a doskonale

posiadając oba języki klasyczne, takie miał zamiłowanie do literatury, że jej poświęcił życie. Jeśli się uwzględni, ile wspólnego mogli mieć z sobą ci dwaj młodzi poeci-humaniści, to nie trudno dojść do przekonania, że jeśli się poznali, musieli się zaprzyjaźnić, a jeśli się zaprzyjaźnili, to z pewnością Kochanowski był ciekawy zapoznać się z utworami Mureta, z jego *Juveniliami*, z jego komentarzami do poezyi Ronsarda, z jego poezyami francuskiemi, o ile ich już nie poznał był przedtem, co również nie jest wykluczonem. Autora elegii łacińskich do Lidyi nie mogły nie interesować analogiczne poezye do Margaris: nie mogło być inaczej, tembardziej, że Muret już miał swoją sławę w świecie humanistycznym, nietylko jako świetny latynista (o czem z pewnością doskonale wiedzieli Manucyusz i Robortello), ale i jako poeta łaciński i francuski, choć łaciński głównie. Jego *Juliusz Cezar*, podobnie jak *Jeftes* Buchanana, miał sławę europejską. A przytem, jako przyjaciel Ronsarda, który mu dedykował swoje utwory, który z jego komentarzem wydał swoje najcelniejsze poezye, i jako zaprzyjaźniony ze wszystkimi poetami słynnej Plejady, którzy go sławili w swoich wierszach, „boski Muret“ z natury rzeczy musiał imponować Kochanowskiemu. Że Kochanowski, zetknąwszy się z Muretem, bardzo wiele mógł skorzystać i dowiedzieć się od niego, nadmieniać zbyteczna. Wystarczałoby, żeby mu Muret opowiedział o swych francuskich przyjaciołach, o Ronsardzie, o Du Bellay'u, o Skaligerze, o Buchananie, o wszystkich znakomitościach Paryża, a już to samo mogło być podnietą dla Kochanowskiego, żeby się przenieść nad Sekwanę, żeby wejść w styczność z tamtejszym światem uczonym i literackim. Wszystko, co mu mogła dać Padwa, miał już za sobą; stąd łatwo zrozumiała chęć zmienienia horyzontu.

Rodzi się kwestya, kiedy Kochanowski opuścił Padwę? Zdaniem Plenkiewicza nastąpiło to dopiero po upływie lat czterech, jesienią r. 1556; tym sposobem na Paryż pozostaje ledwo paromiesięczny przeciąg czasu, od końca r. 1556, od listopada mniej więcej, do jakiegoś lutego lub marca r. 1557, skoro na wieść o śmierci matki, zmarłej w styczniu r. 1557, poeta — według Plenkiewicza — spieszy z powrotem do kraju. Każdego musi uderzyć rażąca dysproporcya takiego podziału, i dziwić się tylko należy, iż nikt z piszących o dziele Plenkiewicza — choć tyle mu wytknięto braków — nie zwrócił na to uwagi. Tymczasem podział taki, przeciągający studya w Padwie do lat czterech, a skracający pobyt we

Francyi do czterech miesięcy zaledwie, łatwo może być podany w wątpliwość. Raz dlatego, że sposób, w jaki o paryskich latach nauki Kochanowskiego mówi jego pierwszy biograf, bezwarunkowo każe przypuszczać, że poeta bawił nad Sekwaną przeciąg czasu dość długi; a powtóre, że trudno w okresie czteromiesięcznym pomieścić studya w wyższych zakładach naukowych paryskich z podróżami w towarzystwie Karola po południowej i północnej Francyi łącznie z Belgią, nie mówiąc już o romansie w Paryżu z piękną „Gallą".

W maju r. 1555 wybuchła w Padwie zaraza. Kto mógł, uciekał z miasta, a wśród uciekających była i Lidya. Wyjechał i Kochanowski. Podobno, że wyjechał razem z Nideckim, co jest bardzo możliwem. Puścili się na południe, do Rzymu i Neapolu. Według dość zresztą bałamutnej informacyi pierwszego biografa, Kochanowski, „przeniósłszy się do Włoch, gdzie zwiedził różne akademie, w Rzymie i Padwie przez kilka lat przemieszkiwał. Wielka tam pod ten czas była liczba uczonych ludzi, z którymi poufale przystając, znaczny w naukach pożytek odnosił". Nie wchodząc w to, czy podkreślone tam odnosi się do Rzymu specyalnie, czy też głównie do Padwy, czy wogóle do całych Włoch, pod jednym względem można mieć pewność zupełną, że zabawiwszy czas jakiś w Rzymie i obracając się tu w kołach zbliżonych do papieskiego dworu (co jest wielce prawdopodobnem, zważywszy, że podróżujący z nim Nidecki pozostawał dzięki Zebrzydowskiemu w bliższych stosunkach z kardynałami Moronim i Puteo) miał Kochanowski sposobność, z której pewno skorzystał skwapliwie, zawarcia znajomości z tutejszymi „uczonymi ludźmi". Bardzo być może, że obok innych poznał tu także Joachima Du Bellay'a, który, w roli sekretarza swojego stryja, kardynała Jana Du Bellay'a, już od kilku lat stale mieszkał nad Tybrem (srodze tęskniąc za Francyą). Kardynał Du Bellay, który głównie się przyczynił do założenia *Collège de France*, był wielkim protektorem sztuk i nauk, to też na dworze jego w Rzymie poeci i uczeni szczególnemi cieszyli się przywilejami. Kochanowski, o ile przedtem zbliżył się do Mureta, który był przyjacielem poety Du Bellay'a, mógł mieć do niego ułatwiony przystęp, a jeśli przypuścimy, że się zbliżyli do siebie, to również możemy przypuścić, że to musiało nie pozostać bez jakiegoś wpływu na „młodą słowiańską Muzę" Kochanowskiego. Rozmowy z autorem *Olive*, który tak był przeciwny pisaniu po łacinie, oraz jego wdzię-

czne poezye francuskie, w roku 1554 wydane, niewątpliwie mogły być z wielką korzyścią dla przyszłego autora hymnu: „Czego chcesz od nas Panie...“ Jeśli się zważy przy tem, iż Du Bellay był nietylko członkiem, ale poniekąd założycielem i twórcą słynnej Plejady, to można przypuścić nie bez prawdopodobieństwa, że Kochanowski, o ile mógł nabierać coraz większej ochoty do poznania Paryża, o tyle — jeśli istotnie pozostawał w osobistych stosunkach z Muretem i Du Bellayem — mógł mieć nawet pewne widoki do poznania się z niektórymi członkami Plejady, nie wyłączając samego Ronsarda, który był przyjacielem zarówno Du Bellay'a, jak Mureta.

Tymczasem z Rzymu udał się poeta do Neapolu, a pobywszy tu trochę, musiał się zdecydować na jedno z dwojga: albo wracać do Padwy, której już mógł mieć dosyć (zwłaszcza podczas zarazy), albo puścić się do Paryża. Kto wie, czy nie przeważyła chęć poznania Francyi... Utarło się przekonanie, że Kochanowski wybrał się w podróż tę morzem z Livorno, choć są i tacy, którym bardziej odpowiada Genua. Żeby Kochanowski mógł wsiąść na okręt w Neapolu, to jeszcze nikomu nie przyszło na myśl... Za to wszyscy godzą się na jedno, że poeta wylądował w Marsylii, o czem zresztą sam wspomina wyraźnie.

Jeżeli istotnie wiosenna zaraza roku 1555 położyła koniec studyom poety w Padwie, a przeważyła szalę na korzyść Francyi, to możnaby mieć pewne zasady do przypuszczenia, że w Paryżu stanął Kochanowski, po odbyciu podróży morskiej, mniej więcej na jesieni tegoż roku 1555. Czy przybywszy nad Sekwanę, oddawał się jakimś studyom literackim, w którymkolwiek z tutejszych wyższych zakładów naukowych, w Sorbonie lub *Collège de France?* Rozmaicie odpowiadano na to pytanie. Pewnem jest to tylko, że biograf Kochanowskiego z r. 1612 szeroko pisze o tych jego paryskich studyach. „Miro comparandae eruditionis flagrans desiderio... Lutetiam Parisiorum se contulit. Ubi cum philosophiae, historiae, linguarum cognitioni studioque poëtico, ad quod a natura totus ferebatur, et id genus elegantioribus literis septennium fere impendisset...“ Nie brak uczonych, lekceważących te paryskie studya Kochanowskiego, choć kto wie, czy nie należy polegać na prawie współczesnem świadectwie, choćby nawet owo *septennium* zredukować do lat dwóch. Cokolwiekbądź, ze wszystkich uczonych, którzy wtedy wykładali w Paryżu, najsławniejszym był Ramus, znakomity

humanista, chluba Królewskiego Kollegium. Piotr Ramus (o którym Kochanowski mógł słyszeć wiele od Mureta), miał sławę pogromcy scholastyki i Arystotelesa, a jako profesor łaciny i literatury rzymskiej w *Collège Royal*, w latach 1551—1561 stał u zenitu swej wszechświatowej sławy. O wykładach Ramusa tak pisze Nowodworski w swych *Latach szkolnych Jana Zamoyskiego*: „Nowość i śmiałość poglądów, tudzież znakomity dar wymowy skupiały około niego tłumy słuchaczów: mówiono, że liczba ich dochodziła czasem do 2000; od czasów Abelarda nikt nie zażywał dotąd takiej wziętości. Wykłady miały piętno oryginalne i jakkolwiek Ramus był profesorem literatury, zajmował się jednakże bardziej kwestyami filozoficznemi, aniżeli literackiemi... Ramus był wtedy u szczytu swej sławy i nawet król Henryk II zasięgał u niego rady co do sprawy, jakie reformy należy przeprowadzić w dziedzinie wykształcenia wyższego we Francyi“. Trudno przypuścić, żeby Kochanowskiego nie zainteresowały wykłady tak znakomitego humanisty.

Co również nie powinno budzić wątpliwości, to, że Kochanowski, o ile w roku 1555 przyjechał do Paryża, zastał tu Dudycza. Dudycz bowiem, co jest pewnem zupełnie, lata 1554—1557 spędził na naukach w Paryżu, z zapałem poświęcając się studyom nad Cyceronem. Znaczy to, że musiał uczęszczać na wykłady Ramusa, a więc mogli ich słuchać razem z Kochanowskim.

Mieszkając czas dłuższy w Paryżu i — jak o tem zdaje się świadczyć wzmianka o Ronsardzie w elegii do Karola — pozostając w jakichś stosunkach z miejscowym światem literackim, musiał Kochanowski, z natury rzeczy, czytywać i wybitniejsze utwory literatury francuskiej, tak, jak to czyni każdy, jeszcze i dziś, gdy dla dopełnienia swych studyów humanistycznych przyjeżdża nad Sekwanę. Przez to przechodzą wszyscy. Byłoby wprost nieprawdopodobnem, gdyby Kochanowski, jako młody poeta, z zapałem wdzierający się na skałę Kaliopy, nie miał żadnej ciekawości dla poznania poezyi narodu tak wysoce cywilizowanego, jak francuski, poezyi, której sława rozbrzmiewała na świat cały. Tym sposobem musiał się zetknąć i z przekładem francuskim *Psałterza Dawidowego*, dokonanym wierszem przez Marota, a o którym mógł słyszeć już we Włoszech (n. p. od Mureta). Był to przekład poetyczny, dokonany przez jednego z najsławniejszych poetów Francyi, a dokonany — wedle ówczesnego rozumienia — po mistrzowsku. Wydane w dwóch seryach, w r. 1541 i 1543, psalmy te cieszyły się odtąd

we Francyi (i w Szwajcaryi) wielką poczytnością i sławą, nietylko w kołach protestanckich kalwińskich, gdzie je śpiewano po zborach, ale i w kołach katolickich literackich. Wszyscy poeci Plejady, nie wyłączając Ronsarda, z uwielbieniem odnosili się do *Psalmów* Marota, zaliczając je do arcydzieł poezyi francuskiej XVI wieku.

Ale bo też był to przekład podówczas nie mający sobie równego w żadnym języku. Szczegół charakterystyczny, że tłumaczenie to ma swoje wzięcie w świecie kalwińskim francuskim aż po dziś dzień, co dowodzi, że do tej pory nie znalazł się poeta we Francyi, któryby jako tłumacz psalmów, przewyższył ten pierwszy przekład. Zarzucić można Marotowi, że jako poeta-dworak, nie miał dość namaszczenia i powagi w duszy, potrzebnych do utrzymania się na wysokości górnolotnego tonu natchnień króla-proroka, że mu zwłaszcza niezawsze dopisywała intuicya w dobraniu odpowiedniego rytmu w przekładzie niektórych psalmów; mimo to jednak, ponieważ był to artysta nietuzinkowy, obdarzony subtelnem poczuciem poezyi, a wiersz miał giętki niezmiernie, naginający się do wszelkich form, choćby najbardziej wyszukanych (tak wyszukanych czasami, że aż niestosownych w psalmach), przekład jego, naprawdę poetyczny, odznacza się rozmaitością metryki wierszowej, która, zmieniając się niemal przy każdym psalmie, bodaj czy nie stanowi najbardziej charakterystycznej cechy całej parafrazy. Bo że to jest poetyczna parafraza, czyli wolny przekład, nadmieniać zbyteczna.

Pod względem podniosłości nastroju przekład Marota nie dorównywa oczywiście mistrzowskiemu tłumaczeniu Kochanowskiego, (którego zresztą nikt do tej pory nie przewyższył); natomiast pod względem rozmaitości form wiersza, od tercyny do sekstyny, zastosowanej do poszczególnych psalmów, Marot nietylko nie ustępuje Kochanowskiemu, ale go nawet prześciga.

Może nie od rzeczy będzie przytoczyć kilka psalmów w przekładzie Marota w zestawieniu z przekładem Kochanowskiego. Przekonamy się wówczas, że o ile Kochanowski nie potrzebuje lękać się porównań, o tyle Marot nie powinien być lekceważony, zwłaszcza, jeśli się weźmie pod uwagę, że jego przekład wyszedł o całych lat 36 wcześniej od *Psałterza* Kochanowskiego.

PSALM I.

Qui au conseil des malins n'a été,
Qui n'est au train des pecheurs arrété,
Qui des moqueurs au banc place n'a prise
Mais nuit et jour la Loi contemple et prise
De l'Eternel, et en est desireux:
Certainement celui là est heureux.
Et semblera un arbre grand et beau
Pla: té au long d'un clair courant ruisseau,
Et qui son fruit en sa saison apporte
Du quel aussi la feuille ne chet morte.
Si qu'un tel homme et tout ce qu'il fera
Toujours heureux et prospère sera.
Mais les mechants n'auront telles vertus,
Mais ils seront semblables aux fétus
Et à la poudre au gré du vent chassée
Partant sera leur caule renversée
En jugement et tous ces reprouvés
Au rang des bons ne seront point trouver.
Car l'Eternel les justes connait bien
Et est soigneux et d'eux et de leur bien:
Pourtant auront felicité qui dure.
Quant aux mechants qui n'ont ni soin ni cure
De s'amender, le chemin qu'ils tiendront
Eux et leurs faits en ruine viendront.

Szczęśliwy, który nie był między złemi w radzie,
Ani stóp swoich torem grzesznych ludzi kładzie:
Ani siadł na stolicy, gdzie tacy siadają,
Co się z nauki zdrowej radzi naśmiewają.
Ale to jego umysł, to jego staranie,
Aby na wszystkim pełnił Pańskie przykazanie:
Dzieńli po niebie wiedzie, nocli swoje konie,
On ustawicznie w Pańskim rozmyśla zakonie.
Taki podobien będzie drzewu porzecznemu
Które przynosi co rok owoc panu swemu,
Liścia nigdy nie tracąc; choć zła chwila przydzie:
Temu wszystko co pocznie, na dobre wynidzie.
Ale źli, którzy Boga i wstydu nie znają.
Tego szczęścia, tej nigdy zapłaty nie mają:
Równi plewom, które się walają przy ziemi,
A wiatry, gdzie jedno chcą, wszędzie władną jemi.
Dla czego przed sądem być muszą pohańbieni,
Ani w niebie z dobremi będą policzeni:
Pan bowiem sprawiedliwych na wszelki czas broni,
A przewrotne złe ludzie cicha pomsta goni.

PSALM CIV.

Sus, sus, mon ame, il te faut dire bien
De l'Eternel: o mon vrai Dieu, combien
Ta grandeur est excellente et notoire!
Tu es vetu de splendeur et de gloire:
Tu es vetu de splendeur proprement
Ni plus ni moins que d'un acôutrement
Pour pavillon qui d'un tel Roi soit digne
Tu tends le ciel ainsi qu'une courtine.

Duszo śpiewaj panu pieśń: o nieogarniony
Nieba i ziemie sprawco, wielceś uwielbiony,
Ciebie obeszła wkoło cześć i świetna chwała,
Ciebie jasność, jako płaszcz ozdobny, odziała.

L'ambrissé d'eaux est ton palais vouté
Au lieu de char sur la nuë es porté:
Et les grans vents qui parmi l'air soupirent
Ton chariot avec leurs ailles tirent.
Des vents aussi diligents et legers
Fais tes herauts, postes et messagers,
Et foudre et feu, fort promptes à ton service
Sont les sergents de ta haute justice.

Tyś niebo jako namiot rozbił ręką swoją,
Nad nim wody za twojem rozrządzeniem stoją,
Chmury, twój wóz: twe konie, wiatry nieścignione:
Duchy, posłańcy: słudzy, gromy zapalone:
Twym rozumem tak miernie ziemia usadzona,
Że na wieki nie będzie nigdy poruszona.
i t. d. i t. d.

PSALM CXLVIII.

Vous, tous les habitants des cieux
Louez hautement le Seigneur,
Vous les habitants des hauts lieux
Chantez hautement son honneur!
Anges, chantez sa renommée
Louez le toute son armée!
Lune et soleil, louez son Nom,
Etoiles, chantez son renom!
Louez le, vous cieux les plus hauts,
Louez le, nuës plaines d'eaux,
Bref, tout l'ouvrage supernel
Louë le Nom de l'Eternel.
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — —

Duchy próżne śmiertelności,
Dajcie cześć na wysokości
Panu ze wszech najwyższemu,
Panu niewychwalonemu.
Wszyscy Aniołowie jego,
Wszystkie wojska wyznajcie go!
Słońce i koło miesięczne,
Wyznajcie go, gwiazdy wdzięczne.
Niebo pięknie zasklepione,
Wody wzgórę zawieszone,
Winną chwałę najświętszemu
Dajcie imieniu pańskiemu!
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —

Cóż się okazuje z takiego krótkiego i dorywczego zestawienia? Oto, iż przekład Marota, choć nie tak zwarty, jak Kochanowskiego, jednak wytrzymuje porównanie, jeżeli nie we wszystkich psalmach, to bądź co bądź w wielu. Jeśli się uwzględni chwilę, w której 26-letni Kochanowski za pobytu swego we Francyi zetknął się z psalmami Marota, nie wyda się dziwnem, że mu ten poetyczny przekład natchnień Dawidowych na język ojczysty nietylko musiał zaimponować, ale w nim mógł zbudzić śmiały zamiar pójścia za przykładem Marota i to, co on dla Francuzów, zrobić dla Polaków, mianowicie, dostarczyć im podobnego tłumaczenia *Psałterza*, wierszem, i to możliwie urozmaiconym pod względem formy, a zawsze o ile możności zastosowanym do treści i nastroju każdego psalmu. Ażeby wpaść na taki pomysł, Kochanowski wcale nie potrzebował czekać aż do roku 1569, w którym ukazała się

również urozmaicona bardzo pod względem formy wiersza łacińska *Paraphrasis Psalmorum* Buchanana; pobudzić go w tym kierunku mógł równie dobrze przekład Marota, z którym, jako wydanym znacznie przed rokiem 1550, poeta miał możność zapoznania się jeszcze za pobytu swego na obczyźnie, bądź w Paryżu, bądź nawet wcześniej jeszcze w Padwie.

Do spopularyzowania psalmów w przekładzie Marota i po za granicami Francyi przyczyniła się w znacznym stopniu także i dorobiona do nich w Genewie muzyka. Między innemi i w Polsce, po zborach kalwińskich, śpiewano psalmy według melodyi genewskiej. Ztąd i polskie przekłady wielu psalmów, jako pisane do już gotowej muzyki, pod względem rytmiki i formy wiersza wprost naśladowały przekład Marota. Tak n. p. Rybiński w swym przekładzie psalmów ściśle idzie za Marotem. Oto, co w tej mierze pisze Grabowski w swej cennej pracy *Z dziejów literatury kalwińskiej w Polsce:* „Rybiński używa śladem Marota wiersza dziesięciozgłoskowego, który jest wybitnie francuskim, także tercyn i czterowierszów w dowolnej modyfikacyi, miesza wiersz ośmiozgłoskowy z sześciozgłoskowym, dopuszcza się czystych nonsensów rytmicznych, jak Marot, posługując się wdzięcznym i tanecznym rytmem ronda, by wyrazić grozę strachu przed przyszłą karą:

Panie, nie w popędliwości
Swej ostrości
Przeciwko mnie powstawaj
Ani mnie w swej pierzchliwości
Za me złości
Na karanie podawaj.

Co Marot tak parafrazuje:

Las! en ta fureur aigue
Ne m'argue
De mon fait, Dieu tout puissant.
Ton ardeur un peu retire
En ton ire
Ne me punis languissant.

Zdaniem Grabowskiego, nie jest wpływ Marota wykluczony również i w psalmach przekładania Lubelczyka z r. 1558. Jeżeli Rybiński, a może i Lubelczyk, nie ruszając się z Polski, mogli

ulegać wpływowi przekładu Marota, gdy psalmy Dawidowe ojczystemu przyswajali językowi, to czemuby wpływ ten nie miał być znacznym i u Kochanowskiego, który czas jakiś przeżył we Francyi, gdzie mu o tyle łatwiej było zapoznać się z tem dziełem słynnego poety-kalwina.

Rozczytywaniem się w *Psalmach* Marota możnaby sobie także wytłómaczyć psalmodyczny nastrój wiersza: „Czego chcesz od nas Panie!“ Nastrój ten, tak wyraźnie pokrewny psalmom Dawida, pobudził nawet prof. Brücknera do silnego zakwestyonowania paryskiej genezy pomienionego hymnu i przeniesienia jej do czasów znacznie późniejszych, do epoki przekładania *Psałterza*, z czem oczywiście idzie nierozłącznie w parze także i zupełne przejście do porządku nad znaną relacyą Herburta w przedmowie do *Herkulesa Słowiańskiego*. Kwestya to zasługująca na przedyskutowanie.

Nie ulega wątpliwości, że Kochanowski, który już w Padwie zaczął pisać polskie wiersze, czynił to samo w dalszym ciągu i w Paryżu (pisząc niezależnie od tego również i po łacinie). Wiemy z jego pierwszej biografii, że przez cały czas pobytu swego nad Sekwaną, przykładając się usilnie do filozofii, języków i innych nauk, „najwięcej jednak czasu trawił na rymotwórstwie, do którego osobliwszą miał ochotę“. Otóż prawdopodobnem jest bardzo, że, rozczytując się w *Psalmach* Marota, pod wpływem tej lektury, napisał swój psalmodyczny hymn *O dobrodziejstwach Boga*.

Istnieje podanie, że Kochanowski wiersz ten przesłał z Paryża do Polski. Nie jest niemożliwem, że wiersz ten poeta zawiózł do kraju sam, co tembardziej staje się prawdopodobnem, że hymn ów niewątpliwie powstał w pierwszej połowie roku 1556. Wiemy przecież, że Kochanowski w połowie lipca r. 1556, w dniu św. Małgorzaty, stawał osobiście w grodzie radomskim dla jakichś spraw familijnych, i że następnie, wyjeżdżając ponownie na czas dłuższy za granicę, pożyczył od stryja swego, Mikołaja Kochanowskiego, 70 florenów. To są fakty niezaprzeczone. Co z nich wynika? Że, wezwany przez rodzinę, Kochanowski, mniej więcej na początku lata 1556 roku, wyjechał z Paryża, nie mając nawet pewności, czy wróci tu jeszcze. Oczywiście, że wyjeżdżając zabrał z sobą wszystkie swoje rękopisy, między któremi, wśród wierszy polskich, znajdował się także napisany niedawno hymn: „Czego chcesz od nas Panie“. Uważając wiersz ten za najlepszy ze wszyst-

kich, jakie ułożył, puścił go Kochanowski po przyjeździe do kraju w kurs między znajomą szlachtę, ciekawy, jakie też zrobi na ludziach wrażenie. Tym sposobem, w ciągu lata lub wczesną jesienią roku 1556, za pośrednictwem przyjaciół poety dostał się wiersz ten na ów sejmik czy zjazd w ziemi sandomierskiej, o którym opowiada Herburt, a na którym oprócz Mikołaja Reja był obecny i młody Jan Zamojski. Że się wiersz podobał ogólnie, a Rejowi w szczególności, o tem wiemy z relacyi Herburta, który wiadomość o tem miał od samego Zamoyskiego (swojego szwagra). Nadmienić się godzi, nawet z naciskiem pewnym, że fakt ten bezwarunkowo odnieść należy najpóźniej do jesieni r. 1556, już bowiem przed końcem tego roku Zamoyski wyjechał za granicę, do Paryża. Przyjechał tam — według Nowodworskiego — „albo w końcu r. 1556 albo najpóźniej na początku r. 1557“. Że zaś Kochanowski, po załatwieniu spraw familijnych w kraju, raz jeszcze wyrwał się za granicę i wrócił do Paryża, gdzie już pewno na jesień był z powrotem, więc samo przez się nasuwa się przypuszczenie, że pierwsze zetknięcie się poety z Zamoyskim nastąpiło już w Paryżu, bądź w końcu r. 1556, bądź też na początku 1557. Zamoyski chodził na wykłady Ramusa; Kochanowski — wraz z Dudyczem — niewątpliwie czynił to samo. Ztąd możliwość spotkania się i poznania, do czego zresztą nie brakło pewno i innych okazyi. Młodziutki Zamoyski, który już wiedział o Kochanowskim, iż on jest autorem pięknego hymnu: „Czego chcesz od nas Panie!“ nie potrzebował innej rekomendacyi, żeby dla młodego, tak wysoce utalentowanego i już poniekąd sławnego w kraju ziomka okazać się ze szczególnemi względami. Wszak był świadkiem „danku“, który mu wobec zgromadzonej na zjeździe szlachty dał „przed sobą“ Mikołaj Rej! To był wystarczający motyw, żeby Zamoyskiemu cokolwiek mogło zależeć na Kochanowskim.

Tym wspólnym pobytem blisko przez rok w Paryżu i więcej niż prawdopodobnem koleżeństwem w *Collège Royal* dałoby się niejedno wytłómaczyć w późniejszym stosunku poety do kanclerza.

Niestety, wszystko, o czem tu była mowa, czy to w kwestyi wpływu poezyi francuskiej na Kochanowskiego już za pobytu jego

we Włoszech, czy to w kwestyi osobistych stosunków poety z niektórymi wybitnymi literatami francuskimi, czy w kwestyi wpływu, jaki nań mogło wywrzeć zapoznanie się we Francyi z psalmami Marota, czy wreszcie w kwestyi nawiązania przez poetę w Paryżu bliższej znajomości z młodym Janem Zamoyskim, wszystko to są tylko hypotezy i kombinacye, mniej lub więcej możliwe i prawdopodobne, ale nie poparte żadnemi dowodami pozytywnemi. Ztąd wątpliwości, czy podobna metoda operowania wyłącznie hypotezami, wysnutemi jedynie na podstawie analogii, da się usprawiedliwić, czy w ogóle jest dopuszczalna w krytyce historyczno-literackiej, w studyach nad życiem i twórczością naszych wielkich pisarzy? Otóż nie może być dwóch zdań w tym względzie, że gdy chodzi o poetów, jak Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, słowem, o poetów XIX wieku, nad którymi studya dają się oprzeć na bogatym materyale biograficznym, jak ich własne listy, pamiętniki i czasopisma współczesne, dokumenty urzędowe, etc. etc., to tam nie należy uciekać się do hypotez, choćby dlatego tylko, że nie potrzeba, jakkolwiek jeszcze i tu raz po raz zdarzają się luki i przerwy, które z konieczności jest się zmuszonym wypełniać domysłami. Co innego jednak, gdy chodzi o poetów dawnych, jak w pierwszym rzędzie Kochanowski, do którego biografii nie posiadamy prawie żadnych materyałów pozytywnych, gdzie wszystko niemal, z wyjątkiem kilku suchych dat i faktów, w najwyższym stopniu jest mętne i niepewne. Tutaj hypoteza — byle tylko nie szła za daleko — może oddać przednie usługi: każda hypoteza bowiem, nawet najśmielsza, ma tę niezaprzeczoną zaletę, że otwiera szerokie pole do dyskusyi naukowej, dyskusya zaś, jako pobudzająca umysły innych badaczów w tej samej dziedzinie, wywołuje polemikę, wytwarza starcie odmiennych opinii, z którego to starcia, jak przy starciu się dwóch chmur, tworzą się błyskawice myśli, a błyskawice w każdym razie mają to dobrego do siebie, że rozjaśniają ciemności. Dlatego sądzę, że gdy chodzi o studya nad Kochanowskim specyalnie, którego życie — podobnie jak życie Dantego lub Szekspira — dotąd jest pogrążone w gęstych mrokach niewiadomości, hypoteza, jako środek do możliwego rozjaśnienia tych mroków, ma swoje uzasadnienie.

II

Kochanowski wobec Reformacyi.

Ewolucya przekonań religijnych poety.

Kwestyę przekonań religijnych Kochanowskiego poruszano już niejednokrotnie. Kwestya to niełatwa do rozwiązania, jeśli się zważy, że sam Kochanowski grzeszy niekonsekwencyą pod tym względem, a o ile nam w swych pismach dostarczył świadectw w tej sprawie, o tyle te świadectwa odznaczają się zasadniczą sprzecznością pomiędzy sobą. Nie brak pism poety, na których podstawie możnaby go uważać za zdeklarowego zwolennika reformy, jak niebrak i takich, które absolutnie nie pozwalają kwestyonować jego przekonań katolickich.

Przyjrzyjmy się i jednym i drugim.

I.

Jeżeli chodzi o utwory poety, któreby świadczyły o jego stanowisku protestanckiem, to w pierwszym rzędzie należy wymienić złośliwe fraszki i epigramaty, wyszydzające i piętnujące zepsucie księży, ba, nawet papieża, oraz entuzyastyczną elegię na ślub Dudycza. Są i tacy, którzy do tej kategoryi zaliczają i przekład *Psałterza Dawidowego*, sam bowiem fakt przetłumaczenia psalmów przemawiać ma dostatecznie na korzyść protestanckich uczuć poety, ile że śpiewanie psalmów, zawsze będąc charakterystycznem dla protestantów, nigdy nie było w zwyczaju u katolików. Wiadomo zresztą, iż wiele psalmów Kochanowskiego przeszło do kancyonałów ewangielickich (w których figurują aż po dziś dzień). Nadto w prze-

kładzie swym używa Kochanowski niejednokrotnie wyrazu z b ó r zamiast k o ś c i o ł a, co niezbicie przemawia za tem, że poeta tłumaczył psalmy w duchu protestanckim: robienie różnicy między wyrazami z b ó r i kościół było bardzo charakterystycznem dla obu obozów: katolicy nie mówili nigdy inaczej, tylko że chodzą do kościoła, gdy tymczasem protestanci modlili się w zborach. Niemniej wymownym jest fakt, bystro dostrzeżony przez niektórych krytyków, że we wszystkich dziełach Kochanowskiego niema nigdzie najmniejszej choćby wzmianki o Matce Boskiej, której kult, tak wielki u katolików, jest prawie żaden u protestantów.

Najsilniejszych argumentów, przemawiających za protestanckim sposobem myślenia poety, dostarczają jego dwie elegie łacińskie, które z t. z. rękopisu Osmólskiego ogłosił po raz pierwszy drukiem w r. 1891 w *Ateneum* w polskim przekładzie prof. Brückner. Obie elegie pochodzą z czasów pobytu poety w Padwie, a więc z przed r. 1557, poglądy zaś, którym w nich dano wyraz, przywiózł poeta, zdaniem Brücknera, jeszcze z kraju, gdzie to chwiejne stanowisko dzielili nietylko wybitni ludzie świeccy, jak Tarnowscy, Tęczyńscy i wielu innych, ale i niektórzy duchowni, w ich liczbie w pierwszym rzędzie oczywiście Orzechowski, gdy *Repudium Romae* pisał. „Z Polski też wyniósł Kochanowski te zapatrywania, zyskujące między małopolską szlachtą z dnia na dzień gorliwych stronników, a nie w Padwie dopiero ich nabył, gdzie, choć nie srożyła się inkwizycya, jak w Rzymie za Pawła IV, przecież strefa włoska takiej roślinności wcale nie sprzyjała“. Że Kochanowski już w kraju miał sposobność zetknięcia się z prądami reformacyjnemi, to nie ulega wątpliwości; sądzę jednak, że największy w tym kierunku wpływ musiał nań wywrzeć pobyt w Niemczech, gdzie — jak przypuszczają niektórzy — zawadził nawet o Wittembergę (choć na to niema żadnego pozytywnego dowodu). W każdym razie, gdziekolwiek Kochanowski „uczył się wiary“ w Niemczech (niektóre dane przemawiają za Lipskiem), wszędzie oddychał atmosferą przesyconą miazmatami nauki Lutra i Melanchtona, oraz Kalwina. Co się tyczy pomienionych elegii, ogłoszonych przez Brücknera, to obie zdają się tchnąć zasadami Lutra raczej, niż Kalwina.

W pierwszej z nich, po erotycznych wynurzeniach do Lidyi, następuje takie zakończenie:

— Teraz należy się bawić, teraz, moja Lidyo, kochać, teraz pełną dłonią chwytać radości. Ale gdy pocznie smutna zima śniegiem przyprószać złote włosy,

a zmarszczka gładkie jagody rysować, będzie trzeba zmienić sposób życia. ja, albo wyuczę się jasnych praw i zakonów papieży, albo będę badał pierwsze zawiązki olbrzymiego nieba i zakrytych przyrody biegów dociekał, albo roztrząsał tajemnice naszej wiary i nauki, rozrzucone po nieskończonych księgach: czy kościoł po całej ziemi rozproszony, czy nie, raczej stoi i trwa na pewnem miejscu; z zasług, dzieł i z czysto spędzonego żywota, czy z dobroci swej bogowie nas zbawią; czy lekki duch oczyszcza się ogniem i prócz drogi podwójnej jest jaka inna; czem posty do wiecznego żywota się przykładają; czy kapłanowi żenić się nie ma być wolno; nakoniec, czy przyszedł już groźny antychryst i z jakich znaków może być poznany.

Końcowy ten ustęp elegii, w którym student padewski, rozmyślając nad swą przyszłą karyerą duchowną, wylicza najważniejsze zagadnienia religijne epoki, opatrzył prof. Brückner przenikliwym komentarzem, słusznie zwracając uwagę na pewne przemilczenia, bardzo charakterystyczne dla młodziutkiego poety. Ani o czci świętych, ani o przyjmowaniu sakramentów pod dwiema postaciami, ani o języku kościoła, ani o życiu zakonnem, ani o ceremoniach niema mowy w tym ustępie elegii Kochanowskiego. Natomiast poruszone są inne kwestye, z których postawienia okazuje się jednak, że stanowisko w nich poety, o ile niezdecydowane, o tyle było umiarkowane. „Pierwsze pytanie — objaśnia Brückner — gdzie kościoła szukać należy, czy na pewnem, widomem miejscu, czy rozproszony gdzieś, r o z s t r z y g a w e d l e d o g m a t u k a t o l i c k i e g o. Następnego pytania, od czego zbawienie zawisło, czy od łaski bożej, czy od zasług naszych, nie ujął tak, by odpowiedź sama wynikała: wahał się widocznie, trudności nie rozstrzygał. Nie wierzy zaś w czyściec, ani w skuteczność postów, nie uznaje też celibatu; za to na ostatnie pytanie, o przyjściu antychrysta i o znakach jego, pytanie przez protestantów ciągle wznawiane, odnoszone przez nich do czasów teraźniejszych, do kościoła rzymskiego i głowy jego, b y ł b y r a c z e j p r z e c z ą c o o d p o w i e d z i a ł (t. j. w duchu katolickim). Stanowisko więc jego chwiejne, jak większości ówczesnej świata katolickiego, c h w i e j n e p ó t y, p ó k i T r y d e n t p y t a ń t y c h d l a k a t o l i k a o s t a t e c z n i e n i e z d e c y d o w a ł."

Nierównie jaskrawszą jest druga z pomienionych elegii, w której poeta dotknął życia i obyczajów duchowieństwa, chłoszcząc je surowo. Elegia ta brzmi, jak następuje:

— Lud żydowski suchą nogą przeszedł morze Czerwone, gdy uchodził przed końmi nacierającego Faraona, i młodzieńca, który się odważył zawierzyć niewiernemu morzu, widział srogiemi wirami pod otchłań piekielną gnanego Wodzem

był Bóg sam, który kroczył przed idącymi i dawał znaki nieznanej drogi, za któremi iść mieli. Im skały, nieprzywykłe do tego, wlały strumienie i nadmierna manna padała z niebieskiego stropu; a gdy gwałtowny wicher powietrze wyludnił stada ptactw zleciały po szerokich polach. Ale ponieważ obcym bogom podarki przynieśli, głupio zapomniawszy na się i na Boga swego, nimby siedzib upragnionych dotknąć byli mogli, zestarzeli się wszyscy po długich drogach. Abyś nie zechciał przeciw niewdzięcznym coś ostrzej postanowić, przemogły, Ojcze Najwyższy, prośby Mojżesza, który nie chciał być wpisany w księgę wieczności, chyba by mógł zmiękczyć gniew Twego serca. Więc wtedy oszczędziły litośne bóstwa lud dla wiernych łez jednego pasterza.

Teraz te są zwyczaje, że lud zmuszony dla ich zbrodni gniew bogów znosić. Z samych ołtarzy sprzedają świętości; za podłą miedź nie wstydzą się wiecznych bogów na targ puszczać. I dzień i noc całą przy puharach trawią; daremnie kołacą we drzwi ubodzy. Małżeństwem i czystym Hymenem się brzydzą, nierządem cieszą się i niedozwolonemi łożami. Wolnoć prawami boskiemi, wolnoć samymi bogami pogardzać, byle tylko ich dochody całe ostały. Cóż zaś ów ojciec, całej owczarni dozorca, nie widzisz-li, jak źle pasie nędzne owce? Wielkich królów wprawił w bezecne wojny i wbrew woli bogów rozwiązał przymierza. Sam, pobudzony od Megery, wściekły, wznieca walki na dzikim koniu przez przeciwne pułki, a prawica, która wiecznym bogom ofiary nie podano, ach, niestety, ludzką krwią ciepła. Krwią prawica ciepła, umysł zaś podżega wściekła żądza państwa twego, o Neapolu!

Ojcze Najwyższy! Jeśli, oddalony od ołtarzy bogów, między zbrojnemi tłumami wysłuchać co możesz, temi słowy pobudza Cię Piotr: „Najlepszy pasterzu! Mnie ani o Chrystusa broni się chwycić nie godziło, ty zaś, który Piotra następcą chcesz być miany, jakże o państwa prowadzisz bezecne wojny!“

Ogłaszając tę elegię, zaopatrzył ją od siebie prof. Brückner odpowiednim komentarzem, w którym należycie objaśnił i oświetlił najbardziej zasadnicze ustępy tego znamiennego utworu. Otóż co do czasu powstania rzeczonej elegii, to powstała ona, zdaniem Brücknera, może jeszcze przed zimą 1556 roku, gdy pomocnicze hufce francuskie jeszcze nie były wkroczyły do Włoch [1]) ażeby przyjść z pomocą lichemu, głodnemu i źle dowodzonemu żołdactwu papieża Pawła IV, które od jesieni 1556 do lata 1557 r. wciąż ponosiło klęski w walkach z karnemi i doskonale wyćwiczonemi wojskami regularnemi Alby. Ta wojna o prawa zwierzchnicze stolicy rzymskiej nad Neapolem, a więc w celach świeckich, prowadzona przez Namiestnika Chrystusowego, raziła Kochanowskiego, jak wogóle —

[1]) Te czasy wojny, między żołnierstwem Alby a żołdactwem Pawła, i następujące potem czasy, gdy wojska francuskie wkroczyły do Włoch, możnaby uważać za argument, że poeta, z powodu burzy wojennej we Włoszech, już był przed r. 1556 opuścił Italię, udając się do Francyi.

wnosząc z pomienionej elegii -- raziła go agresywna polityka Pawła IV, który, jako zacięty wróg Hiszpanów i Habsburgów, to wzniecał nowe boje we Włoszech, to zrywał przymierza, jak np. świeżo zawarte w Vancelles, to zwalniał z przysięgi króla Francyi, to znowu waśnił Henryka II z Filipem II, a wszystko to w celach, nic wspólnego z istotą Kościoła nie mających. To też Brückner zwrócił słuszną uwagę na to, że w elegii tej tak bezwzględnie piętnującej różne mniejsze lub większe przewinienia ówczesnego papiestwa i duchowieństwa, Kochanowski świadomie, a więc tendencyjnie, dopuścił się pewnej przesady. Tak n. p. Paweł IV nie był wojownikiem, jak Juliusz II della Rovere, a więc sam — jak mu to imputuje poeta — ani chwytał za broń, ani osobiście mięszał się w środek szeregów, (chyba wtedy jedynie, gdy odbywał przegląd szeregów na placu św. Piotra). Ztąd i wzmianka o „prawicy, ciepłej od krwi ludzkiej", choćby nawet odnosiła się do srogich ekscesów inkwizycyi rzymskiej, jeszcze grzeszy przesadą, jako przywiązana do osoby Pawła IV. W każdym razie nie da się zaprzeczyć, że elegia namiętnie godzi w ówczesne sprawy Stolicy Apostolskiej.

Argumentów w rodzaju powyższych, przemawiających na korzyść protestanckiego sposobu myślenia poety, dostarczają także i inne z jego dzieł, zwłaszcza *Fraszki*, między któremi prym trzyma słynny dwuwiersz *Na świętego ojca*:

> Świętym cię zwać nie mogę: ojcem się nie wstydzę,
> Kiedy, wielki kapłanie, syny twoje widzę.

Bardzo trefne fraszki *O kaznodziei*, *O kapelanie*, *O gospodyni* (pod adresem legata rzymskiego), *O prałacie*, *Na posła papieskiego* i inne, nie pozostawiają najmniejszej wątpliwości, co Kochanowski myślał o obyczajach ówczesnego katolickiego kleru.

Wiadomo nadto, że poeta przyjaźnił się z najżarliwszymi propagatorami reformacyi w Polsce, jak n. p. z Andrzejem Trzecieskim (zaciekły w swym kalwinizmie Rej również był dlań bardzo dobrze usposobiony), że go niemniej serdeczna przyjaźń łączyła z Andrzejem Dudyczem, biskupem wywłoką, od którego nikt bardziej nie skompromitował katolicyzmu, i że najpotężniejsi protektorzy i zwolennicy kalwinizmu, obaj Firleje i Mikołaj Radziwiłł, byli mecenasami Kochanowskiego, którego darzyli swemi łaskawemi względami.

Wiadomo również, iż w XVII wieku, w czasie reakcyi ka-

tolickiej, Kochanowski uważany był za „heretyka“, a dzieła jego, na równi z innemi protestanckiemi z XVI wieku, albo figurowały na indeksie, albo poprostu były palone i niszczone przez Jezuitów. Nawet Sarbiewski, choć tłumaczył niektóre pieśni Kochanowskiego na łaciński, miał go uważać za wyznawcę Lutra. Zapatrywanie to podzielał także i Węgierski. Regenvolscius, który podobnież zaliczał Kochanowskiego do poetów ewangelickich. Autor ten w swoim *Syst. hist. chron. ecclesiarum Slavonicarum*, wyd. w r. 1652, wymieniwszy dwudziestu pisarzy protestanckich, pisze, co następuje: „His accenseri non immerito possunt et isti celebres in Polonia scriptores, Pontificii an Evangelici, certe de religione Evangelica non male persuavi“. Tu następuje wyliczenie: „1) Martinus Bielscius. 2) Joannes Cochanovius, Secretarius Regius, Tribunus Sendomiriensis, Poeta Latino-Polonus. Inter cuius opera praecipua est Psalmorum Davidis Polonica Rhytmica Paraphrasis“. Widocznie, iż ten przekład psalmów wystarczającem był świadectwem na stwierdzenie ewangielickich tendencyi poety.

Że ta opinia, zaliczająca tłumacza *Psałterza Dawidowego* do pisarzy protestanckich, dość była rozpowszechniona, dowodem wiersz Wespazyana Kochowskiego p. t.: *Apologia za Janem Kochanowskim wojskim send. poetów polskich wodzem, którego niektórzy rozumieją być heretykiem.* Oto początek tego znamiennego wiersza:

Załuję twej, Janie, doli,
Która mię jak własna boli.
Obmownym że cię językiem
Udają być heretykiem.

Jakobyś pańskiej owczarnie
Odstąpiwszy, uwiązł marnie
W błędach Lutra czy Kalwina,
Jak to zbłądzić nie nowina.

Opierając się na podobnym materyale dowodowym, niektórzy krytycy chętnie kładli specyalny nacisk na wyraźne ciążenie Kochanowskiego ku reformacyi.

Tak n. p. Bron. Chlebowski, bezwarunkowo jeden z najlepszych u nas znawców Kochanowskiego, zupełnie na seryo stara się wykazać na podstawie poważnych świadectw, że współcześni zaliczali poetę raczej do zwolenników protestantyzmu, a w każdym razie nie uważali go za gorliwego katolika. Oto zaś, w jaki sposób Chlebowski, w swej cennej pracy o *Pobycie Kochanowskiego na dwo-*

rach panów małopolskich, stara się uzasadnić swoje poglądy w tej kwestyi. Rej, po przeczytaniu na sejmiku pieśni: *Czego chcesz od nas Panie?* rozwiódł się szeroko o talencie jej twórcy „wielce dowcip i wymowę Kochanowskiego chwaląc“ (jak powiada Herburt). Znał on więc widocznie poetę — wnioskuje Chlebowski — jeszcze przed jego wyjazdem za granicę (to znaczy jeszcze przed r. 1552) i hołd swój opierał zapewne nietylko na świeżo nadesłanej pieśni, ale na całym szeregu dawniejszych, zarówno polskich, jak i łacińskich utworów. Pochwalny ustęp w *Zwierzyńcu* (z r. 1562) świadczy, że Rej miał na względzie, obok pism Kochanowskiego, jakieś jego czyny („postępki“) nam nieznane, a przedewszystkiem uczestnictwo młodego poety przed wyjazdem do Włoch w działalności kół reformatorskich... Andrzej Trzycieski, w łacińskiej broszurze, wierszem napisanej w Brześciu 1555 r. *De sacrosancti evangelii origine, progressu,* etc. (Królewiec 1556), wyliczając wszystkich kierowników i wybitnych uczestników ruchu, powiada:

Et Varsevicius patriaeque amplissima terrae
Gloria, doctrinae laude Cochanovii.

Których braci poety miał tu na myśli Trzycieski, używając liczby mnogiej, trudno — zdaniem Chlebowskiego — odgadnąć; prawdopodobnie, jak wnosić pozwalają *Rotuły,* pojęcia religijne Jana podzielał w tym czasie Mikołaj [1]). Jeżeli obrońcom prawowierności katolickiej poety nie wystarcza świadectwo Trzycieskiego, gotów jest Chlebowski poprzeć je „pośrednio“ innem. Oto współcześnie prawie ze wspomnianą co dopiero broszurą wyszło podobne formą i celem pismo łacińskie z katolickiego obozu. Ogłosił je w r. 1557 profesor uniwersytetu Jagiellońskiego, Piotr Roysius, p. t. *Chiliastichon.* Było to wierszowane wyliczenie wszystkich wybitniejszych postaci ówczesnego społeczeństwa małopolskiego, silnie stojących przy katolicyzmie. Autor tej broszury, dedykowanej legatowi papieskiemu, Lippomanowi, zostawał, pomimo różnicy pojęć religijnych, w przyjaznych stosunkach z Rejem i Trzycieskim (podobnie, jak Kromer z Orzechowskim), z czego wnosi Chlebowski, że niewątpliwie znał i Kochanowskiego (przed r. 1557), a przynajmniej jego przekonania religijne. Jeżeliby więc — wnioskuje Chlebowski — uważał go za dobrego katolika, nie omieszkałby zamieścić poety

---

[1]) Mikołaj Kochanowski, autor *Rotuł,* był zdeklarowanym Aryaninem (ob. dzieło T. Grabowskiego o literaturze aryańskiej w Polsce).

w spisie, w którym figurują jego przyjaciele: Andrzej Patrycy Nidecki i Piotr Myszkowski. Ponieważ drukiem i korektą powyższego pisma zajmował się sam Nidecki, związany z Kochanowskim bliskiemi stosunkami, „przeto pominięcie nazwiska głośnego już wtedy poety nie można przypisywać zapomnieniu autora“ [1]).

To samo stanowisko zajmuje Chlebowski w swej książce o *Janie Kochanowskim w świetle własnych utworów*, i w niej bowiem, o ile sceptycznie zapatruje się na katolicyzm poety, o tyle wierzy w jego silne skłanianie się ku protestantyzmowi, co stara się uzasadnić w taki sposób: że Kochanowski podzielał pojęcia i uczucia religijne kół reformatorskich (krakowskich), o tem swiadczą nietylko *Fraszki*, nietylko dowody stosunków przyjaznych z przywódzcami ruchu, jak Rej, Trzycieski, Mik. Radziwiłł, ale publiczne uznanie i podniesienie jego zasług przez Reja, który, w chwili najsilniejszego wzrostu reformacyi, w swym *Zwierzyńcu* (1562) wyraża się w tych słowach o młodym, bo 30-letnim wówczas poecie:

Przypatrzcie się, co umie poczciwe ćwiczenie
Gdy szlachetne przypadnie k'niemu przyrodzenie,
Co rozeznasz z przypadków i postępków jego,
Tego Kochanowskiego, szlachcica polskiego,
Jako go przyrodzenie z ćwiczeniem sprawuje
Co jego wiele pisma jaśnie okazuje.
Mógłci umieć Tybullus piórkiem przepierować [2]),
Lecz nie wiem, umiał-ci tak cnotą zafarbować.

Rej, który wtedy zajmował stanowisko najpopularniejszego pisarza i człowieka zarazem, nie potrzebował osypywać nieszczeremi pochwałami młodzieńca bez stanowiska wyższego i do tego współzawodnika na polu poezyi. Oddawał tylko hołd, zarówno moralnym zaletom, wykazywanym przez Kochanowskiego w znanych Rejowi, a dla nas zatraconych „przygodach i postępkach“, jak i niepospolitemu talentowi, przebijającemu się z „wielu pism“ młodego poety. Znając uczucia religijne i gorliwość w apostołowaniu nowej nauki

---

[1]) *Tygodnik illustr.* 1884.

[2]) Prof. Brückner w recenzyi dzieła Plenkiewicza (Prace filolog. V, 648) nie wierzy, by Rej znał Tybulla. „Co o Kochanowskim Rej sądził — czytamy tam między innemi — wiemy dowodnie z wierszy w *Zwierzyńcu;* wsadził w nie Rej Tybulla, choć sam go naturalnie nigdy w życiu w rękach nie miał, nasłuchawszy się między prawdziwymi znawcami do syta o „naszym Tybullu“, a za którego mógł uchodzić w oczach Trzecieskiego, Nideckiego i in. Kochanowski wtedy i słusznie“.

u Reja, możemy śmiało twierdzić — argumentuje Chlebowski że podnosząc „przygody i postępki“ młodego poety, miał on na względzie jego udział w propagandzie reformacyi, co stwierdza też i świadectwo Trzycieskiego. Ważnem i ciekawem jest również — zdaniem Chlebowskiego — to powołanie się Reja na „wiele pisma“, w którem okazywało się, co może wrodzony talent (przyrodzenie) przy pomocy studyów (ćwiczenie). Cały szereg najlepszych i największych wymiarami utworów Kochanowskiego powstał dopiero po r. 1570. Przekład *Fenomenów*, garstka *Fraszek* i niewielka liczba *Pieśni*, które w dochowanym dotąd zbiorze dają się odnieść do epoki jego studyów zagranicznych i pierwszych lat pobytu na dworze (r. 1559) nie wystarcza dla usprawiedliwienia pochwały Reja. Twórca *Żywota Józefa*, *Postylli*, *Wizerunku* miał w swych własnych utworach skalę szeroką do oceny działalności innych, i chwaląc młodego poetę, musiał mieć przed sobą utwory nietylko nacechowane talentem poetyckim, ale i tę religijno-moralną tendencyę (zafarbowane cnotą), jaka stanowi wybitne znamię całej działalności literackiej autora *Zwierciadła*.

Najbardziej skrajne zapatrywania w kwestyi skłonności protestanckich Kochanowskiego wypowiedział Chlebowski w r. 1888 w *Życiu*, w ocenie dzieła prof. Tarnowskiego, gdzie w bardzo jaskrawy sposób odmalował przekonania religijne poety. Oto jego wywody w tej kwestyi, powtórzone prawie dosłownie.

Niezależnie od tego, czy Kochanowski przebywał w latach od r. 1544 do 1552 w Krakowie, czy też, opuściwszy uniwersytet, pomieścił się na jakimś dworze wielkopańskim, musiał on bezwarunkowo zetknąć się z nowemi pojęciami, które w jego wrażliwej duszy niewątpliwie wywołać musiały silne rozbudzenie uczuć religijnych. Modrzewski w liście do Pawła Głogowskiego (*de Republica emend.* 1559 str. 661) kreśli ciekawy obrazek rozszerzania się nowych pojęć religijnych pomiędzy młodzieżą uniwersytecką w Krakowie (w latach 1517 do 1522), rozczytującą się z ciekawością i zapałem w zakazanych przez władzę duchowną książkach i broszurach. W dwadzieścia lat później ruch wzrósł, znalazłszy oparcie śród kół inteligencyi, złożonej przeważnie z ludzi, którzy współcześnie z Modrzewskim zapoznali się z nowemi ideami jeszcze w murach szkolnych. Chociaż dwa filary katolickiej reakcyi, Hozyusz i Skarga, przebywają współcześnie z Kochanowskim, bądź w Krakowie, bądź na znanych mu dworach (Skarga u Tęczyńskich

i Krzysztofa Tarnowskiego), wprawdzie jeszcze za życia swego śpiewak *Psałterza* jest świadkiem tryumfów katolicyzmu, ale napróżnobyśmy szukali w jego utworach śladu jakiegoś współczucia z tym ruchem lub stosunków z jego kierownikami. Ma on słowa pochwały i życzliwości dla Reja, Trzycieskiego, Mączyńskiego, Mik. Radziwiłła, Firleja, Ossolińskiego, Fogelwedra, wyznawców i propagatorów nowych pojęć religijnych, jest przyjacielem biskupa-odstępcy Dudycza (wita jego małżeństwo z Reginą Straszówną, kalwinką, pełną zapału elegią), lecz nie zbliża się do żadnej z wybitniejszych figur obozu katolickiego. W stosunkach z Padniewskim i Myszkowskim pojęcia religijne nie odgrywają żadnej roli. Stosunki z Myszkowskim, otrzymanie probostwa poznańskiego, perspektywa wyższych godności w stanie duchownym, do którego nakłaniano poetę, ostudziły z czasem młodzieńcze sympatye dla protestantyzmu, co się odbiło w radach, wygłoszonych w *Satyrze* i *Zgodzie*. Było to niewątpliwie chwilowe Piotrowe zaparcie się nie tyle przekonań, ile świeżych i gorących sympatyi. Gdy nieznane nam okoliczności zwichnęły dworską karyerę poety, przestał on się krępować ubocznemi względami. Nietylko przyklaskuje małżeństwu Dudycza (1567), ale i sam bierze żonę z fanatycznej kalwińskiej rodziny. Rodzony brat Doroty, Jan Podlodowski, wypędza ze swych posiadłości księży katolickich, zamieniając kościoły na zbory. Wprawdzie ks. Gacki w swej pracy *O rodzinie Kochanowskiego* pomija dyskretnie w ustępie o Podlodowskich szczegóły, które mógł spotkać w znanej mu wizytacyi kościołów dyecezyi krakowskiej, dokonanej przez biskupa Radziwiłła, ale ciekawą tę wizytacyę w całości przedrukował ks. Bukowski w swej *Historyi Reformacyi*. O ile wnosić można, czy to z nagrobka dla Grzegorza Podlodowskiego i z żarliwego zajęcia się przez poetę sprawą jego zabójstwa [1]), czy też z dokumentów, podanych w dziełku ks. Gackiego, stosunki Kochanowskiego z braćmi żony były bardzo przyjazne. Jan Podlodowski po śmierci poety jest opiekunem jego dzieci. Ciekawem też, a nie uwzględnianem dotąd świadectwem przekonań religijnych poety w epoce dojrzałości jest czterowiersz *Do legata papieskiego*, odnoszący się nie do Possevina, ale niewątpliwie do Commendoniego,

[1]) Myli się tu Chlebowski: Grzegorz Podlodowski, na którego śmierć Kochanowski napisał piękne *Epitaphium*, umarł zwykłą śmiercią w r. 1581; zabitym w r. 1584 przez Turków został najmłodszy z braci pani Kochanowskiej, Jakób Podlodowski, dworzanin królewski.

który w mowie, mianej w kwietniu 1573 r. na zjeździe warszawskim, występował przeciw uświęconej niedawną uchwałą tolerancyi religijnej, przy głośnych protestach oburzonej tem szlachty. Kochanowski, biorąc czynny udział w ruchu politycznym ówczesnym, słuchał zapewne tej mowy i wrażenie własne i kół inteligencyi szlacheckiej wypowiedział w słowach niestwierdzających bynajmniej uczuć i przekonań katolickich. Widmo świętej inkwizycyi nie nasunęłoby się wyobraźni szczerze wierzącego katolika („Strzeż się nas zawieść gdzie płacz i tęsknica"), nie wyraziłby się on o przedstawicielu głowy kościoła tak lekceważącym tonem („Uczysz nas drogi, a sam chybiasz brodu"). Zestawione powyżej dane rzucają — zdaniem Chlebowskiego — niewątpliwie dość światła na uczucia i przekonania religijne Kochanowskiego. Dopiero przy uwydatnieniu stosunków, jakie łączyły Kochanowskiego z ruchem reformatorskim, wyjaśnia nam się geneza jego działalności na polu polskiej poezyi, pomimo humanitarnych wpływów i sympatyi, ciągnących go po łatwiejsze i powabniejsze może wtedy laury, jakie obiecywała łacińska muza. Jak pojęcia i uczucia Mickiewicza rozwijały się pod wpływem kółek Szubrawców i Filaretów, tak Kochanowski śród grona wyznawców nowych pojęć zetknął się z ideałem moralno-religijnym, który działając na jego uczucia i wyobraźnię, pobudził do wypowiedzenia w ojczystym języku treści własnego serca. Z tych pierwszych prób dwie tylko znamy: *Pieśń o Potopie* i *Czego chcesz od nas Panie*. Przygotowując zbiorowe wydanie swych poezyi, Kochanowski prawdopodobnie pominął nieudatne młodzieńcze próby, wcielając, i to z przeróbkami, tylko dwie powyższe pieśni, które pozyskały szeroką bardzo popularność. Do popularności tej przyczyniło się w znacznym stopniu pomieszczenie ich w kancyonałach protestanckich, na co Chlebowski kładzie szczególny nacisk. *Pieśń o Potopie* pomieszczoną została zaraz po ogłoszeniu drukiem w kancyonale małopolskim, którego poważna resztka, bo aż 57 pieśni, zachowała się do naszych czasów w zbiorach Biblioteki Zamoyskiej w Warszawie, później będąc pomieszczoną w kalwińskich kancyonałach XVII wieku. Popularności tej pieśni najlepiej — zdaniem Chlebowskiego — dowodzi fakt, że Klonowicz na czele swego *Flisa* objaśnia czytelnika, iż może poemat ten śpiewać na nutę: *Przeciwne chmury* t. j. na nutę właśnie *Pieśni o Potopie*. Drugą pieśń, ogłoszoną drukiem po raz pierwszy na ostatnich kartkach *Zuzanny* (przypisanej żonie Mikołaja Radziwiłła), także

w niedługim czasie wcielono do kancyonałów, gdyż spotykamy ją tam w pierwotnym tekście: Czego chcesz *po* nas Panie. „Znany przytem fakt, iż pieśń tę pierwszy odczytał i ocenił Rey na zebraniu szlacheckiem w Sandomierskiem [1]), stwierdza tylko ścisłość stosunków poety z kółkiem reformatorskiem, zajętem właśnie wtedy zbiorową pracą nad przygotowaniem kancyonału polskiego. Nie u Ronsarda, ale w czeskim kancyonale Hussa, spolszczonym przez Walentego z Brzozowa (Królewiec 1554), można znaleść w dziele: *Pieśni o uczynkach boskich*, kilka pieśni, złożonych z tych samych myśli i obrazów, z jakich składa się hymn Kochanowskiego".

Skoro mowa o krytykach, którzy w Kochanowskim skłonni są widzieć zwolennika reformacyi, to trzeba raz jeszcze wymienić Brücknera, który jednak, pomimo wszystkiego, nie idzie za daleko, choć często w ten sposób się wyraża o katolicyzmie poety, że budzi podejrzenie, iżby go chętnie włożył między fraszki. Oto n. p. co w *Pracach filologicznych* z r. 1897 pisze w recenzyi dzieła Plenkiewicza, zarzucając mu, że „przytacza on sąd Reja o poecie, lecz nie przytacza gdzieindziej innych równie ciekawych sądów spółczesnych (a moment to o wiele ważniejszy, niż wszystkie rodowody i procesy) n. p. owo uwielbienie „Kochania wieku tego", jakie wyraża w r. 1564 autor *Odmieńca*, zdaniem mojem, sławny później Andrzej Wolan. A może p. Plenkiewiczowi hołdy te dlatego nie na rękę, że od Kalwinów wyszły?" Ostatnie zapytanie jest niewątpliwie charakterystycznem dla stanowiska recenzenta. To samo stanowisko zdaje się prof. Brückner zachowywać i w swojej *Literaturze polskiej*, gdzie na str. 181 t. I tak pisze: „Hymn ów (Czego chcesz od nas Panie) naśladował aryan Grzegorz Paweł roku 1564, a kalwin Andrzej Wolan, naśladując w *Proteuszu* (r. 1564) *Satyra*, nawet w całym układzie, dołączając nauki „pana dla syna", jak Kochanowski „Chirona dla Achillesa", w osobnem *Zamknięciu do poetów polskich*, wysławiwszy poetów-kalwinistów, Reja, co bez żadnego wodza przyrodzonym dowcipem wielkiej sławy dostał, i Trzecieskiego, którego język i nad cukier słodszy, stawia przed nimi

Kochanie wieku tego, bo strunami swemi
I uczonem śpiewaniem tak się popisuje,
Że też przeszłemu wieku mało ustępuje...
Jeśli w moich rymiech będzie co chwalnego
Z nieba naprzód, a potem mam to z łaski jego".

To podkreślenie przez prof. Brücknera okoliczności, iż Kochanowski budził taki zachwyt w poecie kalwińskim, który go sławi wraz z innymi poetami-kalwinami, pozwala przypuszczać, że wciągnięcie w danym wypadku Kochanowskiego w *Proteuszu* w poczet poetów-kalwinów nie razi jakoś autora, owszem, zdaje się poniekąd odpowiadać jego własnym zapatrywaniom w tej kwestyi. Że zapatrywania prof. Brücknera istotnie nie są dalekie od kojarzenia Kochanowskiego z ówczesnymi rzecznikami reformacyi w Polsce, o tem wcale niedwuznacznie świadczy jego recenzya dzieła Plenkiewicza, gdzie, zdaniem krytyka, ustęp o ślubie Dudycza i o wywołanej nim elegii poety jest „pełen błędów i insynuacyi". Dudycz, według Plenkiewicza, to człowiek lichy, bez zasad, a poeta przekonał się o jego fałszu i hypokryzyi. Wywiedziony w pole przez Zygmunta Augusta, pobity na wszystkich punktach, zwątpiwszy o świetnych widokach, o jakich marzył, zrzucił fiolety, złożył wszystkie godności duchowne i poselskie, wreszcie ożenił się ze Straszówną. Elegię, jaką Kochanowski uczcił ten ślub swego przyjaciela-exbiskupa, należy uważać, zdaniem Plenkiewicza, za ironię, a zawarte w niej życzenia pomyślności zakrawają raczej na Schadenfreude, iż Dudycz przez własną lekkomyślność zeszedł do rzędu najpospolitszych ludzi. Jakoż od tej chwili ustają wzmianki o Dudyczu w pismach poety, co świadczy, że musiał między nimi nastąpić rozbrat zupełny. Podobne rozumowania Plenkiewicza odpiera z oburzeniem prof. Brückner. Przedewszystkiem elegia Kochanowskiego na ślub Dudycza jest dłań „bijącą mimo łacińskiej nuty nieco żywszem tętnem, zdradzającą sympatyę dla świeżej pary". Elegia ta — słowa są prof. Brücknera — stała się kamieniem obrazy dla niejednego; nie strawił jej i Plenkiewicz. Dla wywabienia tej plamy z „katolicyzmu" poety nie waha się on podsuwać Kochanowskiemu brzydkich uczuć (wobec przyjaciela dawnego *Schadenfreude* chyba o etyce poety niekorzystnie świadczy), nie waha się pomówić go o wielką niezręczność w przeprowadzeniu swej intencyi (przynajmniej przez 330 lat nikt się tu „ironii" nie dopatrzył), „wszystko, ażeby ocalić reputacyę, o którą dbał p. Plenkiewicz, nie dbał Kochanowski". Już to wogóle, zdaniem Brücknera, wszędzie, gdzie o „konfesyę" chodzi, grzeszy Plenkiewicz stronnością. Tak n. p. w elegii ingresyjnej dla Padniewskiego, gdy poeta radzi świeżo mianowanemu biskupowi, by „odpędzał od owczarni

wilki srogie". Plenkiewicz widzi w tem manifestacyjnie wyrażone „gorące przywiązanie do wiary ojców". Tymczasem, według Brücknera, protestanci cenili Kochanowskiego w tej samej mierze, co katolicy (dowodem Rej, Wolan, Osmólski i in., dowodem i to, że, choć niesłusznie, między swoich, między wyznawców „czystej" wiary go zaliczali); a „wilki" należą do frazeologii, nie do przekonań. „Nie myślę też zbierać w kupę — konkluduje Brückner — co Kochanowski w *Epigramatach* i *Fraszkach* przeciw katolickim duchownym, kultowi świętych, czyśćcu, żartem przywodził; nadmienię tylko, że jedną fraszkę, czterowiersz o księdzu, Januszowski zaraz w pierwszem pośmiertnem wydaniu samowolnie wyrzucił; przedrukowałem ją w *Archiv f. slav. Phil.* jako nieznaną: autor o owem wydaniu i zmianach Januszowskiego nic nie wspomniał. Górnicki do *Dworzanina* żadnych anegdot antyklerykalnych z dobrego rozmysłu nie przyjmował i wyraźnie się z tego usprawiedliwiał; dla Kochanowskiego zaś podobne względy nie istniały wcale, co bardzo charakterystyczne".

Do kategoryi krytyków, którzy Kochanowskiego nie mieszczą w liczbie prawowiernych katolików, należy również Piotr Chmielowski. Wyrazem jego poglądów w tej mierze jest recenzya dzieła prof. Tarnowskiego, wydrukowana w *Ateneum* w r. 1888. Kiedy Tarnowski wyraził się o pewnym ustępie *Satyra*, że w nim Kochanowski „godził w samą istotę protestantyzmu", Chmielowski zaprotestował przeciwko takiemu tłumaczeniu słów poety, dowodząc, że *Satyr* ani protestantyzmowi, ani sobie nie zaprzecza prawa sądzenia o wierze, ale tylko powiada, że nie chce się „wdawać w rzecz" t. j. rozprawiać o „wierze" z protestantami, bo jest w tym względzie prostakiem, który ceni więcej wykonywanie cnót chrześciańskich, niż dysputy o dogmatach.

Dobrym chrześcianinem nie tego ja zowę,
Co umie dysputować i ma gładką mowę,
Ale kto żywie według wolej Pana swego,
Tego ja bardziej chwalę, niźli wymownego.

Jeżeli zaś który protestant uważa się za uzdolnionego do prowadzenia rozpraw teologicznych, to go *Satyr* odsyła do Trydentu, ażeby tam zdolność tę wypróbował. Wyraźniej i jaśniej mówi to Kochanowski w *Zgodzie* napisanej na krótko przed *Satyrem*.

Oto teraz w Trydencie biskupi zasiedli,
Aby lud roztargniony ku zgodzie przywiedli:
Tam się stawcie wy wszyscy, którzy powiadacie
Że u siebie naukę gruntowniejszą macie
Tam się stawcie, jeśli nie rozterku pragniecie
Ale tylko dla Pańskiej chwały spór wiedziecie.

Kochanowski — słowa są Chmielowskiego — w całej tej sprawie zachowuje wielką ostrożność, każąc oczekiwać rodakom na wynik narad w Trydencie, których charakter pojmował wprawdzie błędnie (gdyż sądził, że tam dopuszczeni będą do głosu protestanci), ale w każdym razie szczerze. Mówi on w *Zgodzie:*

A wy tymczasem bądźcie, Polacy, cierpliwi,
Aż się jawnie pokaże, gdzie prawi, gdzie krzywi.

Podobne stanowisko zajmuje Chmielowski w kwestyi przekonań religijnych Kochanowskiego także i w swej 6-tomowej *Hist. lit. polskiej*, twierdząc, oględnie zresztą, że dążeniom reformacyjnym zarówno w polityce, jak w religii, sprzyjał poeta niewątpliwie, lecz w kwestye dogmatyczne, jako humanista, wdawać się zgoła nie chciał. Wobec hierarchii kościelnej, wobec obrzędów zachowywał się sceptycznie i takim pozostał do końca życia; zadrwić z plebana, biskupa, papieża, nie wahał się ani chwili; szczególnej czci dla świętych, a tembardziej dla ich obrazów, nie miał; niedalekim był od żądania zniesienia celibatu księży, żeby nie dawali zgorszenia; lecz w rozprawianie o wierze wdawać się nie chciał, a może i nie umiał. Krzewienie się doktryn krańcowych, może go, taksamo jak Reja, ochłodziło w zapale reformatorskim; to też, gdy sobór trydencki zebrał się ponownie dla ścisłego określenia nauki katolickiej, Kochanowski odsyłał różnowierców do tego soboru, by pokazali na nim, co umieją.

W szczególną prawowierność katolicką Kochanowskiego nie bardzo wierzy także Ign. Chrzanowski, który, analizując uczucie religijne Marcina Bielskiego, dochodzi do wniosku, że „Bielski był względem kościoła krytycznie usposobiony,“ w czem był podobnym zresztą i do Kochanowskiego, który również „w duszy prawowiernym katolikiem nie był.“

Podobne zapatrywanie wypowiada także Rafał Loewenfeld, gdy w swej niemieckiej rozprawie o poezyach łacińskich Kochanowskiego

roztrząsa jego przekonania religijne. Zdaniem tego uczonego, kwestya bardzo zdecydowanej grawitacyi poety ku protestantyzmowi prawie nie jest kwestyą, bo nie ulega żadnej wątpliwości.

II.

Po tylu argumentach, zaczerpniętych z pism poety samego, oraz z relacyi współczesnych, popartych nietylko tradycyą w wieku XVII, ale i wnioskami najświetniejszych krytyków i historyków literatury, może się zdawać przez chwilę, że sprawa jest rozstrzygniętą ostatecznie, słowem, że katolicyzm Kochanowskiego jest straconym posterunkiem, którego obrona nie zda się na nic. A jednak warto się o to pokusić, bo argumenty, przemawiające za katolicyzmem poety, są równie silne, jak dowody, świadczące o jego katolickiej nieprawowierności: może silniejsze nawet!

Dostarczają ich w pierwszym rzędzie pisma samego Kochanowskiego i to nie żadne utwory lekkiej Muzy, jak *Fraszki* lub *Epigramaty*, pisane w przystępie humoru „dobrym towarzyszom gwoli,“ ale utwory zasadnicze, w których poeta występował z całą powagą obywatela-patryoty, jak Polak ojczyznę miłujący nadewszystko. Na jedno odrazu należy zwrócić uwagę i położyć nacisk: że większość wierszy, w których Kochanowski wypowiada poglądy pokrewne protestanckim, zdają sie pochodzić, lub pochodzą z wszelką pewnością, z czasu jego pobytu za granicą: czy to będą elegie o antikatolickiej tendencyi, czy to niektóre fraszki w rodzaju tej o Ojcu Świętym, czy to epigramat, w rodzaju tego o widowiskach św. Marka. Natomiast utwory, w których stanowisko katolickie poety nie może być zakwestyonowanem, wszystkie pochodzą z czasów po r 1557, co uzasadnia wniosek, że odkąd Kochanowski znalazł się z powrotem w kraju a rozejrzał się w stosunkach, bardzo prędko zoryentował się w sytuacyi, zrozumiał, po której stronie zbawienie, a po której zguba Rzeczypospolitej; i od tej chwili, z jedynym wyjątkiem swywolnej elegii na ślub Dudycza, nie napisał ani jednego ważniejszego utworu, któryby jego katolickie stanowisko mógł podać w wątpliwość. Same *Fraszki* i *Epigramaty* nie dowodzą niczego, zwłaszcza, iż tym, w których dostaje się duchowieństwu, można przeciwstawić takie, w których dostaje się „heretykom.“ A co się tyczy pierwszych, to najbardziej zdecydowani katolicy, ba nawet wysocy dostojnicy kościelni, zarówno w Polsce, jak na Zacho-

dzie, pisywali podobne „trefne“ fraszki na duchownych, piętnując ich złe obyczaje, ich obżarstwo, opilstwo, rozpustę, interesowność, etc. Było to zupełnie w duchu czasu i nikogo nie raziło, ani gorszyło. Można ręczyć prawie, że takie fraszki Kochanowskiego, jak o prałacie, etc. największem wzięciem cieszyły się na biskupim dworze Myszkowskiego. Krzycki, choć sam był arcybiskupem gnieźnieńskim, gorsze rzeczy wypisywał o rozpuście duchowieństwa. Było to modą u humanistów [1]). To też nie powinno to dziwić u Kochanowskiego. Że Kochanowski sam nie przywiązywał do tego takiej wagi, że mu nawet przez myśl nie przeszło, by na podstawie tych antiduchownych fraszek można mieć jakieś wahania co do jego prawowierności katolickiej, dowodzi fakt, iż poeta przygotowywał *Fraszki* do druku już w początkach reakcyi katolickiej, już jako serdeczny przyjaciel Myszkowskiego, już jako nadworny poeta króla, który swój katolicyzm posuwał tak daleko, że zwykł był mawiać: *si non essem rex, jesuita essem.* Nie należy zapominać, że były to już czasy Possewina, że Kochanowski, jako człowiek oddany Myszkowskiemu i Batoremu, nie mógł narażać swej opinii katolika, jaką podówczas cieszył się nietylko w katolickim, ale i protestanckim obozie (gdzie go uważano za odstępcę); a jednak, wydając *Fraszki*, nie myślał o usuwaniu z nich tych, w których sobie stroił drwiny z duchowieństwa. A jeśli wydawca *Fraszek*, Januszowski, radził usunąć niektóre, to miał na myśli jedynie te, które grzeszyły trochę daleko idącą nieprzyzwoitością. Ale i na to nie przystał poeta, o czem Januszowski sam tak pisze: „Wydał też był (Kochanowski), mniemaniem ludzkim z rzeczą samą, Fraszki: w których niektóre są bardzo potrzebne [2]), a drugie podobno bardzo bezpieczne [3]). To prawda, *nieboszczyk samże długo o tym myślił, jeśliże wszytki wydać miał, albo nie.* Bo do tego y to przystąpiło było, żem y ja sam, z którego Drukarnie wyniść miały, z nim nie tylko o to mówił, ale y nawet, kiedy sie już do druku podać miały, pisałem o to do niego, na co potym odpisał mi w te słowa: Wyrzucać co z fraszek nie zda mi

---

[1]) Loewenfeld słusznie w swem studyum o łacińskich utworach Kochanowskiego przypomina Dantego, który choć katolik żarliwy, mimo to poważył się osadzić papieża... w piekle! Na tej podstawie czynili z Dantego niektórzy krytycy niemieccy rodzaj prekursora Lutra, który to pogląd dostatecznie zbił Klaczko w swoich „Wieczorach florenckich.“

[2]) na swojem miejscu, pożyteczne (objaśnienie wydawcy w wyd. pomnik).

[3]) poufałe, śmiałe, swawolne, (objaśnienie wydawcy w wyd. pomnik).

sie, bo to jest jakoby dusza ich. Si quod pruriat, incitare possunt [1]). A tak proszę przepuść im teraz W. M. etc., te są słowa jego. Oględował się na to, że złość ludzka, każdemu złemu jest wrodzona; a dobremu y nagorsza rzecz nie zawadzi; maiąc zwłaszcza przykłady inszych ludzi godnych, którzy rzeczy bezpieczniejsze na świat wydali, za któremi przedsię u ludzi prze insze zacniejsze sprawy to sobie iednali, że ich przez to nie potępiali. Co iż u mądrych mieysce miało, nie wiem przeczby y te, chociaż fraszki, przy drugich uść nie miały: *obeyźrzawszy sye zwłaszcza na lata te, w które to pisał, nie w które to wydał:* a osobliwie y na to, że przy statku czasem żarty bydź muszą.“

Lecz pozostaje elegia na ślub Dudycza, wcale nie fraszka! Zaprzeczyć się nie da, że ślub Dudycza, i wszystko, co go poprzedziło, równało się skandalowi, gorszącemu z punktu widzenia katolickiego; lecz jeżeli chodzi o elegię Kochanowskiego, jako utwór literacki, to ta, wzięta sama w sobie, niezależnie od okoliczności, które ją wywołały, nie zawiera w sobie nic antikatolickiego. Jest to zwykłe, dość konwencyonalne epitalamium na ślub przyjaciela, tem jedynie różniące się od podobnego epitalamium na wesele Krzysztofa Radziwiłła, że jest bardziej swawolne, że w niem bardzo wiele mowy o dawnych miłostkach i niestałości Dudycza, miłostkach paryskich i padewskich, których poeta nieraz bywał świadkiem. Kwestyą, w elegii wyprowadzoną na pierwszy plan, wcale nie jest fakt, że biskup katolicki przeszedł na protestantyzm i żeni się, ale że „ozdoba młodzieży, człowiek pełen wiedzy i doświadczenia, dzielny piórem i wymowny, poseł królów, przedmiot zajęcia i nadziei tylu dziewcząt, wobec których zawsze okazywał się tak niestałym, iż go żadna na dłużej usidlić nie zdołała,“ wreszcie trafił na taką „córę północy,“ która go nierozerwalnemi węzły potrafiła przykuć do siebie, dla której rzucił wszystko, byle się mógł jej miłością napawać. Nie to podkreśla poeta, że Dudycz „wzgardził bogactwy i świetną infułą,“ *ille et opes tibi postposuit celebremque galerum* (o czem wspomina tylko mimochodem, a jedynie dla tem silniejszego uwydatnienia miłości swego przyjaciela), ale to przedewszystkiem, że ten płochy młodzieniec, który swemi przysięgami „w przystępie szału“ zwiódł

---

[1]) **Mogą tylko być podnietą, jeśli kto czegoś łaknie. (z Katulla). Ta cytata dowodzi wyraźnie, iż chodziło o wyrzucenie fraszek j e d y n i e t r e ś c i n i e p r z y z w o i t e j.**

tyle kobiet, tyle dorodnych Włoszek, Francuzek i Niemek[1], w końcu napotkał Polkę, która „niemniej jaśniejąc cnotą, jak pięknem licem," taki w nim potrafiła wzbudzić afekt, że z nią połączył się dozgonnemi śluby. Przy tej sposobności opowiada poeta, jakie okoliczności towarzyszyły powstaniu pierwszego człowieka, który żył obyczajem roślin i drzew, a nie znał jeszcze miłości ani darów Wenery, i jak podówczas powstała miłość, „koicielka przykrych cierpień, co zawsze dwoje pragnie połączyć w jedno; bo, jak się rzekło, człowiekowi nie dostaje połowicy, którą każdy koniecznie stara się odszukać." Dopiero odnalazłszy ją, może się nazwać całym człowiekiem. Taką jest treść elegii, która, jako wiersz przyjaciela na ślub przyjaciela, o ile się odznacza wesołym nastrojem, jako potrącająca o wspomnienia dawnych wspólnych pohulanek za granicą, o tyle zgoła jest pozbawiona jakiejś religijnej tendencyi. Nie o sprawę „wiary" w niej chodzi, nie o kwestye dogmatów katolickich, czy protestanckich, ale o tryumf prawdziwej miłości, która dla dopięcia swego celu, nie zważa na żadne przeszkody, a przezwycięża nawet największe; nie o to chodziło autorowi tej elegii, by w niej apoteozować odstępstwo katolickiego księcia kościoła, by chwalić, lub ganić ten postępek, ale o danie wyrazu uczuciu radości i dumy, jakiemi go napawał fakt, że to, czego nie potrafiły dokazać najpiękniejsze kobiety Włoch, Niemiec i Francyi, mianowicie, żeby usidlić Dudycza, tego dokazała „najpiękniejsza córa północy." Polka! To jest główny temat elegii na ślub Dudycza, nie żadne kwestye religijne! Nadto należy uwzględnić okoliczności, w jakich elegia na ślub Dudycza została napisana. Dudycz, po przyjęciu wiary kalwińskiej, pozostał w Polsce, gdzie też odbył się jego ślub ze Straszówną. Był to ślub świetny, po którym niemniej świetne nastąpiły gody weselne. Kochanowski, jako przyjaciel Dudycza, jako jego kolega uniwersytecki, niewątpliwie brał udział w tej uroczystości, jako poecie zaś, już sławnemu w kraju, nie wypadało mu po prostu, będąc na tem weselu, nie wystąpić z jakiemś epitalamium. Gdyby nie był zadośćuczynił temu zwyczajowi, byłby tem wzbudził słuszny żal w Dudyczu, z którym rzeczywiście był w przyjaźni. Tego nie chciał, to mu nawet nie mogło przyjść na myśl. Napisanie epitalamium na ślub Dudycza ze Straszówną należało do Kochanow-

---

[1]) Non illum Italides poterant retinere puellae,
Non Rheni sanguis, nec Rhodani ulla genus,

skiego. Nie mogło być dwóch zdań w tej kwestyi. Skoro Dudycz miał takiego przyjaciela-poetę, jak Kochanowski, nikt inny, tylko on, mógł napisać epitalamium na jego zaślubiny. Chodziło o to tylko, jakie miało być to epitalamium? co w niem wysunąć na pierwszy plan? Wobec faktu, iż żenił się biskup katolicki, który przeszedł na protestantyzm, okazya była nader wdzięczna, ażeby z tego powodu wyśpiewać hymn tryumfalny, urągający katolicyzmowi, a będący peanem na cześć reformacyi. Takby uczynił każdy, komuby sprawa reformacyi leżała na sercu, ktoby miał mniejsze lub większe uprzedzenie do katolicyzmu. Sposobność była zbyt wdzięczna po temu, po prostu sama się prosiła o to, ażeby zadrwić z katolików, a gratulować protestantom. Takby też uczynił niewątpliwie każdy na miejscu Kochanowskiego, ktoby sprzyjał sprawie reformacyi, takby też z pewnością postąpił sobie Kochanowski, gdyby nie był zupełnie utwierdzonym w swym katolicyzmie. Tymczasem Kochanowski, zamiast wyzyskać tak wdzięczny temat, napisał epitalamium, w którym całkiem nie poruszył sprawy religijnej, sprawy katolicyzmu i protestantyzmu, a tylko rozpisał się o miłości pana młodego, o jego zmienności, której za studenckich czasów dał tylokrotne dowody, i o zwycięstwie pięknej panny młodej, która dawnego bałamuta tak potrafiła usidlić, iż zdecydował się na rzucenie wszystkich zaszczytów, czem może złamał tak świetnie rozpoczętą karyerę, byle tylko posiąść ukochaną i uwielbianą. Że to zwycięstwo przypadło w udziale Polce, tem ci większy powód do radości i dumy dla Polaka. Nie omieszkał podnieść tego Kochanowski. Ale też i na tem się ograniczył. Napisał elegię, której nie napisać nie mógł, ale w niej nie poruszył kwestyi religijnej, choć na niej polegała cała sensacyjność ślubu Dudycza. Ze strony Kochanowskiego było to bardzo polityczne i dyplomatyczne wyśliznięcie się z wcale trudnego położenia, a jeśli postąpił tak, nie inaczej, to jedynie przez wzgląd na swe uczucia katolickie.

Bo jeśli o kwestye religijne chodziło, to Kochanowski potrafił bardzo dobitnie zaznaczyć swoje stanowisko, wyraźnie wskazując, „gdzie prawi, gdzie krzywi“. Czynił to n. p. stale w swych pismach politycznych, w których zawsze na pierwszem miejscu stawiał kwestyę religijną, a nigdy nie występował inaczej, tylko jako rzecznik katolicyzmu przeciwko protestantom. Takie jest jego stanowisko w *Zgodzie*, takie w *Satyrze*, takie we *Wróżkach*. To jest fakt, wykluczający wszelką dyskusyę, i nie może być dwóch zdań w tej

kwestyi. Bo kwestya jest postawiona wyraźnie, niedwuznacznie, bez żadnych zastrzeżeń, jeżeli chodzi o *Satyrę* i *Zgodę*, a nawet bezwzględnie, jak we *Wróżkach*, najpóźniej napisanych.

Najwcześniejsza *Zgoda*, napisana mniej więcej w roku 1562 (a więc w cztery lata po powrocie poety do kraju), już jest zupełnie zdecydowana pod względem swego katolickiego założenia, z którego wychodzi. Zdaniem poety, protestanci, t. j. ci, którzy się chwalili, że „u siebie naukę gruntowniejszą mają“, aniżeli nauka „Kościoła *Pańskiego*“, szerzyli fatalne rozdwojenie w całym kraju, stawali się przyczyną „rozterku“, obracającego się na zgubę Rzeczypospolitej. Ztąd

niefortuny państwa tak zacnego,
Które od przodków waszych pięknie założone
Przez wasz rozterk domowy mdleje roztargnione
Chwała Pańska nie idzie w zgodzie a w jedności,
Jako sam Pan przykazał, ale w wszeteczności.
I bluźnierstwa pełne są Zbory Chrześciańskie
Czego nigdy nie słyszą Bożnice Pogańskie.

Charakterystyczne jest, że Kochanowski używa tu wyrazu Zbory, czem wyraźnie mierzy w protestantów. W przeciwnym razie wskazałby na kościoły chrześciańskie. Jeżeli więc powiada, że zbory chrześciańskie są pełne gorszych bluźnierstw, aniżeli pogańskie bóżnice, to ma na myśli ówczesne zbory protestanckie, w których z zażartością, godną lepszej sprawy, jak n.p. obrona granic, dyskutowano o wierze, t. j. bluźniono przeciwko religii katolickiej.

Prawda, że kler katolicki, wzrosły w tradycyach Gamrata, nie zawsze był na wysokości zadania, że często dawał przykłady zgorszenia, a w pieniądzach i doczesnem używaniu pokładał dobro najwyższe, temu Kochanowski nie myślał przeczyć; ale czemu stanowczo był przeciwny, to, żeby każdy mógł nauczać i rozumować w rzeczach wiary. A czynili to właśnie zwolennicy reformacyi, którzy „jęli się sami kazać i żony wćwiczyli“.

Więc teraz wszyscy każą, a żaden nie słucha.
Spytayże, skąd Apostoł: Duch, pry, gdzie chce dmucha.
A rycerskie rzemiesło, którym Polska stała
Tak, że się nieprzyjaciół swych nigdy nie bała,
Staniało między ludźmi: zbroje zardzewiały,
Drzewa prochem przypadły, tarcze popleśniały.
Wszystkie granice puste: a Tatarzyn bierze,
Kiedy się wy naylepiey wzgadacie o wierze.

Ale uczyńcie, aby ten porządek lichy:
Wy każecie, wyprawcież na Podole Mnichy.
A ciż, kiedy źle każą?

To był właśnie zarzut, którym najbardziej wojowali zwolennicy reformacyi, powstający na nauki „mnichów“ katolickich, a zwłaszcza zazdrosnem okiem poglądający na bogactwa niektórych klasztorów. Zdaniem poety, nie było rzeczą „świeckich“ rozstrzygać o wartości tych nauk „mnichów“.

To sąd nie mey głowy,
A boję się, ani twej: próżne nasze mowy.
Kościół to musi sądzić: który, jako żywo,
Uznawał, co w tey mierze prosto, a co krzywo.
Na tej twardej opoce rozbił się Arius
Marcyon, Samosaten, Manech, Nestorius,
I wszyscy, którzykolwiek wnieśli co nowego,
Targając świętą zgodę Kościoła Pańskiego.

I wskazywał poeta Trydent, gdzie w tej chwili obradował słynny sobór: tam zebrani „biskupi“ zadecydują o rzeczach wiary. A co tam zostanie uchwalone, to należy przyjąć. Tymczasem zaś

Ogrodziwszy sumnienie, ostatka czekaycie,
A nazbyt tych wolności swych nie wyciągaycie.
Bo tam dalej rozpusta, wszeteczność, swawola:
A kędy się to rodzi, nieszczęsna to rola.

Taką dawszy radę tym wszystkim, co nie czekając końca obrad biskupów katolickich w Trydencie, sami chcieli zakładać fundamenty religii, Kochanowski stanął także w obronie duchowieństwa katolickiego, którego dobra, w różnych czasach nadane kościołom, były solą w oku zwolenników reformacyi.

Nie możecie przodkom swym dać żadney przygany,
Że stan duchowny jest tak bogacie nadany:
Bo to świętym umysłem i bacznie czynili,
A szpitale, dla was je samych założyli,
Aby Rzeczpospolita tę podporę miała,
Zkądby posługi godnym ludziom nagradzała.
Bo gdzie zapłaty niemasz cnocie, ani złości,
Tam się trzeba nadziewać prędkich odmienności.
Na toć waszy cnotliwi przodkowie patrzali,
Kiedy swe majętności kościołom dawali.
Lecz wy, nie wynalazłszy pierwej nic dobrego,
Nie chcecie zgoła trzymać porządku dawnego.
Aza tego nie waszyż bracia używają?

Dlatego radził poeta zaniechać wszelkich sporów w rzeczach religijnych: każdy niech robi, co do niego należy, a do nie swoich rzeczy się nie miesza. Zwłaszcza świeccy niech się nie wtrącają do spraw duchownych, niech sobie głowy nie zaprzątają kwestyami, których rozstrzygnięcie zawisło nie od nich, a natomiast niech „do pożytku spólnego obrócą naprawy“.

Każdy niechaj przestrzega swego zawołania:
Duchowni niech Pańskiego uczą przykazania,
A ludziom prostym dają dobry przykład z siebie,

pod którym to ostatnim względem niejednoby im zarzucić się dało.

Świetcy niechaj się w cudzy urząd nie wdawają,
Ale rycerskim sprawom znowu przywykają.
Nie bylić Kaznodzieje, ani Doktorowie,
Co w Prusiech tęgo dali Krzyżakom po głowie.

Zupełnie analogiczne stanowisko, jak w *Zgodzie*, zajął Kochanowski w r. 1563 w swoim *Satyrze*, w którym również z całą stanowczością wystąpił przeciwko protestantom, radząc im, podobnie, jak w poprzedniej *Zgodzie*, by do Trydentu jechali dyskutować o wierze, bo tam jest miejsce po temu, a nie w Polsce, gdzie te religijne waśni stają się źródłem rozstroju i osłabienia Rzeczypospolitej. Oto, co w tej materyi mówi Satyr, z góry przewidujący, iż go protestanci nazwą „papieżnikiem“.

Oho, znać Papieżnika! Po czymże? Po mowie...

Niesłychanie ważnem jest to, co Satyr mówi następnie, jakby do którego z protestantów:

Bracie, nie chcę się z tobą w rzecz wdawać o wierze,
Bo ja sam na się wyznam, żem prostak w tej mierze.
Lecz jeśli ty inaczej o sobie rozumiesz,
Jedź do Trydentu, a tam okażesz, co umiesz.
...Powiedz mi, w który sposób korda pomykali
Starzy Polacy, kiedy słów Pańskich słuchali?
Wierzysz ty, że się wtenczas miał ten wolą gadać?
Rogaty to syllogizm, a trudno ji zbadać.
Tak on myślił: nie umiem wywodów szerokich,
Żebym mógł Pańskich dosiąc tajemnic głębokich,
Ale com raz obiecał na krzcie Panu swemu
Nie służyć, póki we mnie dusza, jedno Jemu,
Stoję przy tym statecznie, y znam iego słowa,
Tych nie odstąpię, by mi tusz miała spaść głowa.
Mówże mu, że źle wierzy; ujrzysz, czym cię potka,

Z takimi bych ja wolał przestawać: to krótka.
Nie uczyłem się w Lipsku, ani w Pradze wiary
Y nie wiem, jako każą w Jenewie u Fary:
Wszytko mam z Pustelników, co mieszkają z nami
Między lasy, a między pustemi górami:
Ci mi naprzód prawego Boga ukazali
I wiarę dostateczną do serca podali.

W myśl tej „dostatecznej wiary“, która tylko protestantom wydawała się niedostateczną i wymagającą reform, ubolewał Satyr, że niema już takich, coby budowali klasztory, ale za to są tacy, którzyby chętnie pozamykali i dotychczasowe... Wogóle w całym *Satyrze* wszystko, co jest o wierze, zwraca się przeciw reformacyi, a sądzone ze stanowiska obywatelskiego, patryotycznego, sądzone jest zarazem z katolickiego punktu widzenia.

Podobnie ma się rzecz w napisanych kilka lat później *Wróżkach*, w których Kochanowski, kładąc w usta „Plebanowi“ swoje własne myśli i poglądy, z całą stanowczością zwraca się przeciw ruchowi reformacyjnemu w Polsce, a obstając przy katolicyzmie, w „niezgodzie o wiarę“ widzi wszystko zło, jakie spadło na Rzeczpospolitą.

Oto, co tam mówi

Pleban. Z drugiej strony, żebychmy nie tylko w świetckich, ale y w duchownych rzeczach od siebie różni byli, roztargnęliśmy się na dziwne y rozmaite wiary: które roztargnienie jaką waśń między ludzie wnosi? Ztąd rozumieć możem, iż wszytki woyny, którekolwiek jeszcze z przodku krześcianie z pogany wiedli, z niskąd niepochodziły, jeno z różności wiary: ani one krześciańskie woyska, albo właśniej ćmy zebranych zakonników, tak dalece o Jeruzalem, albo o Konstantinopole z Turki, y z Saraceny się bili, iako o samego Chrystusa więcej, a o wiarę iego. Tę przyrodzoną waśń, która z różnych wiar idzie, opuściwszy pogany, samiśmy na się za tym roztargnieniem obrócili: a nie tylko, że Turków w Thraciiey, albo w Aziey nie szukamy, ale sami z sobą (czego się Boże pożal) krwawe bitwy zwodzim, a to wszytko przez różność wiary. Wielkie tedy przeklęctwo, iż czego więcey nie rzekę, zasłużył, który tak święty związek y to chwalebne ziednoczenie między ludźmi targa: a godzienby, aby wszytki rzeczypospolite, którekolwiek całość y bespieczeńswo swe miłują, tego prawa przeciwko niemu użyły, które na rozsiewcę rostyrku y skaźcę rzeczypospolitey jest postanowione. Bo wiara y prawo (za łaską tych dzisiejszych nowych theologów) zda się, iż oboje ku iednemu kresu ciągną, to jest, ku utwierdzeniu, y bespieczeństwu rzeczypospolitych: a kto jedno z tych gwałci, ten jednako rzeczypospolitej szkodzi. A co mówię, iż tak wiara iako y prawo do jednego kresu ciągną, to jest, do utwierdzenia rzeczypospolitey, tedy to owemu nie jest nic przeciwne, co więc ode-

mnie y od inszych w kościele słuchasz, iż dla tego Pan Bóg ieszcze dawno przez Proroki, y zaś potym przez Syna swego wolą swoją nam objawił, aby ztąd był poznan, y chwalon: bo ta chwała Pańska to za sobą niesie, iż kiedy wszyscy jednostaynie Boga wyznawać y słuchać będziem, tedy nietylko dusznego błogosławieństwa, wedle obietnic nam uczynionych, dostąpiem, ale i rzeczpospolitą, co za zgodą idzie, mocną, y obronną na tym świecie sobie, y swym potomkom, postanowiem. Ani się nam tak skąpie o nieprzebraney dobroci pańskiey, y łasce przeciw rodzajowi ludzkiemu rozumieć godzi, żeby przepomniawszy dobra, y pożytku naszego, samę tylko chwałę swą na myśli mieć miał: albo ubespieczywszy nas o przyszłym wiecznym błogosławieństwie, żeby też o tym doczesnym naszym żywocie myślić niemiał: ale iako pan dobrotliwy, y rodzajowi ludzkiemu zawżdy przychylny, podał nam iednę drogę, którey się trzymając, y na świecie w porządku, y w bezpieczeństwie większym żyć, y po śmierci wiecznego żywota dostąpić możem. A ta ista droga iest wiara nasza a nauka iego święta.

W innem zaś miejscu tak mówi tenże pleban o stosunku protestantów do uświęconej tradycyą w kraju całym religii katolickiej:

Pleban: Kto tedy wiarę zdawna od wszytkich przyjętą wzrusza, fundamentów rzeczypospolitej wzrusza. Co mu tym więcej za złe ma być poczytano, iż czego Bóg Rzeczypospolitey ku iey naprawie użyczyć raczył, tego on swym niebacznym postępkiem ku iey skazie używa. Zdało mi się za rzecz potrzebną, mówiąc o niezgodzie naszey, na tem mieyscu nieco się zabawić, a to dla tego, iż ludzie, którym to należy, nie chcą rozumieć, z jakim niebezpieczeństwem rzeczypospolitey ten spór o wiarę złączon jest: druga, aby ci, którzy tego rozruchu są przyczyną, obaczyli, iż ten kres rozmnożenia chwały Pańskiej, do którego się oni biorą, daleko miiają: albowiem wnoszą rozterk między ludzi, za czym pewny upadek, jakom to z przodku okazał, idzie rzeczypospolitey: a straciwszy rzeczpospolitą, niewiem, jaką oni chwałę Pańską w swej głowie buduią: ia inszey nie widzę, ieno iaką w tych wszytkich królestwach, które poganin krześcianom wydarł, a wyrzuciwszy z kościołów prawdziwą chwałę Pańską, Mahometowi swemu ie poświęcił.

Ziemianin. Spytaćby ich, kogoby woleli, Mahometa czy Papieża?

Pleban. Nic w tym nie wątpię, żeby się wiele takich nalazło, coby na Piłata wołali: *Dimitte nobis Barabbam.*

Dręczony złemi przeczuciami co do przyszłości Rzeczypospolitej, obawiał się poeta najbardziej, by te rozterki religijne nie przyspieszyły jej końca, a przynajmniej, by Polska nie przeszła przez to, co właśnie działo się na Zachodzie z powodu różnicy w wierze. Wyrazem tych obaw są następujące słowa, które znów mówi

Pleban. To przypomnię, że się już mało nie wszytki królestwa obeszły tą niezgodą o wiarę, y rzadkie, któreby iakiey znaczney klęski nie wzięło: naposzledzey teraz Francya a po niey Niderland. Boję się, aby nas też ten pożar

nie doszedł: bo *similes causae, similes effectus* przynoszą. Pana Boga by nam trzeba prosić, aby nam dał ducha swego.

Zwolennicy protestanckich przekonań Kochanowskiego bardzo się lubią powoływać na jego *Fraszki*, czerpiąc z nich na poparcie swego założenia najefektowniejsze argumenty. Jakoż istotnie argumentów tych dostarczają *Fraszki* sporo; pytanie tylko, czy fraszki, przedstawiające księży jako rozpustników, opilców i chciwców, dowodzą czegośkolwiek? czy im się nie nadaje znaczenia, którego nie posiadają? Kochanowski bowiem, dowcipkując na temat złych obyczajów ówczesnego duchowieństwa — które zresztą w Polsce wcale jeszcze nie było najgorszem — bynajmniej nie atakuje katolicyzmu, jako takiego: pisząc satyryczne fraszki na sługi Kościoła, w czem nie oszczędza i jego najwyższych dostojników, nic nie ma do zarzucenia samemu Kościołowi. Owszem, tego broni zawsze. Natomiast nie brak fraszek, w których poeta wprost atakuje protestantów, jako takich, przyczem nazywa ich poprostu „heretykami", co już absolutnie zdaje się wykluczać przypuszczenie, by się z nimi solidaryzował, by się uważał za jednego z ich obozu. Już sam ten fakt powinien być wystarczającym, by Kochanowskiego po roku 1562 nie posądzać o skłonności protestanckie, boć wiadomo przecież, że nazwy „heretyków" na oznaczenie zwolenników Lutra czy Kalwina używali w XVI wieku (nie mówiąc już o XVII) tylko gorliwi katolicy. Lecz niedość tego: Kochanowski bowiem, nietylko, że protestantów nazywa heretykami, ale i o ich naukach nie mówi nigdy inaczej, jeno w formie negatywnej: bądź z sarkazmem, bądź wprost potępiająco.

Oto n. p. w jak ironiczny sposób zaczyna fraszkę *O Łazarzowych księgach*:

Coć wymyślili ci Haeretykowie?
(Bo tak philosoph Luterana zowie)
Łazarz on święty, kiedy znowu ożył,
Napisał księgi, w które wszystko włożył,
Cokolwiek widział, albo co y słyszał
Na onym świecie, gdy pod ziemią dyszał...

W podobnie drwiącym tonie jest cała — bardzo długa — fraszka o tych luterańskich „wymysłach", skomponowanych przez „haeretyków".

A jeszcze znamienniejszą jest fraszka *Na haeretyki*, w której Kochanowski, stając w obronie ceremoniału nabożeństwa katoli-

ckiego, zarzuca protestantom, że choć wygadują na msze i procesye (jak on sam kiedyś za młodu żartował sobie z widowiska procesyi św. Marka w Wenecyi), to jednak ciągnie ich coś do kościołów katolickich. Lepiejby sobie dali spokój, i nie cisnęli się tam, gdzie nie po nich.

Po co wy, Haeretycy, w kościele bywacie,
Kiedy ceremoniie za śmiech sobie macie?
Jeśli zła w oczu waszych msza y processiia,
Aza lepsze łakomstwo, y ta ambiciia?
Wyymi, nieboże, bierzmo pierwey z oka swego,
A potym ździebłka siegay w oczach u drugiego.
Chwalisz iako w twym zborze dobrze nauczają,
A przedsię tam się ciśniesz, kedy rozdawają.
A jeśli jeszcze z niczym odjedziesz do żony,
Jakobyś wodę święcił, albo też krzcił dzwony.

Pogardliwy ton, w jakim tu Kochanowski traktuje „haeretyków“, kiedy im zarzuca, że u katolików widzą najmniejsze źdźbło w oku, a w swoich nie dostrzegają nawet belki, tudzież ironiczny sposób, w jaki poeta, zwracając się do jednego z takich protestantów, mówi z wysokości swego katolicyzmu: „Chwalisz, jako w twym zborze dobrze nauczają“, a wreszcie gorące ujęcie się za ceremoniami w kościele katolickim, za mszą i procesyami, wszystko to, czyż nie dowodzi niezbicie, że o ile się solidaryzował z katolikami, o tyle z „haeretykami“ nie chciał mieć nic wspólnego? Gdyby było inaczej, alboby nie napisał podobnej fraszki, alboby jej nie zamieścił w zbiorze *Fraszek*. Wystarczająca to przeciwwaga dla wszystkiego, co we *Fraszkach* jest satyry na różnych prałatów i legatów papieskich.

Co zresztą Kochanowski myślał o „haeretykach“, jako o synach ojczyzny, a więc obywatelach kraju, to bez żadnych zastrzeżeń wypowiedział w *Zgodzie*. Otóż, jego zdaniem, dopóki w Polsce będą ludzie, wojujący z katolicyzmem, czyli dopóki będzie trwał ferment reformacyjny, wszystko jedno czy na rzecz Lutra, czy Kalwina, byle przeciwko kościołowi rzymskiemu, t. j. dopóki „haeretycy“ będą się upierali przy swojej wierze, dopóty nie będzie pomyślności w Rzeczypospolitej, dopóty państwo będzie chromało i chyliło się do upadku. Albowiem, słowa są poety,

nic gruntownego stawić nie możecie,
Póki tego korzenia złego nie wyrwiecie,
Na którym sporny rozterk i niezgoda rośnie.

Kiedy umarł kardynał Hozyusz, który przecież, jako filar katolicyzmu, był inicyatorem i duszą reakcyi katolickiej w Polsce, Kochanowski napisał piękny epigramat łaciński: *Stan. Hosii cardinalis manibus*, sławiąc w nim niespożyte zasługi zmarłego dla Kościoła: „Kiedyż ci bowiem ktokolwiek dorówna w pobożnej sumienności i żarliwej miłości bronienia wiary“.

Po takich świadectwach, zaczerpniętych nie z młodocianych, ale z dojrzałych utworów Kochanowskiego, nie z fraszek, ale z dzieł poważnych, mówić o jego skłanianiu się w stronę protestantyzmu, okazać się może nieco ryzykownem. Boć trudno przecież, znając nawskróś prawy charakter poety, posądzać go o brzydką dwulicowość, o inne przekonania w głębi duszy, a inne na pokaz, dla karyery, dla schlebiania możnym protektorom, którymi byli biskupi katoliccy, sprawujący wysokie urzędy państwowe. Odpowie ktoś na to: a jednak Kochanowski tłumaczył psalmy, których śpiewanie należało do części składowych nabożeństwa protestanckiego. Czyż to nie charakterystyczne? Wcale nie, bo w takim razie musielibyśmy o protestantyzm posądzić i Franciszka Karpińskiego, który, choć był gorliwym katolikiem, także tłumaczył psałterz. Sam przekład psalmów niczego dowodzi. Kochanowski, przekładając hymny Dawida (których kult był charakterystycznym dla wszystkich humanistów tego czasu), czynił zadość swej dusznej potrzebie: jego „dusza smutna“ znajdowała w pieniach Dawidowych to, co najbardziej odpowiadało jego często smutnemu nastrojowi. Tłumacząc psalmy (a wiemy, że ich nie tłumaczył odrazu po kolei, ale wybierał sobie na wyrywki do tłómaczenia te zrazu, w których znajdował wyraz na wypowiedzenie swych własnych żałości i smutków), Kochanowski dawał tym sposobem upust swej melancholii, temu wszystkiemu, co mu chwilowo przepełniało stroskaną duszę, co go dręczyło i przygnębiało. Taką jest psychologiczna geneza tłumaczenia psalmów, a nie chęć dostarczenia protestantom lepszego przekładu psałterza, niż nieudolna robota Lubelczyka. W ten sposób przetłumaczywszy w ciągu lat znaczną ilość pojedynczych psalmów (na co dowodów dostarcza, między innymi, Klonowicz), postanowił Kochanowski przełożyć jeszcze i pozostałe, do czego, zdaje się, namawiał go głównie Myszkowski. Temu też Piotrowi Myszkowskiemu, biskupowi krakowskiemu, poświęcił poeta w pięknej dedykacyi swój przekład psalmów, czegoby z pewnością nie był uczynił, gdyby swój przekład gotował z myślą o protestantach: wtedy poświęciłby

go Radziwiłłowi Czarnemu, lub któremu z Firlejów. Jeśli go dedykował biskupowi katolickiemu, to dowodzi, że tem samem dawał do poznania, iż przekład ten niema nic wspólnego z propagandą protestantyzmu w Polsce.

Tak też to zrozumiał Myszkowski, jak i cały świat katolicki polski, który, na podstawie poprzednio drukowanych utworów autora *Satyra*, dobrze wiedział, co trzymać o przekonaniach religijnych poety, o jego zapatrywaniach na kwestyę różnowierców. Wiedzieli też o tem protestanci, którzy, od r. 1562 przynajmniej, krzywo patrzyli na Kochanowskiego... Przypomnieć się godzi, że wierszyki Kochanowskiego, obracające się około niemoralnego życia sług kościoła, nie były ogłoszone drukiem, krążyły tylko w odpisach. A że poeta nie przepuszczał księżom, co zamiast służyć przykładem, byli przedmiotem zgorszenia, to równie dobrze mogło dowodzić troski o sprawę katolicyzmu, który cierpiał z powodu gorszącego życia wielu (nie wszystkich) swych sług duchownych. Że i Kochanowski bolał nad tem, dowodzi jego *Zgoda*, w której, przy jej całej katolickiej i antiprotestanckiej tendencyi, przecież znajduje się taki jaskrawy ustęp, piętnujący ówczesne duchowieństwo:

Świątobliwość żywota, którą świeci mieli,
Zgasła prosto w Duchownych: bo się wdać woleli
W rozkoszy nieprzystoyne, y próżne biesiady.
A proste ludzi gorszą ich te złe przykłady.
Drudzy do gospodarstwa wszytkę myśl skłonili,
A w pieniądzach nawyższe dobro położyli.
Więc też tam rychlej naydziesz Reyestra na stole,
A spleśniałą Biblią strzygą w kącie mole.
A jakoż uczyć mają, nie umiejąc sami?
Muszą pewnie nadłożyć kazania baśniami.

Na takich to ustępach z dzieł poety o demoralizacyi wśród księży, o ich rozpuście etc. opierano w czasie reakcyi katolickiej w XVII wieku zarzuty przeciw Kochanowskiemu, wyciągając fałszywe wnioski o jego „heretyckich" poglądach. Co dziwniejsza jednak, że i w pozytywnym wieku XIX, bynajmniej nie grzeszącym reakcyą katolicką, starano się wszelkimi sposobami dorównać Jezuitom XVII wieku i uczynić z Kochanowskiego na podstawie *Fraszek* zagorzałego „heretyka!"...

Co się tyczy świadectwa Węgierskiego, to nikogo nie może ono zbić z tropu. Bo jeśli w XVII w. pod wpływem nadmiernej gorliwości katolickiej, bardzo wielu uważało Kochanowskiego za

„lutra“, to już najbardziej skłonnymi do imputowania mu przekonań protestanckich okazywali się ówcześni ewangelicy, którym aneksya podobna, nie dziw, że dogadzała. Dlatego i świadectwo Regenvolsciusa nie może być traktowane bezkrytycznie. Węgierski — jak słusznie dowodzi Plenkiewicz — żył i pisał w czasie prześladowania różnowierców. Dzieło jego, choć historyczne, nosi apologetyczny charakter. Nic przeto dziwnego, że stając w obronie reformy, zasłania się powagą Kochanowskiego, jako męża mającego tak powszechne w narodzie uznanie. Prześladowani, uciśnieni, chwytają się nawet pozorów prawdy, przyjmują za nią często własne złudzenia. I tak być mogło z Węgierskim. Zaliczył Kochanowskiego do zwolenników reformy, gdyż w jego utworach znalazł kilka ustępów, które wraz z podniesionemi przeciw niemu oskarżeniami Jezuitów uprawdopodobniały to przypuszczenie, ale nadto nic więcej. A zresztą, skoro Kochanowskiego w tych czasach sami katolicy „rozumieli być heretykiem“, to dlaczegoż go za takiego nie miał podać protestant? W każdym razie, już to samo, że Węgierski do pisarzy polskich ewangelickich zalicza także i Marcina Bielskiego, powinno starczyć za dowód, że autorowi nie potrzeba wiele, by w swych aneksyach iść za daleko. Wiemy bowiem (co Ign. Chrzanowski w swej gruntownej monografii o Bielskim wykazał dostatecznie), że cokolwiekby można powiedzieć o autorze *Kroniki świata*, o jego przekonaniach religijnych, jedno pozostaje pewnem i niewzruszonem, że katolikiem został do końca życia, że umarł, jako taki. Podobnie i Jan Kochanowski, z tą różnicą, że jego katolicyzm mniej może być kwestyonowany.

Słusznie też wziął go w obronę w XVII wieku Kochowski, który w swej *Apologii* czarnoleskiego poety na podstawie własnych jego pism pokusił się wykazać całą bezpodstawność tej tendencyjnej wersyi, czyniącej z Kochanowskiego „heretyka“.

Więc cię bronię, żeby ludzie
Nie wierzyli tej obłudzie:
W której żywot wziąłeś wierze,
W tej cię z świata zła śmierć bierze.
Naprzód a któryż zborowy
Księgi przypisać gotowy
Biskupowi? jak on szczerze
Myszkowskiemu śle *Psałterze*.
Które w sobie gdy to mają
Że się z kościołem zgadzają

Prawowierne pasterz pienia
Swego świadczy od imienia.
Nuż w *Satyrze*, czyli wiary
Szukał w Genewie u fary?
Ni do Berna za Ren bystry
Posyłał on po ministry.
A w swej *Zgodzie* jako zgodnie
Wiary broni, gani zbrodnie,
Wyliczywszy złe kacerze
Fulminuje na nich szczerze
Fraszki pisząc gromi śmiele
Tyż prawdy nieprzyjaciele
I wszędzie się im przeciwi
By z nich był, cóżby nań krzywi?
Jeśli jedno ta prywata,
Trochę wspomniał że legata,
Nietylko on, każdy zgani,
Bo po księdzu co u pani?
Jeżeli też z tej przyczyny
Że zwie ojcem kto ma syny,
Świętym nie chce zwać żywego,
Żart omówi niewinnego.
Ztąd tedy go chce wymierzyć:
Jak pisał, tak musiał wierzyć.
Kto przeciwny w tym terminie,
Pytaj się, gdzie zmarł w Lublinie.

Lecz argumentacya Kochowskiego, tem wymowniejsza, że wyszła z pod pióra tak ultra-katolickiego poety, jak nim jest autor *Psalmodyi*, nie zdołała przekonać wszystkich, nietylko w XVII, ale i w XIX wieku.

Do takich nieprzekonanych zdaje się należeć w pierwszym rzędzie Chlebowski. Atoli wywody jego, poczerpnięte z pism Reja, Trzecieskiego i Rojzyusza, nie są nie do zbicia.

Przedewszystkiem świadectwa, powołane przez Chlebowskiego — nie wyłączając *Zwierzyńca* Reja — odnoszą się do tak wczesnej epoki w życiu poety, że już ta sama okoliczność niezmiernie osłabia ich siłę. Nie zapominajmy bowiem, że tu chodzi o lata 1555—1557, oraz lata przed wyjazdem poety do Włoch, a więc lata przed r. 1552. Kochanowski miał wtedy lat 20. Nie da się zaprzeczyć, choć i dowieść trudno, że Rej mógł znać w tym czasie Kochanowskiego, że go mógł widzieć przy jakiej sposobności (choć pozytywnego nic nie wiemy w tej mierze), ale czy „postępki“ kilkunastoletniego młodzieńca, studenta wtedy, mogły mieć jakieś donioślejsze zna-

czenie w ówczesnym ruchu reformacyjnym, i to aż tak nawet, żeby je później mąż tej sławy i wpływu, co Rej, mógł podnosić w jednym ze swych najważniejszych utworów, o tem można powątpiewać... Można być pewnym również, że w r. 1556, kiedy Rej na owym zjeździe szlachty sandomierskiej usłyszał wiersz Kochanowskiego „Czego chcesz od nas Panie“, to inne utwory „przebywającego wtedy we Francyi“ poety, jeszcze w kraju nie były znane, co zresztą wynika także i z opowieści Herburta. Inne wiersze Kochanowskiego, zarówno łacińskie, jak polskie, w r. 1556 jeszcze spoczywały w jego studenckiej tece. Jeżeli uczynił wyjątek dla wiersza „Czego chcesz od nas Panie“ i był ciekawy sądu o nim ówczesnej oświeconej szlachty, to dlatego z pewnością, że do wiersza tego wielką przywiązywał wagę, uważając go za najlepszy ze swych dotychczasowych utworów.

Co się tyczy relacyi Trzecieskiego, w jego broszurze z r. 1556, napisanej w r. 1555, to trudno uwierzyć, by w niej w pomienionym ustępie o *Kochanowskich,* już i o Janie mogła być mowa. Trzecieski poznał się z poetą, o ile wiemy, dopiero na dworze Firlejów, a więc mniej więcej w r. 1558. W roku 1555, gdy Kochanowski, jako 25-letni młodzian, bawił za granicą, Trzycieski, wymieniając Kochanowskich, jako zwolenników reformy, mógł mieć na myśli albo Mikołaja Kochanowskiego, późniejszego autora *Rotuł*, który, skończywszy na aryanizmie, istotnie był zdeklarowanym propagatorem idei reformacyjnych, albo też — co najprawdopodobniejsze — jaką inną rodzinę Kochanowskich, których, jak wiemy ze *Źródeł dziejowych* Pawińskiego, w XVI wieku było bardzo wielu. Wszak samych J a n ó w Kochanowskich, i to w samej Małopolsce, było kilku! Jeżeli więc Trzycieski mówi o K o c h a n o w s k i c h, to jeszcze wcale nie dowód, żeby w tym czasie wskazywał już tem samem Jana z Czarnolasu (wtedy z Sycyny). Owszem, wszystko przemawia za tem, że w r. 1555 Trzecieski doskonale mógł nie wiedzieć o istnieniu jakiegoś młodego studenta uniwersytetu w Padwie. W każdym razie za jedno ręczyć można, że w r. 1555 Jan Kochanowski jeszcze nie był znaną osobistością w Polsce, tak znaną, żeby go już protestanci chcieli kaptować dla siebie. Wiadomo zresztą, że Trzycieski w swojej wierszowanej broszurze wymienia samych zdeklarowanych protestantów, tym zaś Jan Kochanowski ani w r. 1555, ani później, nigdy nie był.

Podobnie ma się rzecz z broszurą Rojzyusza z r. 1557, napi-

saną pewno w r. 1556. Że w niej Rojzyusz nie wymienia między polskimi filarami katolicyzmu 25-letniego Jana Kochanowskiego, niema się czemu dziwić, a tembardziej nie należy z tego wyciągać żadnych wniosków. W roku 1557, gdy się drukowała broszura Rojzyusza, Kochanowski jeszcze się uczył za granicą... Przyjaźń jego z Rojzyuszem, któremu z czasem poświęcił dowcipną fraszkę, zaczęła się później znacznie. W roku 1557 Kochanowski jeszcze nie był tym sławnym poetą, którym się stał za lat kilka. W roku 1557 żaden z jego wierszy, choć ich miał sporo w tece, nie był drukowany. Dlatego, jeżeli Rojzyusz w r. 1557 (a jeszcze prawdopodobniej w r. 1556, zaraz po wyjściu broszury Trzecieskiego, na którą odpowiada) nie wymienia Kochanowskiego, choć wymienia Nideckiego i Myszkowskiego, to jeszcze nie dowodzi niczego. I Nidecki i Myszkowski grali już pewną rolę w kraju, pierwszy jako sekretarz Zebrzydowskiego, drugi jako sekretarz królewski. O Janie Kochanowskim jeszcze było głucho, jeszcze był niczem, i to poza granicami kraju! Ztąd brak jego nazwiska w *Chiliasticonie* Rojzyusza nie jest żadnym „pośrednim“ argumentem.

Z wielką też rezerwą należy się odnosić do tych jakichś „zasług“ Kochanowskiego na rzecz reformacyi, jak również i do tych jego utworów, pisanych przezeń w duchu propagandy protestanckiej, a które... zaginęły. Albowiem tak mniej więcej, w swem studyum o *Janie Kochanowskim w świetle własnych utworów*, stara się Chlebowski wytłumaczyć znaczenie znanego ustępu o Kochanowskim w *Zwierzyńcu* Reja. Co przemawia przeciwko takiemu komentarzowi? Przedewszystkiem rodzi się poważna wątpliwość, czy Rej w r. 1562 istotnie mógł chwalić jakieś „przypadki i postępki“ swego kolegi po lutni, świadczące o jego aspiracyach protestanckich, jeśli się zważy, że Kochanowski już w r. 1560 znajdował się „w pacholczem kole“ biskupa Padniewskiego, a więc otwarcie się zaciągnął do obozu katolickiego. Padniewski bowiem, jak wiadomo, bardzo wrogo występował przeciw protestantom, poeta zaś, w swej elegii do niego, napisanej na ingres biskupi w Krakowie, już w r. 1560 podniecał jego antiprotestancki ferwor, pisząc niewątpliwie z myślą o ruchu reformacyjnym: „Nie wolno ci, Padniewski, odstępować od twych zasad (katolickich). Czuwaj tedy i odpędzaj od owczarni wilki srogie, które podnieca głód i wrodzona wściekłość; pokój też przywróć dobrym ludziom (katolikom), pokoju bowiem sprawcą jest Bóg, a wszelka niezgoda z pie-

kieł ludziom przychodzi". Wątpić należy, czy podobne stanowisko Kochanowskiego, zajęte przezeń w stosunku do protestantów już w r. 1560, mogło pobudzić Reja przy pisaniu wydanego w r. 1562, *Zwierzyńca* do wysławiania pożytecznych dla sprawy protestanckiej w Polsce „postępków" Kochanowskiego i jego „wielu pism" protestancką „cnotą zafarbowanych". Bo jeśli chodziło o „wiele pisma" Kochanowskiego, to istotnie napisał ich poeta do r. 1562 bardzo „wiele", tyle nawet, że na jakieś zaginione pisma w duchu propagandy protestanckiej, których się domyśla Chlebowski, prawie brak miejsca. Wszak do r. 1562 wyszły już z druku *Zuzanna* (z dodaną na końcu pieśnią: Czego chcesz od nas Panie). *Pieśń o Potopie*, wiersz *O śmierci Jana Tarnowskiego*, tudzież *Szachy*, a w rękopiśmiennych odpisach krążyło wiele *Fraszek* i *Epigramatów*, oraz dwie księgi *Elegii*, które znamy z rękopisu Osmólskiego, a które, zdaniem Brücknera, zostały doń wpisane przed r. 1562. Nadto znane były inne jeszcze *Elegie*, w tej liczbie elegia na wjazd Padniewskiego. Znajomością tych właśnie *Elegii* dałoby się usprawiedliwić w *Zwierzyńcu* porównanie Kochanowskiego z Tibullem. Z wymienionych tu „wielu pism" poety jedynie dwie elegie, oraz niektóre fraszki i epigramaty, możnaby uważać jako „zafarbowane cnotą" protestancką, gdyż powstają przeciwko zepsuciu duchowieństwa, albo ironizują na temat niektórych dogmatów katolickich. Lecz z drugiej strony trudno przypuścić, by właśnie te utwory, dość błahe w gruncie rzeczy, mógł mieć na myśli Rej, pisząc o „wielu pismach" antikatolicką „cnotą zafarbowanych"; wszystko zaś, co Kochanowski napisał i wydrukował poza temi dwiema elegiami i kilku fraszkami i epigramatami, albo nie zawierało najmniejszego śladu jakiejś protestanckiej tendencyi, albo — jak elegia do Padniewskiego — było pisane nietylko w katolickim, ale nawet wprost antiprotestanckim duchu. Trudno wymagać zresztą, by poeta, notabene dworzanin Padniewskiego, pisał pod dachem katolickiego biskupa wiersze „zafarbowane cnotą" w duchu protestanckim. O taką niekonsekwencyę posądzać go nie sposób. Niemniejszą niekonsekwencyą byłoby to również ze strony Reja, który nie mógł nie wiedzieć, komu od r. 1560 wysługiwał się Kochanowski. Dlatego przypuścić można, może nawet i trzeba, że Rej, pisząc o „wielu pismach" Kochanowskiego, nie myślał o żadnych jakichś rzekomo zaginionych i nam wskutek tego nieznanych utworach poety, ale poprostu podziwiał płodność swego współzawodnika, który w tak

młodym wieku już tyle zdążył napisać po polsku i po łacinie, a wszystko, co pisał, świadczyło zarówno o „poczciwem ćwiczeniu" t. j. o wysokiej kulturze literackiej, jak i o „szlachetnem przyrodzeniu" t. j. o talencie poety. Poprostu Rej bardzo wysoko cenił nietylko wyjątkowy talent Kochanowskiego, który, według niego, niegorzej od Tibulla umiał „piórkiem przepierować", ale i jego humanistyczne wykształcenie, pozwalające mu dorównywać w łacińskich utworach Tibullowi. Temu wysokiemu mniemaniu, pięknie świadczącemu o jego szlachetnej bezstronności, dał Rej szczery wyraz w *Zwierzyńcu*, nie czyniąc żadnych aluzyi do przekonań religijnych Kochanowskiego, na które zresztą — jak to sam Chlebowski na podstawie *Słownika* Mączyńskiego wykazał — nie zwracano w XVI wieku prawie żadnej uwagi [1]. Cokolwiekbądź, jedno jest pewnem, że w tym samym roku 1562, co *Zwierzyniec* Reja, ukazała się *Zgoda* Kochanowskiego, a w parę miesięcy po niej *Satyr*, stanowisko zaś, jakie w nich zajął poeta, zwracało się wprost przeciw propagandzie protestanckiej, a więc pośrednio i przeciwko Rejowi!...

Co się tyczy argumentów Chlebowskiego, przytoczonych w r. 1888 w *Życiu*, w pomienionym artykule o Kochanowskim, to również nie są to argumenty rozbrajające. Że, jak o tem wiemy od Modrzewskiego, w latach 1517—1522 młodzież uniwersytecka krakowska chciwie rozczytywała się w broszurach i książkach zakazanych przez władzę duchowną, to nie rozstrzyga kwestyi, zważywszy, iż Kochanowskiego nie było wtedy... na świecie, że się urodził w 13 lat poźniej, a na uniwersytet krakowski zapisał się dopiero w r. 1544, a więc w 27 lat po fakcie, zapisanym przez Frycza. To, co Chlebowski pisze o stosunku poety do Myszkowskiego, również podlega zakwestyonowaniu: wystarcza wczytać się w dedykacyę *Psałterza* i wziąć pod uwagę serdeczny ton licznych wierszy do Myszkow-

[1] W studyum o *Pobycie Kochanowskiego na dworach panów małopolskich* pisze w pomienionej kwestyi Br. Chlebowski: „Jak mało uwagi zwracali ówcześni katolicy w kołach inteligencyi na różnice wyznaniowe, świadczy o tem między innemi Słownik Mączyńskiego, wydany w Królewcu w 1564 r. Na czele dzieła obok listu Melanchtona i dedykacyi łacińskiej do króla, w której rzeczpospolita przemawia ostro do hierarchii katolickiej, znajduje się cały szereg pochwalnych epigramatów, pod któremi spotykamy nazwiska: Jakóba Lubelczyka, Trzycieskiego, Jana Dymitra Solikowskiego, Jana Kochanowskiego i Piotra Royziusza. Autor sam słownika był, jak wiadomo, żarliwym propagatorem protestantyzmu. Roizius jest autorem *Chiliastichonu*, a Solikowski, to późniejszy arcybiskup lwowski".

skiego, by się utwierdzić w przekonaniu, że to był stosunek na szczerej przyjaźni oparty, iż nie była to przyjaźń dla interesu, ale przyjaźń i życzliwość prawdziwa, i wzajemna. Kochanowski — jak to wielokrotnie stwierdzają jego pisma całem sercem przylgnął do Myszkowskiego, a wywdzięczając mu się za jego dobrodziejstwa i przysługi, darzył go istotnem przywiązaniem. Posądzać poetę w tym razie o brak szczerości równa się stawianiu w brzydkiem świetle jego charakteru, którego szlachetności i prawości, zupełnie wyjątkowych, nikt dotąd nie opatrywał znakiem zapytania... Że Kochanowski przyjaźnił się z wieloma propagatorami reformacyi, to w niczem postaci rzeczy nie zmienia, skoro — jak to stwierdził Chlebowski — w czasach tych bardzo małą zwracano uwagę, jakie kto wyznawał przekonania religijne. A zresztą, mając kilku osobistych przyjaciół w obozie protestanckim, miał ich Kochanowski niemniej, owszem, znacznie więcej, w obozie katolickim. Dość wymienić Nideckiego i Rojzyusza, Górnickiego i Januszowskiego, nie mówiąc już o takich filarach katolicyzmu, jak dwaj Tarnowscy, Padniewski i Myszkowski, jak Batory wreszcie, dla którego poeta był z niekłamanem uwielbieniem, co z trudnością da się powiedzieć o ówczesnych protestantach, nie mogących królowi darować jego kultu dla Jezuitów... Sam Batory oczywiście nie przepadał za protestantami również, co by w nim z pewnością raziło Kochanowskiego, gdyby jego przekonania skłaniały się w stronę reformacyi.

Skoro mowa o tak ultra-katolickim królu, jak Batory, który na protestantów patrzył tylko niechętnem okiem, ale ich nie prześladował, to mimowoli przychodzi na myśl także i drugi król, dla którego Kochanowski żywił kult szczególny, mianowicie Henryk II, otwarty prześladowca protestantów francuskich, ich wróg nieprzejednany, pałający taką nienawiścią do nich, iż na ich wspomnienie wpadał w niepohamowaną wściekłość. Oto, jak go pod tym względem charakteryzuje historyk francuski: Henri II, d'après tous les temoignages contemporains était doux et facile, d'abord affable, gardant la dignité de son rang: cependant il est telle circonstance, où le sang monte au visage de ce prince débonnaire, l'aveugle, lui fait oublier son maintien et l'attitude qu'un roi doit garder devant ses courtisans. Il devient surtout intraitable, dès qu'il croit en jeu l'intégrité de la foi catholique. Un jour, sortant de table, il fait mander près de lui d'Andelot, suspect d'hérésie, et lui pose une question sur la messe: d'Andelot repond qu'il la tient „pour chose détestable

et abominable, inventée par les hommes, et nullement instituée par la parole de Dieu". Le roi, furieux, lui lança à la tête une assiette, qui alla frapper le dauphin, et mit la main à son épée pour le tuer; il l'arrêta cependant. [1]). Można być pewnym, że gdyby Kochanowski sprzyjał protestantom, to z pewnością żywiłby specyalną niechęć do takiego zaciekłego wroga ich, jakim był Henryk II. Tymczasem Kochanowski, jak tego dał wymowny dowód w elegii z r. 1559, zwróconej do Karola, z żałością opłakiwał śmierć walecznego króla, a gnębiciela Hugonotów. Niemniej ważnym jest czas powstania tej elegii: okazuje się bowiem, że Kochanowski już w r 1559 otwarcie występował pod katolickim sztandarem. Tego samego dowodziło również jego uwielbienie dla Ronsarda, który był poetą ultrakatolickim, wrogo usposobionym dla protestantów. Jako takiego wielbiła go Marya Stuart, jako taki był w łaskach na dworze Henryka II, jako taki cieszył się wyjątkową sympatyą największego wroga i prześladowcy protestantów, Karola Gwizyusza, kardynała lotaryńskiego. Dobrze o tem wiedział Kochanowski, czego dał dowód w elegii do Karola, gdzie tak sobie wyobrażał boleść Ronsarda po śmierci Henryka II. „On to (Ronsard) chwałę bogów i miłego pokoju pożytki opiewał wówczas, kiedy Mars na powietrznych koniach uniósł się w obłoki. Lecz teraz, gdy Henryk zginął okrutną śmiercią, jakiemiż łzami zalewać się musi? Nie tak w cekropskich gajach smętny ptak atycki Ityla opłakuje, nie tak płacze łabędź przy zgonie. Więc, gdy tylekroć zmiennej doświadczałeś fortuny, gdy wielkie wojny odważną prowadziłeś dłonią, gdy tylekroć na gęste nieprzyjaciół rzucałeś się szyki, groty cię oszczędziły, królu nieustraszony: teraz pośród pokoju, gdy odbywałeś igrzyska, do wód Styksu porwano cię krwią zbroczonego. Tam bowiem, gdzie wydrążony szyszak wązkim otworem światło otrzymuje, okrutna kopia nawskróś głowę ci przeszyła. Czyż mogłeś spodziewać się tego, że krwawym bojom koniec położywszy, od srogiego zginiesz oręża„. W takich słowach pisał Kochanowski w r. 1559 o tragicznej śmierci króla, będącego postrachem dla protestantów francuskich, i o niepocieszonej boleści poety, który był chwalcą tego nieprzejednanego wroga hugonotów!... Dowód to, że jeśli Kochanowski miał taką epokę w życiu, gdzie sympatyzował z ruchem reformacyjnym, to w każ-

---

[1]) Edouard Bourciez. Les Moeurs polies et la Litterature de cour sous Henri II. str. 34.

dym razie już we Francyi stanowczo zmienił się pod tym względem. Inaczej nie można wytłumaczyć jego admiracyi dla Henryka II. Widocznie, że poeta w Paryżu, obracając się w kołach katolickich, (bo tylko w tych kołach mógł się spotkać z Ronsardem), otrząsnął się z protestanckich wpływów, którym podlegał jeszcze w Padwie, (jak o tem świadczą dwie elegie z rękopisu Osmólskiego) i przeszedł przez metaformozę moralną, z której wyszedł tylko utwierdzony w swych przekonaniach i uczuciach katolickich, wyniesionych z domu, wyssanych z mlekiem matki, Odrowążówny!

Co się tyczy Ronsarda, o którego wpływie na Kochanowskiego tyle wypisano atramentu, choć nikomu nie udało się w poezyach Jana z Czarnolasu dopatrzeć się jakichkolwiek reminiscencyi z utworów autora *Franciady*, to wpływ ten był raczej polityczny, a jako taki, nawet był wcale znaczny. Wystarczy porównać trzy polityczne utwory Kochanowskiego, *Satyra*, *Zgodę* i *Wróżki* z politycznemi pismami Ronsarda, z jego *Discours des misères de ce temps de France* i innemi, jak *Remontrance au peuple*, a przekonamy się wówczas, że stanowisko, które Kochanowski zajmuje wobec fermentu reformacyjnego w Polsce, jest analogicznem ze stanowiskiem Ronsarda w stosunku do sporów religijnych we Francyi. I Kochanowski i Ronsard występują przeciwko ruchowi protestanckiemu, jako przyczynie wszelkiego „rozterku“ w państwie, i oświadczają się za katolicyzmem, jako siłą polityczną, której podkopywanie równa się osłabianiu Ojczyzny.

Wobec tego i z małżeństwa poety z Dorotą Podlodowską, w której rodzinie podobno nie brakło zagorzałych kalwinów, nie należy, jak Chlebowski, wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Bo i cóż z tego, że nawet szwagier poety, dla którego ten ostatni tyle miał sympatyi, był fanatycznym protestantem (tak utrzymuje Chlebowski), kiedy jego rodzona siostra nie przestała być przykładną katoliczką, skoro z nią Kochanowski brał ślub w katolickim kościele, a dzieci, które później mieli z sobą, wszystkie były wychowane po katolicku. To są fakty. Co się tyczy króciutkiego wierszyka *Do legata papieskiego*, który Chlebowskiemu podsuwa myśli o inkwizycyi, to nie należy doń tak wielkiej przykładać miary. Takie dowcipne epigramaty, zwrócone przeciwko wysokim dostojnikom kościelnym, grającym rolę polityczną, pisywali zarówno katolicy, jak protestanci, ile że w tym razie o sympatyi lub antypatyi nie decydowało wyznanie lub przekonania religijne, lecz przynależność do tego

lub owego politycznego stronnictwa. Commendoni miał wielu nieprzyjaciół w Polsce, nie tylko wśród protestantów, więc też by nie było niczem nadzwyczajnem, gdyby i Kochanowski miał mu coś do zarzucenia. Ale rodzi się pytanie: czy poeta, jak chce Chlebowski, przez tego *„posła papieskiego“* (bo tak on jest nazwany we wspomnianej fraszce, nie *legatem*) rzeczywiście rozumiał Commendoniego, i jego rolę w r. 1573. Wprawdzie nie wiemy literalnie nic o roli i zachowaniu się Kochanowskiego w czasie tej pierwszej elekcyi po śmierci Zygmunta Augusta, ale wiemy, jakie w niej było stanowisko Myszkowskiego. Otóż Myszkowski był stronnikiem Commendoniego, albowiem i on popierał kandydaturę austryacką arcyksięcia Ernesta, na którego rzecz agitował Commendoni. Jeśli się zważy, że za tą kandydaturą oświadczyli się różni przyjaciele Kochanowskiego, bo i Dudycz i Firlej, nie mówiąc już o Myszkowskim, to nietrudno nabrać niemal pewności, że i Kochanowski był za tą kandydaturą, podobnie, jak i podczas następnej elekcyi przemawiał w myśl Myszkowskiego za kandydaturą austryacką cesarza Maksymiliana. Nawiasem mówiąc, kandydatura arcyksięcia Ernesta w r. 1573, za którym tak gorąco, jako za „królem katolikiem“ agitował Commendoni, dogadzała i protestantom, czego najlepszy dowód, że ją „z całem swem różnowierczem stronnictwem“ popierał Jan Firlej. „Rozumiał bowiem dobrze, iż tym wyborem można było zapewnić różnowiercom wolność wyznania. Ernest bowiem w Polsce nie mógł się wyprzeć zasad dziada i ojca, którzy z całą sumiennością dotrzymywali w Niemczech warunków pokoju augsburskiego, zapewniającego od r. 1555 protestantom równe prawa z katolikami.“ Jednem słowem domysł Chlebowskiego, że przez owego „posła papieskiego“ z fraszki 49 ks. I. należy rozumieć Commendoniego, nie da się utrzymać. Wszystko przemawia za tem, że Kochanowski mógł być tylko stronnikiem Commendoniego. A że mógł się zdarzyć taki poseł papieski w Polsce, choćby nim nawet nie był Possevino, którego polityka mogła nie odpowiadać przekonaniom politycznym Kochanowskiego, to jeszcze to nie może być poczytane za dowód antikatolickich poglądów poety.

Cóż z tego, kiedy istnieją kancyonały protestanckie z XVI w., w których zamieszczone są nietylko niektóre psalmy w przekładzie Kochanowskiego, ale znajduje się nawet miejsce, w którem doskonale mogły by się pomieścić niektóre pieśni Jana z Czarnolasu! I w tym razie trudno podzielać zapatrywanie Chlebowskiego, który,

opierając się na jednym z tych kancyonałów, zaraz wysuwa szereg śmiałych wniosków o protestanckich upodobaniach tłumacza *Psałterza*. Że protestantom podobały się niektóre pieśni Kochanowskiego, jako wiersze pobożne, zwłaszcza psalmy, to jest naturalnem zupełnie. Dlatego je włączyli do tych kancyonałów, podobnie, jak dzisiejsi ewangelicy zamieszczają w swych śpiewnikach psalmy w przekładzie Karpińskiego, co jeszcze nie znaczy wcale, ażeby śpiewak *Justyny* miał być poczytywany za zakapturzonego protestanta. Że Klonowicz, któremu nie śniło się być protestantem, każe *Flisa* śpiewać na znaną nutę *Pieśni o Potopie*, to tylko świadczy o wielkiej popularności tej pieśni w całym kraju, ale nie dowodzi bynajmniej, żeby do tej popularności przyczyniły się kancyonały protestanckie, z wszelką pewnością nie docierające do domów katolickich, których znowu była olbrzymia większość. Można powątpiewać, czy właśnie z kancyonałów protestanckich znał pieśń tę Klonowicz!... A jeśli chodzi o najdawniejsze kancyonały protestanckie, którym Chlebowski niedawno w *Pamiętniku literackim* poświęcił osobne studyum, to nie jest jeszcze pewnem zupełnie, czy w tych najdawniejszych kancyonałach, współczesnych Kochanowskiemu, figurowały oba pomienione utwory poety: *pieśń o Potopie* i hymn *Czego chcesz od nas Panie*. W egzemplarzu bowiem, który opisuje Chlebowski, jest... miejsce na nie, ale samych pieśni niema, gdyż te karty właśnie, na których mogły się znajdować, są wydarte lub uszkodzone. Oto, co w tej kwestyi pisze sam Chlebowski: „W liczbie opisanych powyżej pieśni, składających śpiewnik, przechowany w bibliotece Zamoyskich, pominąłem pieśń o *Potopie*, która stanowiła niewątpliwie część śpiewnika, lecz wskutek zniszczenia rogów kart zatraciła dopisaną paginacyę. Ze względu na treść i miejsce, dawane jej w późniejszych kancyonałach, można przypuszczać, iż w zbiorze powyższym znajdowała się w sąsiedztwie pieśni *O posiędzeniu ziemi Węgierskiej* lub przed pieśnią *O zimie srogiej*. Luki paginacyi pozwalają tam umieścić dwie pieśni. Drugą mogła być znowu pieśń *O zburzeniu Sodomy* (której autorstwo Chlebowski przypisuje Kochanowskiemu). Pieśń *O Potopie* włączona też była do kancyonału zboru wileńskiego, ze zmianą Wisły na Wilię. Możnaby przypuszczać ze znacznem prawdopodobieństwem, iż jedną z luk kancyonału składanego wypełniał wspaniały hymn *Czego chcesz od nas Panie*, pomieszczony w pierwotnej redakcyi w wielu późniejszych kancyonałach." Widzimy

z tego, że wszystko to są przypuszczenia; pewnego niema nic. Wiemy również, że Chlebowski lubuje się w bardzo śmiałych hypotezach...[1])

W cytowanej już recenzyi z *Prac filologicznych* o dziele Plenkiewicza stwierdza prof. Brückner, że protestanci cenili Kochanowskiego w tej samej mierze, co i katolicy, przyczem go „choć niesłusznie“ uważali za swego. To zaprzeczenie słuszności protestantom, którzy w poecie widzieli „wyznawcę czystej wiary,“ nabiera tem większej wagi, że to mówi autor *Różnowierców w Polsce*, który wogóle, a w pomienionej recenzyi w szczególności, zdaje się skłaniać raczej na stronę protestanckich przekonań Kochanowskiego. A jednak i on — jak na bezstronnego uczonego przystało — nie waha się powiedzieć otwarcie, nawet z niejakim naciskiem, że poeta nie trzymał z protestantami, choć go ci cenili bardzo wysoko i choć z wieloma z pośród nich łączyła go przyjaźń serdeczna. Ten sam chwalebny objektywizm cechuje i artykuł w *Ateneum* z r. 1891, gdzie prof. Brückner, pomimo wszystkiego, co na podstawie odkry-

[1]) Potwierdził to zaraz w najbliższym *Pamiętniku literackim* prof. Brückner, który na wywody Chlebowskiego, zarówno dotyczące *Pieśni o potopie*, jak i *Pieśni o Sodomie* nie zgadza się stanowczo. „W T. V, str. 54—56 powtórzono domysł, jakoby pieśń *O Sodomie* była utworem młodzieńczym tj. przedpadewskim Kochanowskiego, również jak i pieśń *O potopie*. Przeciw takiemu domysłowi świadczy najwymowniej Kochanowski sam. Wyraźnie twierdzi, i najmniejszej niema przyczyny, żeby słowom jego nie wierzyć, w Padwie, że łacińskie wiersze pisywał dawniej, polskie świeżo zaczął (*recens* Musa slavica) i później jeszcze zdumiał się (obstupui) Ronsardowi jako poecie w narodowym języku.“ A co się tyczy pieśni *O Sodomie*, której autorem, według Chlebowskiego, był Kochanowski, Brückner tak pisze: „Tem bogatszą literaturę wywołał straszny napad (tatarski) 1575 r., uwieczniony kilku utworami poetyckimi, Kochanowskiego, Paprockiego i kilku anonimów, między innemi i owego ministra-protestanta, autora pieśni *O Sodomie*, której zwrotka, przytoczona na str. 55, swoją jędrną lakonicznością i drastycznością właśnie przeciw autorstwu Kochanowskiego świadczyć by mogła, gdyby tego potrzeba była.“ Ob. *Pamiętnik literacki*, V, III, 310.312, powyższa opinia prof. Brücknera została wywołana artykułem Br. Chlebowskiego p. t. *W kwestyi autorstwa pieśni O zburzeniu Sodomy*, ogłoszonym w *Pam. lit.* T. V, zeszyt I. na str. 53—56. Kwestyę tę poruszył przedtem Chlebowski w książce zbiorowej *Z wieku Reja*, gdzie pieśń *O zburzeniu Sodomy* ogłosił z objaśnieniami, jako odkryty przez siebie nieznany wiersz Jana Kochanowskiego, przeciwko czemu prof. Brückner wystąpił w sposób kategoryczny w Książce. Nie chcę się mięszać do tego sporu, ale twardy i szorstki język pieśni *O zburzeniu Sodomy* niczem nie przypomina melodyjności języka Kochanowskiego.

tego przez siebie rękopisu Osmólskiego mógł wywnioskować na korzyść protestantyzmu autora *Trenów*, stwierdza w końcu niedające się zaprzeczyć katolickie stanowisko Kochanowskiego, choć w jego katolicyzmie — w pewnej epoce — znać mniejsze lub większe pęknięcia. Oto np. w jaki sposób tłumaczy Brückner, dlaczego poeta nie wydrukował owych dwóch elegii o niewątpliwie protestanckiej tendencyi: „Cóż wynika z obu elegii dla przekonań Kochanowskiego? Że go życie duchowieństwa i celibat zawsze gorszyły, złożył tego dowody i we *Fraszkach* i w *Makaronie*; o władzy świeckiej papieża pewnie też przekonań nie zmienił. Co się zaś dogmatów tycze, *przestał na katolickiem pojmowaniu, jak je Trydent uformował;* głębiej w te spory wnikać nie było nigdy rzeczą humanisty, który, jak np. Orzechowski, sam wyznaje, tylko niechętnie dawał im się porywać, któremu one zawsze średniowieczną i barbarzyńską łaciną trąciły, *który w rozwoju protestantyzmu, choć jego początkom, sam o reformy wołając, przyklaskiwał, widział zagrożenie duchowego postępu, wyrzeczenie się klasycznych ideałów, zwrot przeciw rozpieszczonemu humanizmowi.*“ Ale Kochanowski nie włączył elegii tych do zbioru swych łacińskich utworów, nie wydrukował ich wogóle. Co to znaczy? „Nawrócił się,“ konkludują zwolennicy katolicyzmu poety. Wcale nie, konkluduje prof. Brückner. Jego zdaniem zmieniły się tylko czasy. Gdy Kochanowski pisał dwie pomienione elegie, w Polsce o pogodzeniu obu prądów można było myśleć lub marzyć; gdy je miał drukować, już od dwudziestu lat nastąpił był rozbrat stanowczy: po jednej stronie stali katolicy, olbrzymia większość narodu, po drugiej topniały garstki protestantów. Tymczasem Kochanowski, zdaniem Brücknera, „był katolikiem, nawet gdy o reformy wołał,“ nawet wówczas, gdy te niby antykatolickie elegie pisał. Najlepszy dowód, że już wtedy był pełen ślepego uwielbienia dla największego katolickiego monarchy, dla Karola V. Wołać o reformy i mieć wątpliwości w kwestyi dogmatów, to było całkiem wykluczonem „u katolika, którym pozostał.“ Wydrukować te elegie tak, jak były, równało się dyskredytowaniu katolicyzmu, szkodzeniu mu; zmienić sens, tj. zwrócić ostrze przeciw protestantyzmowi, nie godziło się w danym wypadku. Słowem, nie pozostawało nic innego, tylko elegie te, jako już nieodpowiednie czasowi, przekreślić. Tak też uczynił Kochanowski. Jeżeli ich nie przerobił w duchu antiprotestanckim, to dlatego jedynie, zdaniem Brücknera, że nie chciał wtórować zwykłej piosence, że roztargnienie w wierze nas niszczy. W każdym

razie, jeśli o tę „zwykłą piosenkę" chodzi, to wtórował jej Kochanowski niejednokrotnie, albowiem nie co innego przecież, jak ta zwykła piosenka właśnie, było zasadniczą osią, około której obracały się *Wróżki*, *Satyr* i *Zgoda*. Że to „roztargnienie w wierze" było punktem wyjścia, z którego Kochanowski sądził kwestyę protestantyzmu w Polsce, nie może podlegać dyskusyi, gdyż stanowisko katolickie, z którego sądził sprawy publiczne, było wtedy i jedynem obywatelskiem zarazem. Co się tyczy jego katolicyzmu, to był to niewątpliwie katolicyzm oświecony, liberalny, nie skłonny do dewocyi, nie zapalający się do praktyk religijnych. Takie już było usposobienie poety, jego temperament, jego umysłowość. „Do zbytnich zaciekań dogmatycznych — charakteryzuje go trafnie prof. Brückner w innem miejscu [1]), — natura, *choć z gruntu religijna*, nie ciągnęła go; *tradycya wiekowa, wpływy domowe zdziałały swoje,*" do tego stopnia, że *już we Włoszech*, a więc w czasie powstania owych dwóch pozornie antykatolickich elegii, gdyby mu przyszło sformułować swoje zapatrywania religijne, sformułowałby je Kochanowski, zdaniem Brücknera, niewątpliwie słowami Orzechowskiego: „Pycha rzymska, sodomia, symonia, wojny świętokradzkie, zbytek i wszelka pompa, toć upaść musi, bo ten klucznik [2]) tego od Syna Bożego nie wziął; wziął to od złego ducha, jako dalibóg tego doczekamy, że to wszystko upadnie; ale co od Boga ten klucznik ma, próżno tego czekać mamy; nigdy on tego nie utraci!" Nie ślepy na błędy duchownych, obojętny, jako stoik i humanista, na zewnętrzne oznaki kultu, stroniący od swarów wyznaniowych, ale „wierny kościołowi": oto stanowisko, na którem Kochanowski, według Brücknera, wytrwał do końca życia.

Trudno, naturalnie, spierać się o to, czy Kochanowski był mniej lub więcej „obojętnym na zewnętrzne oznaki kultu", ale że względem nich nie odnosił się z zupełną obojętnością, lecz przeciwnie, był przywiązany do nich, jak zresztą przystało na katolika, który z niemi zrósł się od dziecka, za tem przemawia fraszka *Na heretyki*, gdzie poeta gorąco ujmuje się za wszelkiemi „ceremoniami" w kościele katolickim, za „mszą i procesyami". Wszak to były te zewnętrzne oznaki kultu, które protestanci, wedle słów fraszki, „za śmiech sobie mieli", a o których Kochanowski — wnioskując na

[1]) *Dzieje literatury polskiej.*

[2]) Papież.

podstawie tejże fraszki — znać innego był zdania, co zresztą tłumaczyłoby się jego naturą „z gruntu religijną“, tudzież „tradycyą wiekową i wpływami domowemi“, o których mówi Brückner. Nawiasem mówiąc, nie musiało być najgorzej z opinią Kochanowskiego u współczesnych, jako prawowiernego katolika, bo gdyby ta opinia była wątpliwą, to z pewnością Myszkowski, pomimo całej życzliwości, jaką miał dla poety, nie byłby go osadził na dwóch probostwach katolickich, poznańskiem i smoleńskiem, a tembardziej OO. Benedyktyni z klasztoru w Sieciechowie, po zgonie swego przełożonego, Rogawskiego, nie byliby w r. 1571 zwrócili się do Kochanowskiego, proponując mu godność opata. Można być przekonanym, że gdyby Kochanowski miał opinię złego katolika, w głębi duszy oddanego protestantom, OO. Benedyktyni nie byliby pomyśleli o nim, jako o najodpowiedniejszym kandydacie na przewodnika klasztoru.

Chmielowski, choć go w książce Tarnowskiego tak raziły ustępy o religijności Jana z Czarnolasu, o jego bywaniu w kościele, słuchaniu mszy, etc. i choć dla zbicia tych twierdzeń wytoczył w swej recenzyi w *Ateneum* działa największego kalibru, ostatecznie godzi się z myślą, że Kochanowski, pomimo wszystkiego, występował jako rzecznik katolicyzmu. „Nie myślę ja bynajmniej — czytamy tam w konkluzyi — robić Kochanowskiego w latach pisania *Zgody* i *Satyra* zwolennikiem protestantyzmu, owszem, przyznaję, że wtedy, a mianowicie też pisząc *Satyra*, był widocznie po stronie katolickiej“. A jeżeli tak było wtedy, to cóż dopiero w latach późniejszych, w epoce pisania *Wróżek!* Słowem, cała filipika przeciwko prof. Tarnowskiemu, stojącemu w obronie katolickich uczuć poety, spaliła na panewce, co zresztą w bardzo dobitny sposób stwierdził Plebański w *Bibliotece Warszawskiej*, przyznając słuszność Tarnowskiemu.

Chrzanowski, który zdaje się powątpiewać o prawowierności katolickiej autora *Trenów*, podkreśla jednak fakt, że Kochanowski, jak Bielski, nigdy nie zerwał z katolicyzmem, że cokolwiek myślał „w głębi duszy“, żył i umarł, jako katolik. Chociaż, jak Bielski, „przejął się mocno nowemi prądami“, mimo to „oficyalnie nigdy się od kościoła katolickiego nie odrywał, bo od uczuć, a cóż dopiero od poglądów do czynu jeszcze daleko“. Nie popełnił też czynu tego i Kochanowski, a nie popełnił go pewno dlatego głównie, że „w głębi duszy“ lepszym był katolikiem, niż się to dziś niektórym

krytykom wydaje. Co do Chrzanowskiego, to i on w swojej *Historyi literatury polskiej* stwierdza stanowczo, że Kochanowski był „człowiekiem g ł ę b o k i e j i ż y w e j w i a r y"; że zaś ta jego żywa i głęboka wiara, gdy chodziło o zaspokojenie potrzeb duchowych, więcej go mogła znajdować w „dostatecznej wierze", „zdawna od wszystkich przyjętej", niż w oschłym protestantyzmie Kalwina, to chyba, zważywszy uczuciowe i poetyczne usposobienie twórcy pieśni *O dobrodziejstwach Boga*, każdemu bestronnemu wyda się prostem i naturalnem.

Doskonale, na szereg lat przed rozpoczęciem się tych sporów o przekonania religijne czarnoleskiego poety, postawił kwestyę w swej *Historyi literatury polskiej* Julian Bartoszewicz, którego zdaniem Kochanowski „pomimo pewnych uprzedzeń względem duchowieństwa i wolniejszych nieco myśli pod względem religijnym", ani na chwilę nie przestał być „prawdziwym katolikiem". Niechęć jego do duchowieństwa była raczej „wesołością spokojnego sumienia, które znieść nie mogło małych błędów i wykroczeń", w czem zresztą autor *Fraszek* poszedł za popędem wielu, a „żartując z ludzi, poważał kościół, i dlatego nie zerwał z wiarą naddziadów".

Analogiczny pogląd, z tą różnicą przecież, że motywowany szczegółowo, wyraził w r. 1878 w *Ateneum* Roman Plenkiewicz w artykule o „Janie Kochanowskim wedle najnowszych opracowań", napisanym z powodu pracy R. Loewenfelda, który bodaj czy nie pierwszy wszczął spór o prawowierność poety. Loewenfeld wszakże, jak na to słusznie zwrócił uwagę Plenkiewicz, nie dość uwzględnił ducha, panującego w XVI wieku, a w swych wywodach, rzekomo dowodzących protestanckich zapatrywań Kochanowskiego i jego nieprawowierności katolickiej, przykłada raczej miarę pojęć dzisiejszego klerykalizmu, z całą jego wyłącznością i drażliwością na wszelkie zboczenia, choćby te odnosiły się do form czysto zewnętrznych. Według słusznego twierdzenia Plenkiewicza, należy rozróżniać dwie rzeczy: epokę poprzedzającą sobór Trydencki, i czasy, które nastały po nim. Do chwili, dopóki w Trydencie nie rozstrzygnięto stanowczo wszystkich kwestyi spornych i nie wyrzeczono *anathema sit* na każdego, ktoby je nie w duchu ustaw koncylium tłumaczył, dyskusya w rzeczach wiary była przedmiotem zajmującym wszystkie umysły, tak, jak nas obecnie kwestye literackie, filozoficzne lub społeczne zajmują. Z nastaniem reformacyi owionęła umysły atmosfera duchowej swobody: mniemano całkiem na seryo, że kościół sprze-

czne zapatrywania się na przedmioty wiary pogodzi i wymaganiom reformy, które w wielu razach uznawano za słuszne, zadosyć uczyni. Nie należy zapominać, że ku reformie skłaniali się nietylko świeccy i niższych stopni duchowni, ale nawet sami dostojnicy kościoła, jak Jan Drohojowski, biskup kujawski, oraz Jakób Uchański, z czasem arcybiskup gnieźnieński, a wtedy biskup chełmski. Wobec powszechnego fermentu umysłów nie umiano sobie na razie z wielu zarzutów, stawianych kościołowi przez nowatorów, zdać sprawy, ani też wyróżnić, co było nadużyciem lub pozostałością z czasów średniowiecznej ciemnoty, co należało skasować, a co można było bez naruszenia istoty wiary zostawić. Nie należy zapominać i o tem, że dekrety soboru Trydenckiego nie odrazu w Polsce przyjęte zostały, że na sejmie r. 1563 nie uznano ich za obowiązujące powszechnie, że nastąpiło to dopiero w r 1578 po synodzie, odbytym w roku zeszłym w Piotrkowie. Nic przeto dziwnego, że i Kochanowski umysłem mógł się ku reformie skłaniać, widząc w niej środek naprawy kościoła, o konieczności czego przekonani byli sami duchowni. Powstawać na zło, którego dopuszcza się ktoś, stojący u władzy, nie znaczy to jeszcze, nie uznawać samej władzy, ani nie przeszkadza być dobrym synem kościoła. Wnet ten sam Kochanowski, choć był autorem fraszki *Na Ojca świętego*, całkiem w duchu katolickim przemawia w *Satyrze*:

> Znaczniejsze przodków naszych i bardzo znaczniejsze
> Ubóstwo w Polsce, niż te bogactwa dzisiejsze:
> Kto dziś zamek założy? k t o k l a s z t o r z b u d u j e?

Pisał to Kochanowski pomiędzy rokiem 1562—1563. Gdyby tak był przejęty zasadami reformacyi, lub jej sprzyjał rzeczywiście, z pewnością nie widziałby zasługi w budowaniu klasztorów. Ale czem sobie tłumaczyć -- zapytuje Loewenfeld — że Kochanowski ani razu we wszystkich swych utworach nie wspomniał imienia Chrystusa ani Matki Boskiej, że na ich uczczenie nie napisał ani jednego wiersza? Tłumaczy się to, zdaniem Plenkiewicza, wpływem klasycyzmu, którego duchem Kochanowski nawskróś był przejęty, a nie wpływem reformy, która bynajmniej nie odrzucała czci dla Najświętszej Panny, ani odmawiała bóstwa Jezusowi. Że w czasach późniejszych prawowierność Kochanowskiego podawaną była w wątpliwość, nie należy z tego jeszcze — jak to czyni Loewenfeld — zbyt daleko idących wyciągać wniosków. Wiadomo bowiem — argumentuje Plenkiewicz — iż ze wstąpieniem na biskupstwo kra-

kowskie Bernarda Maciejowskiego, w r. 1603. rozpoczęła się, za wpływem Jezuitów, gwałtowna reakcya przeciwko wszystkim pisarzom XVI wieku, którzy tylko większą samodzielność myśli zdradzali. Zaczęto ryczałtowo tępić i zamieszczać na indeksie ich dzieła. W tym religijnym ferworze zwrócono uwagę i na Kochanowskiego, którego *Fraszki*, niekiedy zbyt wolne i przeciw duchownym niejednokrotnie wymierzone, jak również i *Psalmy*, niezawsze z tekstem zgodne i przez protestantów po zborach śpiewane, drażniły ówczesną zbyt skrupulatną cenzurę duchowną. Wreszcie wszystko skończyło się na tem, że tylko *Carmen Macaronicum* dostało się na indeks. Takie zaś ciasne głowy, jak Jana Borkowskiego, który twierdził, że *Fraszek* czarnoleskiego poety „pod klątwą czytać się nie godzi", należy tylko uważać za smutne świadectwo zaciekłości i bigoteryi.

Znakomitem uzupełnieniem powyższych argumentów, opartych na dowodach rzeczowych, jest opinia prof. Tretiaka, który w swem studyum *O Satyrach Krasickiego* przeprowadził nader trafną paralelę między autorem *Monachomachii* a Kochanowskim, wykazując jeden rys wspólny i charakterystyczny dla obu, mianowicie wierność narodowej tradycyi, nierozłącznie idącej w parze z przywiązaniem do katolicyzmu, jako religii przodków. Obaj poeci, i Krasicki, i Kochanowski, wobec fermentu nowych prądów umysłowych w społeczeństwie, zajęli jednakowe stanowisko. Sytuacya była podobna. Czem w XVI wieku reformacya, tem w XVIII stała się filozofia francuska. I jedna i druga miały wielki wpływ na wykształcenie i sposób myślenia jednostek oświeconych, takich, jak Modrzewski lub Konarski. Ale ogół szlachecki, pozbawiony wyższej kultury, powierzchownie chwytał te prądy, nie przetrawiając ich należycie. Ztąd i reformacya i wolteryanizm wytwarzały niezdrowy ferment w umysłach szerszego ogółu, zarażając je kosmopolityzmem, co się dało obserwować zarówno w XVI, jak i w XVIII wieku. Otóż i Krasicki, i Kochanowski, choć sami nasiąkli temi prądami, starali się im przeciwdziałać w swych dziełach, stając na gruncie zdrowego obyczaju, któremu fala nowego prądu groziła rozkładem. „Kochanowski — słowa są Tretiaka — był jednym z najoświeceńszych ludzi swego czasu. Prądy humanizmu i reformacyi spłynęły nań, wstrząsnęły jego duchem, rozszerzyły horyzont jego wyobrażeń. Ale go nie porwały, nie uniosły z sobą; nie utracił narodowego, tradycyjnego gruntu pod nogami; a widząc, jak wpływ obcy nie-

korzystnie oddziaływa na obyczaje, stawał w obronie tradycyi wobec zalewających ją prądów reformacyi".

III.

A teraz, po rozpatrzeniu i roztrząśnięciu tych wszystkich *pro* i *contra*, do jakiegoż wniosku dojdziemy ostatecznie? W swojej książce o Kochanowskim, analizując uczucia religijne poety, jego wahania się w różne strony, bo częstokroć nawet i ku poganizmowi, ku filozofii Lukrecyusza, prof. Tarnowski tak formułuje swój pogląd w tej zawiłej kwestyi: „Było w nim i jedno i drugie, pobożność i sceptycyzm, wiara i przeczenie; były obok siebie długo, stale, można powiedzieć przez całe życie. Raz jedno, drugi raz drugie odzywało się silniej, ale żadno nie wzięło w nim góry tak stanowczo i zwycięzko, iżby je na zawsze wyparło i powrotu nie dopuściło. To się w nim ciągle waży, a nie przeważa. Stan nienaturalny i nielogiczny, który nie dałby się nigdy zrozumieć i niczem wytłumaczyć, gdybyśmy nie wiedzieli, że to był stan ogólny, stan całego jego czasu, spowodowany nagłym i tak niezmiernie silnym wybuchem i zalewem pojęć starożytnych i protestanckich". Słowa te bodaj czy nie są rozwiązaniem problemu.

Zaś co do ważenia się przekonań religijnych Kochanowskiego między protestantyzmem a katolicyzmem, to najprawdopodobniej rzecz miała się tak.

Wychowany w tradycyach domowych katolickich, znalazł się Kochanowski w silnym prądzie reformacyjnym dopiero na ławie uniwersyteckiej, po części już w Krakowie, ale głównie w czasie swych studyów w Niemczech. Że i w Padwie jeszcze hołdował pojęciom protestanckim, dowodzą jego niektóre wiersze, jak epigramat *De spectaculis D. Marci*, a w pierwszym rzędzie dwie elegie, ogłoszone przez Brücknera. Ale było to przejęcie się powierzchowne, młodociane, takie mniej więcej, jakie cechuje naszą dzisiejszą młodzież, gdy, dorwawszy się do swobody, zwłaszcza w pierwszych latach uniwersyteckich, przejmuje się doktrynami socyalistycznemi, z których najczęściej wyrasta jeszcze przed ukończeniem uniwersytetu, a wyrasta prawie zawsze, gdy się bezpośrednio zetknie z życiem rzeczywistem. Zdaje się, że całkiem podobnie było i z protestanckim sposobem myślenia Kochanowskiego. Z chwilą, gdy się znalazł w innej atmosferze, zaczął ulegać innym wpływom. A te

inne wpływy mogły się już dlań zacząć nawet w „ultrakatolickiej Padwie". W każdym razie nie brak danych, pozwalających przypuszczać, że już w Paryżu, pod wpływem katolickiego otoczenia, w którem się obracał, poeta zaczął ostygać — o ile nie ostygł zupełnie — w swym antikatolickim ferworze, a gdy powrócił do kraju, już był prawie ustalony w swych przekonaniach religijnych, w których niezbyt gruby osad tendencyi protestanckich zajęło rzetelne uszanowanie dla katolicyzmu (obok sporej dozy lukrecyuszowskiego sceptycyzmu, właściwego wszystkim humanistom). W początkach, w latach 1557—1559, na dworach Firlejów i Radziwiłłów, hołdujących kalwinizmowi, katolicyzm poety, jeszcze nie zahartowany dostatecznie, może i podlegał niejakim wahaniom, zdaje się jednak, że te wahania były krótkotrwałe. Od r. 1560 proces krystalizacyi przekonań religijnych Kochanowskiego już jest skończony (jak o tem świadczy elegia na wjazd Padniewskiego z pierwszym stanowczym pociskiem w stronę protestanckiego obozu): katolicyzm jego, jako „dostateczna wiara", ostał się w zupełności, zwyciężył na całej linii. O zwycięstwie tem, definitywnem, znajdującem swój dobitny wyraz w *Zgodzie* i w *Satyrze*, rozstrzygnęły nie argumenty teologiczne, dość obojętne dla wolnomyślnego poety-humanisty, lecz uczucia obywatelskie i patryotyczne Kochanowskiego. Żyjąc w kraju, im lepiej oryentował się w panujących stosunkach, które bardzo zaczynały szwankować z powodu reformacyjnego fermentu, Kochanowski coraz bardziej utwierdzał się w przekonaniu, że „rozterk", który wprowadzili zwolennicy reformacyi, w rezultacie obracał się na wyraźną szkodę Rzeczypospolitej. Podobne przeświadczenie musiało wywołać odpowiednią reakcyę w poecie-patryocie. Widząc, że wojująca t. j. warcholąca reformacya osłabia podwaliny państwa, bo wprowadza rozdwojenie tam, gdzie jedność stanowi siłę, Kochanowski niezwłocznie zawrócił z drogi, na którą, unoszony współczesnemi prądami umysłowemi, zboczył chwilowo; uznał bowiem, że ta droga to niebezpieczne bezdroże, prowadzące na polityczną pochyłość... Ztąd poszło, że jeszcze przed uchwałami soboru w Trydencie, mającego orzec, gdzie prawi, gdzie krzywi, Kochanowski rozstrzygnął wszelkie wątpliwości pod tym względem w swojem sumieniu, jako przywiązany syn ojczyzny, jako gorący Polak. A że je rozstrzygnął stanowczo i bez zastrzeżeń, na korzyść katolicyzmu, tego dowiódł wszystkiemi postępkami swego pięknego i nieposzlakowanego żywota.

ROZPRAWY
AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI

WYDZIAŁ

FILOLOGICZNY.

Serya II. Tom XXX.

Ogólnego zbioru tom czterdziesty piąty.

Z 20 tablicami.



W KRAKOWIE
NAKŁADEM AKADEMII UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI SPÓŁKI WYDAWNICZEJ POLSKIEJ
1909.

Kraków – Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem J. Filipowskiego.

TREŚĆ.

Amor i Psyche w baśniach.

Napisał

Maksymilian Kawczyński[1]).

Część pierwsza: Baśni odnoszące się do powieści o Amorze i Psysze.
Część druga: Rozbiór teoryi o pochodzeniu baśni.

W rozprawie poprzedzającej staraliśmy się wyjaśnić powieść o Amorze i Psysze u Apulejusza. Pokazało się tam, że nie dała się wywieść z misteryów, ponieważ misteryów do tych postaci się odnoszących nie było, pokazało się dalej, że myśli przewodnie, jakie folkloryści (tak nazwalibyśmy razem i szkołę Grimmów i zwolenników Langa), przypisują powieści Apulejusza, stawiając ją na równi z baśniami ludowemi, są albo z jej treścią sprzeczne, albo nie wystarczające, tak że najlepiej ją się rozumie, jeżeli się ją uważa jako utwór osobisty, z filozofii Platona wypływający, a przedstawiający naukę o miłości i duszy w sposób poetyczny i mistyczny zarazem, na podobieństwo innych mitów. Powiedziało się atoli, że pytania o stosunku jej do baśni ludowych stanowczo rozwiązywać nie można, dopóki się tych baśni nie pozna. Że zaś sprawę tę uważamy za ważną, możnaby powiedzieć, że w literaturze jest jedną z ważniejszych, przeto zamierzamy tu przedstawić cały szereg baśni, które zdaniem naszem z powieścią Apulejusza w związku zostają. Ma to znaczyć, że zawierają w mniejszej lub większej liczbie motywy te same, albo podobne do tych, jakie uwydatniliśmy w powieści łacińskiej. Na takich to baśniach będzie nam łatwiej rozpo-

[1]) Praca niniejsza, znaleziona w papierach pośmiertnych autora, była przedstawioną na posiedzeniu Wydziału filolog. Ak. Um. d. 27 listopada 1900.

znać, czy rzeczywiście one się lepiej tłumaczą za pomocą przypisywanych im przez szkołę Grimmów i Langa idei, coby pozwoliło z nich właśnie wywodzić utwór Apulejusza, czy też czasem nie wypływają one same dopiero z powieści afrykańskiego platończyka.

Pewnem jest, że rozpoznanie i wykazanie tego stosunku takie, aby wykluczało spór i zaprzeczenie, nie będzie łatwem, ale zwątpieniu mimo to oddać się nie należy. Jeżeli dzisiaj przy pomocy promieni X można rozpoznać wewnętrzną budowę ciała ludzkiego, jego prawidłowość lub zboczenie, albo obecność w niem obcego mu przedmiotu, to przy pomocy coraz dokładniejszej analizy logicznej, przy pomocy logicznych promieni X, że się tak powie, będzie można także rozpoznać wewnętrzną budowę baśni, jej psychologiczną prawidłowość, albo też zboczenia, albo obce wtręty. Nam się zdaje zresztą, że analiza logiczna oddawna takich promieni używała, tak że chodziło by tutaj tylko o ich zastosowanie do naszego przedmiotu.

Powiemy tedy tak: jeżeli myśl przewodnia, przez Grimmów baśniom naszym naznaczona, a przez Friedländera całkowicie przyjęta, jest trafną, to wszystkie poszczególne rysy, wątki, motywy, danej baśni będą w zgodzie z tą myślą, wszystkie będą służyły do jej wyrażenia, poparcia, stwierdzenia. Baśń będzie samodzielną, źródłową. W razie przeciwnym baśń będzie pochodną, wypływającą ze źródła, które się po drodze mogło zmącić, albo bokiem spłynąć. Podobnie postąpić należy w obec zapatrywań Langa. Widzieliśmy, że wyjaśnienia tych uczonych, zastosowane do powieści Apulejusza, chybiały celu, być jednak może, że okażą się trafnemi w zastosowaniu do baśni. Te oto próby tutaj wykonać zamierzamy.

Nie będzie możebnem dać tu wyciągu wszystkich baśni, jakie ze spisanych dotąd do Amora i Psychy odnieść by się dały. Utworzyło by to zestawienie zbyt obszerne i to powiastek z mniejszemi lub większemi odmianami powtarzających się, a więc nużące i bezcelowe. Zbiorów spisanych dotąd baśni w najróżniejszych krajach jest bardzo wiele, wiadomo też, że ciągle jeszcze przybywają nowe, w żadnym tedy razie zbiorek nasz nie byłby wyczerpującym. Nie można też powiedzieć aby wartość zbiorów już wykonanych była równą. Dla nas najważniejszemi są zawsze najstarsze w danej literaturze. Pokaże się atoli, że jeżeli w świecie germańskim i słowiańskim baśni spisane zostały dopiero w wieku dziewiętnastym, to w świecie romańskim, mianowicie we Francyi i Włoszech, są

zbiory o wiele wcześniejsze. To też na to główną zwrócimy uwagę. W innych krajach wzięto się do spisywania później jeszcze, niż u nas. Wogóle ograniczymy się do zbiorów zasadniczych, a za takie uważamy:

1) Straparola: Le tredici e piacevoli Notti 1550—57.

2) Kawalera Basile: Lo cunto deli cunte 1687.

3) Perrault'a: Les Contes de ma mere l'Oye, 1697.

4) Braci Grimm: Kinder und Hausmärchen, 1812.

5) Wuka Stefanowicza Karadzicza: Srpskie narodne pripovijetke i zagonetke, 1852.

6) Glińskiego: Bajarz polski, 1853, Wilno.

7) B. Sdmidta: Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder, Leipzig 1877.

8) Tysiąc nocy i jedna, powieści arabskie z tłumaczenia Gallanda, 1704—8 (Warszawa 1873).

Rozumie się, że trzeba było ponadto przeglądać i Piotra Alfonsa *Disciplina clericalis* i Jana z Kapuy *Directorium vitae humanae*, a zarazem i *Panczatantrę*, dalej *Gesta Romanorum* i wiele innych zbiorów i dzieł.

Pracę tę naszą dzielimy na dwie części: w pierwszej zadaniem naszem będzie wydobyć baśni, z powieścią Apulejusza o Amorze i Psysze się wiążące, oraz wyjaśnić ich stosunek do siebie. W wielu razach już bracia Grimm, jako ludzie bardzo uczeni, wskazali na powinowate z zebranemi przez nich baśniami opowiadania, chociaż nie dostrzegali związku ich z powieścią Apulejusza; w innych razach uczynił to Friedländer, Liebrecht, najczęściej atoli myśmy sami powinowactwo dostrzegli. W drugiej części przedstawimy wytworzone dotąd teorye folklorystyczne, ich rozbiór i ostateczne wyniki.

CZĘŚĆ PIERWSZA.

Baśni w związku z powieścią o Amorze i Psysze zostające.

I

G. F. Straparola: *Piacevoli Notti.*

Gian Francesco Straparola jest pierwszym między pisarzami włoskimi, który w swym zbiorze opowiadań pod tytułem *Noce przy-*

jemu dał kilka powiastek prawdziwie czarodziejskich. O życiu tego pisarza wie się bardzo mało. Pierwszą księgę tych nowel ogłosił roku 1550 w Wenecyi, ostatnią 1557, umarł już podobno tego samego roku. To może jest powodem, że jego dzieło jest niedokończone.

Idąc za przykładem Boccaccia daje powieść otoczną, w której powiastki swoje w następny wprowadza sposób: książe Ottaviano Maria Sforza, wypędzony z Medyolanu, osiadł z córką Lucrezią, owdowiałą po Franciszku Gonzaga w Wenecyi, właściwie w Murano, gdzie obszerny najął pałac. Córka jego zebrała około siebie dziesięć urodnych panien, oraz dwie starsze damy, które zawsze miała przy boku. Oprócz nich przybywali tam wieczorami panowie zacni, a uczeni, z których wymienia dwu Bembów, Piotra i Antoniego, Bernarda Capello, Beltrama, Burchiella nawet i innych. Podczas karnawału Lukrecya następny wymyśliła rodzaj zabaw: co wieczór losem wybierano pięć panien, z których każda opowiadała jakąś nowelę, dawała zagadkę we wierszach, razem śpiewały jaką kanzonettę, poczem tańczono, grano i śpiewano. W ciągu dwunastu wieczorów zebrało się nowel 60, ostatni ma ich 12, razem przeto 72. Treść ich jest różna, często moralna, dobre rady przedstawiająca, jak się tego po takiem towarzystwie spodziewać było można, inne opowiadają o filuteryach, złodziejstwach nawet, o amantach wybitych przez mężów, o zemście. Nas tutaj zajmują te, które przedstawiają cudowność, czary. Za takie można by przyjąć przedewszystkiem siedm, a mianowicie II, 1; II, 3; III, 1; III, 3; III, 4; IV, 5; XI, 1. Wdzięczne, albo wogóle życzliwe zwierzęta grają tu główną rolę. To też jest pomiędzy niemi i ów kot sławny, *le chat botté*, a właściwie kotka, która tu jednak butów jeszcze nie ma (XI, 1), ale ma moc czarodziejską, *gatta fatata*. Wspomniało się też poprzednio o innej, z powodu przemian w zwierzęta. Tu bowiem królewicz przemieniony jest urokiem w wieprzka i postać tę zachowa tak długo, aż się ożeni po raz trzeci. Zaiste, trudno będzie wieprzkowi ożenić się aż trzy razy, mimo to dokonał tego; dwie pierwsze żony sam zakłuł, trzecia, która nie okazywała mu swego obrzydzenia została jego żoną i księżniczką. Wybawiła go więc z zaklęcia.

Jeżeli to opowiadanie z powodu przemiany w źwierzę i podanego zaraz sposobu, w jaki urok zdjętym być może, przyłącza się do Złotego osła, przy czem przypominamy, że już podług Wilhelma

z Malmesbury owe karczmarki włoskie nie tylko ludzi w osły lub konie, lecz i w wieprze przemieniać umiały, — to znowu z powodu, że oczarowanie złamane jest przez trzecią, a poczciwą żonę, odpowiada w pewnej mierze idei Grimmów, *von der Bannung ins Irdische und Erlösung durch die Liebe*, chociaż o miłości właściwie mowy tu nie ma, tylko o przytłumieniu wstrętu i nadziei nagrody. Z tego też powodu zaciera się w niej związek z Amorem i Psychą, który jednak w pewnych rysach, zdaniem naszem, na jaw wychodzi. Przedewszystkiem i tutaj dziewczyna niższego rodu dochodzi do wysokiej godności, bo zostaje żoną królewicza. Dalej mamy i tutaj trzy siostry, dwie złośliwe, jednę lepszą. U Apulejusza tamte namawiają najmłodszą, aby potwora zabiła, tutaj same zabić go postanawiają. Giną ostatecznie, jak i tamta. Lang mógłby powiedzieć, że jest tutaj niejaki ślad zakazu małżeńskiego, w tem mianowicie, że wieprzek przestrzega żonę, aby się nie dziwiła, co się stanie. Oto dostrzegła, że on się przemienia w młodzieńca, a gdy się to powtórzyło razy kilka, powiedziała rodzicom, którzy wpadli do sypialni, skórę wieprza spalili i w ten sposób wszystko się szczęśliwie zakończyło. Jeżeli w owej przestrodze jest ślad matrymonialnego zakazu, to w doniesieniu o tem, co się dzieje, jest jego złamanie. Następstwo zaś jakie? Nie kara, lecz szczęście.

Mówiliśmy na właściwem miejscu (Metamorfozy p. 94), że w tej baśni krzyżują się dwa opowiadania, a nawet dwa wpływy. Otóż pierwszem jest Złoty Osieł, drugiem Amor i Psyche. Oba splecione razem, ale nie w całości, tylko z gruba, jak dwa kawałki powrozów. Cały urok obu powieści znikł, a została tylko surowa wiara w moc uroków, w przemiany ludzi w źwierzęta i we feje. Wszystko to jest znamiennem dla wieku szesnastego, jak się to już wykazało [1]. Zwróciliśmy już także uwagę na to, że tutaj feje w powietrzu przelatują. Taki zwyczaj mają przedewszystkiem w powieściach arabskich, coby znaczyło, że tutaj zachowują charakter demonów Apulejusza, dla których właśnie powietrze jest mieszkaniem. Szczegół ten jest ciekawy, ale zbyt wielkiej wagi przypisać mu nie można.

Oto pierwsze pojawienie się powieści o Amorze i Psysze w postaci baśni włoskiej. Przedstawia się ona jako dalekie, a wykrzywione echo nietylko Amora i Psychy, ale i Metamorfoz zarazem.

[1] Zob. O pismach Apulejusza i Metamorfozy.

O pierwotności tego prostackiego opowiadania mowy tedy być nie może.

Powiedzieliśmy już także, że inna z baśni Straparoli o *Ancilotto, re di Provino* (IV, 3) jest całkiem zgodną z ostatniem opowiadaniem Szeherazady. W niej mamy znacznie więcej motywów zgodnych z powieścią o Amorze i Psysze, że jednak baśń tę uważamy za arabską, przeto osobno o niej mówić będziemy.

II

Bonaventure des Périers: *Les nouvelles recreations et joyeux devis de feu des Periers, valet de chambre de la royne de Navarre. A Lyon 1558.*

Zbiorek ten obejmuje nowel 129. Są to po największej części zabawne, albo niby zabawne, facecye i anegdoty. Przeznaczone były jako lekarstwo przeciw melancholii, a na wzbudzenie wesołości. Ostatnią z nich jest:

O młodej dziewczynie, zwanej Oślą skórą i jak wyszła za mąż przy pomocy mrówek (D'une jeune fille surnommée Peau d'Asne, et comment elle fut mariée par le moyen que luy donnèrent les petits formiz, nouv. CXXIX).

W pewnem włoskiem mieście był kupiec, który, wzbogaciwszy się, osiadł z żoną i dziećmi na wsi. Odwiedzali go na jego folwarku blizcy i dalsi sąsiedzi, ponieważ lubił wesołe towarzystwo, a stół jego był dobry. Pomiędzy gośćmi bywał i szlachcic z dawnego rodu, który pragnął niektóre kawałki ziemi kupca dołączyć do swej posiadłości i w tym celu udał, że chciałby syna swego ożenić ze starszą córką kupca, Pernette, a spodziewa się, że ojciec za to mu wyświadczy upragnioną przysługę. Zrozumiał kupiec o co chodzi i podziękował za wielki honor. Tymczasem wiadomość o owym pozornym projekcie doszła aż do owego syna i córki, którzy się poznali, polubili i przyrzekli sobie małżeństwo. Syn szlachcica oświadczył się kupcowi, który gotów był przychylić się do prośby, byle się i żona jego zgodziła. Oto wiedzieć trzeba, że siostry Pernety, zazdrosne, że ona pierwsza ma wyjść za mąż, uwzięły się, aby temu przeszkodzić i tak wpłynęły na matkę, że postanowiła, zanim się na to małżeństwo zgodzi, rozsypać korzec jęczmienia na ziemię i kazać Pernecie zebrać wszystkie ziarna językiem. Ojciec, także przez

młodsze córki podburzony, rozkazał jej odziać się w oślą skórę, sądząc, że jej wybrany przez to się od niej odstręczy. Pernetta nie straciła odwagi, chodziła odziana w oślą skórę i gotowa była zbierać ziarna językiem. Wyznaczono jej dzień, raźno stanęła przy ziarnie, zaczęła je zbierać językiem, a ojciec i matka pilnowali, aby dwu ziarn nie podnosiła razem. Ale oto mnóstwo mrówek, które się zbiegły do owsa i tak Pernecie pomogły, że wnet nic ziarn nie zostało. W taki sposób Pernetta dostała swego wybranego na męża, który ją kochał i pieścił, jak na to zasługiwała, ale przydomek Ośla skóra (Peau d'asne) został jej na całe życie.

Uwaga. Równie wielkie wypaczenie, jakie dostrzegliśmy w Straparoli, przedstawia powyższa powiastka. Pewnem jest, że się w niej odzywają echa z powieści o Amorze i Psysze. Amorem jest syn szlachcica, Psychą jedna z córek kupca. Ma dwie siostry, które jej zazdroszczą i małżeństwo popsuć usiłują. Charakter ich odpowiada zatem charakterowi sióstr Psychy. Dziwną atoli jest matka, która z nimi wchodzi do spółki i zadaje córce robotę trudną, a w dodatku upokarzającą. Widocznie że na nią przeniesiono złośliwość Wenery, ale bez żadnego upowodowania. Mrówki zjawiają się tu same przez się, niewołane, nie przysłane przez nikogo, bez żadnej też względem nich zasługi ze strony Pernetty. Jeszcze dziwniejszym, ile możności, jest ojciec ze swoją oślą skórą. Perneta sama okazuje odwagę moralną i wytrwałość godną uznania, jednakże o „Erlösung durch die Liebe aus dem Irdischen" nie ma tu mowy, ponieważ nie ma przemiany, również zakazu małżeńskiego nie ma zgoła, tak że i Grimm i Lang całkiem próżno wychodzą. Jest atoli warunek zebrania ziarn językiem i noszenia oślej skóry, warunek bezecnie srogi, ponieważ od własnych rodziców pochodzi. Życzenie szlachcica, aby mu kupiec odstąpił kilka kawałków ziemi jest całkiem nowym motywem, ale nie potrzebnym, bo nie wyzyskanym. Na nim to powinno się było oprzeć opowiadanie i przedstawić, jak szlachcic chcąc wywieść w pole kupca, sam w pole wywiedziony został.

Tak więc temat o Psysze całkiem tu jest wypaczony, a drugi temat o oślej skórze zupełnie zmarnowany, zwłaszcza, jeżeli się go porówna z ładną, szeroko rozwiniętą, a wierszowaną powiastką Perrault'a *Peau d'asne*, albo Grimma: *Allerleirauh*, które ze sobą w bardzo blizkim zostają związku. Desperiers był człowiekiem uczonym i zdolnym, przypuszcza się przecież, że pomagał Margericie de Navarre w jej literackiej pracy. Trudno tedy przyjąć, że to on wy-

paczył oba tematy. Więc chyba czerpał je ze źródła już bardzo zamąconego. Tak by być mogło, lecz zważywszy na to, że podobnie wykrzywiony i sprostaczony jest temat o Psyche u Straparoli, należałoby raczej wnioskować, że jeszcze w wieku szesnastym ani we Włoszech, ani we Francyi, temat o Psysze nie był rozwiniętym, powiastka Apulejusza nie była wyzyskaną. Chodziły pomiędzy ludźmi niektóre z niej tylko motywy, które się jak bądź łączyły w opowiadanie z dodatkiem motywów innych, początkowo całkiem jej obcych. We Włoszech tedy wiedziano, że faty urokiem mogą człowiekowi dać postać zwierzęcia, wiedziano o trzech siostrach, z których jedna była lepszą od drugich, że ta dobrocią przezwyciężyła wstręt naturalny i, pomógłszy oczarowanemu do odzyskania ludzkiej postaci, sama też przez szczęśliwe małżeństwo wynagrodzoną została. We Francyi znowu wiedzą także o trzech siostrach, wiedzą że dwie były zazdrosne, wiedzą o złośliwej świekrze, ale tak już niedokładnie, że ją zamienili na własną matkę, wiedzą o przebieraniu ziarn, do czego jako nowe upokorzenie dodają oślą skórę. Z tego wynika, że tutaj w owym czasie ani baśń o Psysze, ani o Peau d'âne jeszcze nie istnieje. Aby je wytworzyć, trzeba będzie oddzielić te motywy, każdy z nich osobno rozwinąć i w takiej to rozwiniętej postaci przedstawią się nam one pod koniec wieku siedmnastego: Ośla skóra w znanej powiastce Perrault'a, temat o Psysze w powiastkach pani d'Aulnoy pod tytułem: *Le serpent vert* i *Gracieuse et Percinet.*

III

Kawalera Basile *Pentameron* czyli *Powieść nad powieściami.*

Il Pentamerone del Cavalier Giovan Battista Basile overo Lo cunto de li Cunte, trattenemiento de li Peccerille 1674, należy do najważniejszych zbiorów baśni, jakie istnieją. Napisany jest w narzeczu neapolitańskiem, stąd mało głośny, chociaż już w ośmnastym wieku przełożony był na język włoski [1]. Basile sam był znanym swego czasu literatem, pisał nietylko w narzeczu neapolitańskiem lecz i po włosku, najwięcej poezyi lirycznych, ale nawet i tragedyę, raczej tekst do opery. Nazywając swój zbiór Pentameronem poszedł wzorem Decameronu. Więc i on ma powieść otoczną, wyjaśniającą,

[1]) Tłumaczenie niemieckie wykonał znany folklorysta Liebrecht.

przy jakiej okazyi opowiadano te baśni, a którą warto poznać, ponieważ nam daje ciekawe przykłady neapolitańskiej pomysłowości i miejscowego zabarwienia. Rozumie się, że odpowiedzialność za pomysły i koloryt składamy całkowicie na neapolitańskiego autora. Oto, co mówi: Był król z Gąszczodoliny *(de Valle pelosa)*, który miał córkę Zozę, z tego względu do Zoroastra albo Heraklita podobną, że zawsze posępna, nigdy się nie roześmiała. Niczego nie zaniedbał strapiony ojciec, aby rozweselić jedynaczkę: sprowadzał linoskoków, kuglarzy, błaznów, zapaśników, psy, sztuk różnych wyuczone, osły, które z kieliszków piły [1], tancerzy. Gdy wszystko to okazało się bezskutecznem, biedny ojciec wpadł na pomysł, aby urządzić przed bramą pałacu wodotrysk z oliwy, w miejscu, którędy mnóstwo przechodziło ludzi, tak aby wszyscy zniewoleni byli okraczać je, wymijać, przeskakiwać, przyczemby niezawodnie się popychali, poślizgiwali, przewracali, coby może córkę do śmiechu pobudziło. Siedziała ona raz przy oknie, kwaśna jak ocet i widziała jak pewna starowina z garnkiem przyszła, aby go oliwą napełnić. Już tego dokonała, gdy paź niecnota kamieniem tak dobrze wymierzył, że rozbił jej garnek na kawałki. Rozgniewana stara puściła wodze językowi i opryskała pazia przezwisk całym słownikiem, który miała obfity: ty brudny szczygle, cymbale, bzdzionku, psiarku, wisielcze, suchy patyku, na którym nawet pchły mają kaszel, oby cię zaraza, oby cię zimne żelazo, oby cię stryczek nie minęły, lepiej dziś, niż jutro, gałganie, złodzieju, taki a taki synu. Nieroztropny szczygieł z pazia chciał jej odpłacić pięknem za nadobne i nuż ją nazywać starą świnią, łapserdaczką, dzieciobójczynią, djabelską prababką, co starą tak rozgniewało, że wymową już starczyć nie mogąc, podniosła stylu spódnicę i pokazała mu krajobraz przestraszający [2]). Zoza to spostrzegłszy, śmiać się tak zaczęła, że ledwie nie omdlała. Nie uszło to uwagi rozgniewanej starej, która do niej sie zwracając, rzekła: a tobie życzę, abyś nigdy kawałka męża nie dostała, chyba księcia z okrągłego pola *(de Campo retunno)*.

Słowa te usłyszała księżniczka, a nie mogąc ich zrozumieć, kazała przywołać starą i żądała aby je wyjaśniła. Wiedz tedy, rzekła jej stara, że ów książę ma imię Tadeusz, bardzo jest ładny,

---

[1]) To właśnie robił osieł Apulejusza ku wielkiej patrycyusza uciesze.

[2]) Wiadomo, że do kunsztu oratorskiego należy i gestykulacya, mimika. Ona uzupełnia właściwą wymowę. Z tego to punktu widzenia należy ruch ten oceniać, aby się oswoić z jego prostactwem,

ale urzeczony przez feję, stracił życie i złożony został za miastem w grobie, na którym jest napis, głoszący, że ta, która w przeciągu dni trzech napełni łzami dzbanek tam zawieszony, przywróci królewicza do życia i będzie go mogła otrzymać za męża. Ponieważ dzbanek ów prawie pół wiadra mierzy, przeto dotąd nikt się ani pokusił zapełnić go łzami. Innego męża nie dostaniesz i taką będzie zemsta moja za twoje szyderstwo. To powiedziawszy stara czemprędzej uciekła, bojąc się kijów za swe złorzeczenie.

Słowa jej wpoiły się głęboko w duszę księżniczki, która o niczem innem nie myślała, tylko o oczarowanym królewiczu. Zakochała się w nim niejako, bo dla czegoż by nie? Aby położyć koniec zadumie i niepewności, opuściła tajemnie pałac ojcowski i puściła się w świat szeroki. Szła daleko, aż do pałacu fei, która, litując się nad nią, dała jej list do siostry swojej, także fei, ta do trzeciej, trzecia do czwartej, a od każdej otrzymała jakąś radę, przestrogę, podarunek. Po siedmiu latach właśnie o pianiu kogutów doszła do Okrągłopola, gdzie przed miastem zobaczyła fontannę a obok niej grobowiec z napisem i dzbanek, w który niebawem, na kolanach go sobie umieściwszy, w zawody z fontanną, łzy lać zaczęła. Jeszcze dwa dni nie upłynęły, a dzbanek już był pełny tak, że tylko brakło jeszcze łez na dwa palce od brzegu. Teraz jednakże snem zmożona płakać przestała i zasnęła.

W tę porę przychodzi podstępna niewolnica do fontanny po wodę, jak to często czynić była zwykła, a znając dobrze grobowiec i napis, zobaczywszy teraz dzbanek prawie pełny na kolanach Zozy, domyśliła się, co się dzieje; zręcznie tedy dzbanek zwędziła, a pod oczy go sobie trzymając, w krótkim czasie napełniła go do brzegu. Otóż w tejże chwili grobowiec się otwiera, książę z niego wychodzi, zabiera ze sobą czarną tłuściochę i prowadzi do pałacu na wesele, które się też wśród grania, tańców i rakiet odbyło.

Obudziła się Zoza, ale zapóźno. Spostrzegłszy, co się stało, mało nie umarła, ale rozważając nad tem, jak się stało, przyszła do przekonania, że powodem jej nieszczęścia była wprawdzie tłusta niewolnica, ale także jej własny sen niewczesny.

Teraz, kiedy już nie mogła być żoną królewicza, postanowiła przynajmniej zobaczyć go, widzieć częściej, ściągnąć na siebie uwagę jego, może nawet odkryć podstęp niecny i odzyskać utracone prawo. W tym celu zamieszkała naprzeciw królewskiego pałacu i rzeczywiście udało się jej pokazać się księciu, który był zdziwiony jej

urodą. Wnet jednak spostrzegła to także zazdrosna Maurytanka i energicznie zabroniła mężowi spoglądać przez okno.

Uwydatniwszy doskonale treść i formę opowiadania kawalera Basile, który fantastyczność łączy z rubasznością, możemy teraz resztę wstępu przedstawić w skróceniu. Otóż, biedna a wytrwała Zoza postanowiła przy pomocy podarunków, otrzymanych od fei, zjednać sobie życzliwość królewicza, oraz wzbudzać różne zachcianki w czarnej żonie jego, która się właśnie znajdowała w okresie zachcianek, a która męża swego tem przedewszystkiem do uległości zniewalała, że groziła bić się po żywocie w razie oporu. Troskliwy o zdrowie i życie spodziewanego syna ojciec, starał się zadosyć uczynić wszelkim żądaniom matki. Zoza otworzyła orzech, z którego wyskoczył zgrabniutki karzełek, śpiewający ładniej niż słowik. Zobaczyła go przez okno żona królewicza i zapragnęła go mieć na własność, a Zoza darowała go na prośby królewicza. Po kilku dniach darowała kwokę z dwunastu kurczętami ze złota, która wyszła z kasztana. I znów kilka dni później otworzyła laskowy orzech, z którego wyskoczyła prześliczna, złoto przędąca lalka. Ta jednak będzie miała własność wzbudzić w takowej niewolnicy chęć słuchania powiastek. Aby temu żądaniu zadosyć uczynić, zwołał królewicz wszystkie kobiety z miasta, z tych zaś wybrał dziesięć najzdolniejszych i najwymowniejszych, a były takiemi: kulawa Zeza, krzywa Cecca, Tolla z wielkim nosem, Ciulla z wielką gębą, krzywousta Paola, garbata Popa i inne. Każda z nich co dzień jedną wygłosi powiastkę, a że trwać to będzie dni pięć (stąd Pentamerone), zbierze się powiastek pięćdziesiąt. Domyślamy się, że ostatniego dnia znajdzie się Zoza pomiędzy opowiadającemi, że jej przypadnie ostatnie opowiadanie, w którem własną przedstawi historyą. To opowiadanie, w połączeniu z jej urodą, wywrze tak silne wrażenie na królewiczu, tak żywo mu przedstawi jej poświęcenie i krzywdę doznaną, że czarna niecnota odniesie zasłużoną karę, a białe poświęcenie nagrodę. Napróżno groziła teraz Maurytanka, że się bić będzie po żywocie, zakopano ją żywcem w ziemię aż po szyję, a dla Zozy wyprawiono nowe wesele.

Stosownie do fantastycznego wstępu, prawie wszystkie zawarte tutaj powiastki są fantastyczne, czarodziejskie. Niezawodnie, że pochodzą z opowiadań już rozpowszechnionych, jednakże może nie wszystkie, albo nie w całości. Bo uważmy, że ów wstęp, owa powieść otoczna, obejmująca wszystkie inne w całość, jest prawdo-

podobnie własnym pomysłem autora na podobieństwo takiejże powieści otocznej u Boccaccia, w Straparoli ułożonym, a jednak już ten wstęp jest jakoby bardzo udatną baśnią. Pomysł, na którym się opiera, należy nazwać niepospolitym: stworzyć postać płaczliwej księżniczki, która w przeciągu dwu dni zdolna jest wylać blisko pół wiadra łez i płakaniem męża sobie z grobu wydobędzie, na pomysł tak pełen ogólnej prawdy, a przy tem żartobliwej ironii, byle kto nie wpadnie. Albo i na taki, żeby posępną, melancholiczną, rozmarzoną księżniczkę zostawić nieczułą w obec najzabawniejszych kunsztów, a kazać się jej śmiać aż do omdlenia w obec wybryku naturalistycznej gminnej mimiki. Trzeba być utalentowanym i wykształconym, znać dwór i ulicę, przeczuloną cywilizacyę i naturę, aby stworzyć takie przeciwstawienie. Ten stan rzeczy każe nam się domyślać, że może nie wszystko w Pentameronie od ludu pochodzi, z pewnością nie wszystko w szczegółach, a może nawet i w powiastkach samych.

Tak np. owa księżniczka, którą tak trudno było doprowadzić do śmiechu, cierpiała widocznie na melancholię. Otóż choroba ta objawiła się w owym czasie nie u niej samej jednej tylko, ani nie u niej pierwszej. Opowiada nam Vicente Espinel w swych *Relaciones de la vida del escudero Marcos de Obregon* 1618, że jego bohatyr, dostawszy się jako niewolnik do Algieru, wyleczył tam z melancholii córkę swego pana za pomocą zażegnania. Pomyślna ta kuracya taki mu rozgłos zjednała w Algierze, że wszystkie kobiety żądały od niego, aby je także wyleczył z tej samej słabości. Użył do tego logicznej formuły. B a r b a r a, c e l a r e n t, d a r i i, f e r i o, b a r a l i p t o n, którą ze Salamanki pamiętał, a choć rzekoma chora nic z tego nie rozumiała, śmiała się tem bardziej.

Trudniej wytłumaczyć pomysł owych osobliwości, wyskakujących z kasztana, z orzecha włoskiego, albo nawet laskowego. Sądzimy, że podstawą jest jakaś zabawka sprężynowa, pudełko np. z którego za otworzeniem wyskakiwał jaki djabełek. Ten pomysł doprowadzony tu został do najskrajniejszej przesady, bo nietylko, że z orzecha wyskakuje karzełek, albo lalka, ale lalka ta przędzie złoto, a karzełek śpiewa. Wydaje się to nam niemożliwem, lecz, że to były podarunki życzliwych fei, tracimy prawo powątpiewania o ich możliwości. Feje są, jak wiemy, spadkobierczyniami przymiotów i potęgi bóstw starożytnych, o tych zaś wiemy, że kogo chcieli, umieli obdarzać cennemi rzeczami. Tak więc Wulkan za-

równo był zręcznym w wyrabianiu różnych niezwykłych rzeczy, jak hojnym w obdarzaniu. Z hojności podobnym do niego był Merkury, a Diana, albo Wenus także umiały być szczodremi, jeżeli się im kto umiał podobać. Z wyrabiania bardzo dziwnych rzeczy słynął w średnich wiekach Wirgiliusz, na wschodzie zaś Harun al Raszid był właścicielem przedmiotów bardzo kunsztownych i cennych. Takie to dawne wieści odzywają się w owych podarunkach fei. Źródło ich możemy dzisiaj oznaczyć o wiele dokładniej, a to przy pomocy ogłoszonego niedawno temu tłumaczenia dzieła arabskiego pod tytułem: *L'abrégé des merveilles*, które omawiał najprzód Maspero, a następnie Berthelot w *Journal des Savants*[1]. Dzieło arabskie powstało po zdobyciu Egiptu przez Muzułmanów, oparte jest na zapiskach urzędowych z czasów Faraonów, na księgach kapłanów egipskich, oraz na wiadomościach późniejszych, zebranych przez kapłanów, to jest przez ochrzczonych Egipcyan. Maspero jest zdziwiony, jak szerokie miejsce zajmuje tam magia, a zarazem i tem, że magia nie jest tam czemś zdrożnem, zakazanem, lecz ma charakter nauki, co więcej, jest niejako wszelkiej nauki koroną[2]). Bardzo są ciekawe uwagi, jakie w tej sprawie przedstawił Berthelot. Nauka ludzka, mówi, wzięła początek w świątyniach egipskich i chaldejskich. Świecką stała się dopiero u Greków i jako taka znalazła

---

[1]) L'abrégé des merveilles traduit de l'arabe pas le baron Carra de Vaux, Paris 1898. Maspero: Journal des Savants 1899, Février et Mars. Berthelot: Les Merveilles de l'Egypte et les savants alexandrins, l. c. 1899, Avril et Mai.

[2]) Ce qui frappe d'abord dans cette histoire, c'est la place considérable qu'y tient la magie, ses pratiques, ses instruments, ses operateurs, les êtres naturels ou surnaturels qu'elles met en jeu. J'emploie les termes de magie et de magiciens pour être compris du lecteur, mais ils sont inexacts, et les mots qui répondraient le mieux à la réalité antique seraient ceux de science et de savants. La connaissance des forces cachées qui pénêtrent l'univers et des êtres mystérieux qui les regissent était, pour les Egyptiens, le couronnement nécessaire de toute instruction poussée au delà des principes qui suffisent chez le commun à la conduite ordinaire de la vie. l. c. p. 70. Taką była magia w Egipcie od dawnych już czasów. Podobne jej pojmowanie rozszerza się wraz z kultem Izydy w państwie rzymskiem, bo jak mówi Maspero: *Isis est la magicienne par excellence* (l. c. p. 76). Zdaje się atoli, że magia tutaj, to jest u Greków i Rzymian, otrzymała w przystosowaniu do mitologii starożytnej o wiele dokładniejsze sformułowanie i to takie, jakie u Apulejusza poznaliśmy. Owe siły o których Maspero mówi, są u Apulejusza demonami osobistymi, pośrednikami między bóstwem a ludźmi. Przez nich to właśnie dzieją się wszelkie cuda magii. Wszystko przeto, co w Egipcie przypisywano magii, to stanie się tutaj działalnością demonów, albo fei.

nowe ognisko w Alexandryi. tutaj jednakże nowoplatonicy nadali jej kierunek mistyczny. zawrócili ją ku dawnej formie kapłańskiej. Zamiast filozofów, jak to było jej początkowem zadaniem, szkoła alexandryjska wychowywała teologów, chrześciańskich teologów w końcu. *Synésius, platonicien converti et alchimiste, finit par devenir évêque. Enée de Gaza, qui ne fut pas non plus étrange à l'alchimie, avait aussi passé du platonisme au christianisme* (l. c. p. 242). To więc potwierdza, cośmy powiedzieli o łatwości przejścia z pogaństwa do chrześcijaństwa przez platonizm.

Czem się zajmowali zrazu fizycy i naturaliści alexandryjscy? Opisywali te same, albo podobne zjawiska lub doświadczenia, jakie praktykowali oddawna kapłani egipscy, tylko opisywali je w sposób naukowy, czyli świecki, dodając wiele nowych a własnych. Później zatrzymano te zdobycze, ale na sposób dawnych kapłanów egipskich wywodzono je z gwiazd, które odsłaniały tajemnice. *Ils firent les talismans fameux, construisirent les figures parlantes, sculptèrent les statues mouvantes:* oto jeden z rysów, jakimi Arab, autor księgi cudów Egiptu, opisuje działalność kapłanów egipskich (zob. l. c.). Berthelot zaś rozbierając, jaki jest stosunek tych dziwów do nauki, rozróżnia w nich zjawiska optyczne, do których zalicza źwierciadła i ich różnorodne działanie, zjawiska akustyczne, jak figury mówiące, albo trąbiące, ptaki śpiewające; zjawiska mechaniczne, jak figury ruszające się, grożące i t. d. (l. c. p. 244). Otóż wieści o tych zręcznościach prawdziwych, doszedłszy do ludu, rozszerzyły się, spotęgowały, nabrały charakteru fantastycznego. Sądzimy, że to wszystko objaśnia owe wyżej przedstawione podarunki fei, a z takimi dziwami spotkamy się tutaj jeszcze niejednokrotnie. Dodajmy zarazem, że dziwne przedmioty, jakie miał posiadać Harun al Raszid, pochodzą stąd właśnie, a także *Mirabilia urbis Romae* są jakoby tylko echem mirabiliów Egiptu, zaś Wirgiliusz, jako czarodziej, stał się podobnym do maga egipskiego. Takie to wieści zna Basile i używa ich do ułożenia swej powiastki wstępnej. Możemy powiedzieć, że one mają charakter ludowy, ale poznajemy tutaj, jakie jest źródło tradycyi ludowych. One są zawsze wypaczeniem pewnych nauk, pewnych faktów, o których wiadomość doszła aż do ludu.

Zaznaczywszy ważność zbiorku kawalera Basile, wydobędziemy z niego te powiastki, które, jak nam się zdaje, odnoszą się do baśni o Amorze i Psysze. Na pierwszem miejscu położymy czwarte opo-

wiadanie dnia piątego, mające nazwę *Lo turzo d'oro*. Złoty korzeń. Za przykładem Boccaccia idąc, Basile lubi na wstępie do każdej powiastki rozumować i moralizować, zawsze żartobliwie, a często rubasznie nawet. Tak też i tutaj zamierza dać naukę, jak często niewczesna ciekawość na ludzi nieszczęście ściąga. Czyni to, mamy na myśli jego rozumowanie zarówno jak opowiadania, w stylu tak kwiecistym, tak pełnym porównań mniej lub więcej udałych, często nawet niesmacznych, że wyglądają na satyrę przeciw marinizmowi, jak znowuż jego rozpustna często rubaszność przedstawia się jako przeciwstawienie do wydelikacenia Tassa i Guariniego. To też tłumaczyć jego powiastek nie będziemy, tylko opowiemy w skróceniu, nic jednak z naszej strony nie zmieniając ani dodając. Zachowamy także miejscami jego porównania, aby dać poznać ich żartobliwą, a może satyryczną wybujałość.

1. Złoty korzeń.

Był swego czasu biedny ogrodnik, który, mimo natężonej pracy, nic oszczędzić nie mogąc, ledwie się na to zdobył, że dla każdej ze swych trzech córek kupił prosię, aby je wychowały i w ten sposób sobie zdobyły posag. Starsze dwie: Pascuzza i Cice[1]) popędziły swoje prosięta na bardzo ładną łączkę, nie pozwoliły jednak, aby z niemi poszła razem Parmetella, najmłodsza. Ta więc poszła z prosięciem do lasu, gdzie także znalazła murawę, na niej zaś srebrzyste źródło, a przy niem drzewo, które miało złote liście. Jeden liść zerwała i zaniosła ojcu, który go sprzedał i niejedną dziurę w gospodarstwie w ten sposób załatał. Pytał też córkę, gdzie go znalazła, ale ona odrzekła: bierz co ci przynoszę, kochany ojcze, a o więcej nie pytaj. Co dzień nowy liść ojcu zanosiła, tak długo, aż drzewo ogołocone zostało. Wtedy spostrzegła, że korzeń drzewa także był ze złota, a gdy go wyrwać nie mogła, więc zaczęła się podeń podkopywać. Pod korzeniami spostrzegła ze zdziwieniem piękne schody porfirowe, a że była ciekawą, więc po nich zeszła, następnie przebyła głęboki a długi kurytarz, aż doszła na piękną równinę, na której stał przepyszny pałac, błyszczący od złota i srebra, od pereł i klejnotów. Podziwiała go Parmetella dość długo, aż w końcu, żywej duszy nie widząc, weszła do wnętrza, do pierwszej najprzód

[1] Pascadozia, być może, że z Pascaudoxia i Beatrice.

sali, gdzie były liczne malowidła, przedstawiające bardzo ciekawe rzeczy, np. głupotę człowieka uchodzącego za mądrego[1], niesprawiedliwość tego, który miał sądzić innych; przemoc ukaraną przez Niebiosa — wszystko nadzwyczaj żywo i wiernie. W tejże sali znajdował się także stół obficie zastawiony. Parmetella, chociaż od nikogo nieproszona, zasiadła, zajadała jak hrabia jaki, gdy w tem wszedł do sali murzyn i rzekł: zostań tu, wezmę cię za żonę i będziesz bardzo szczęśliwą. Przestraszyła się zrazu Parmetella, ale wnet nabrała odwagi i zgodziła się na to, czego murzyn żądał, za co otrzymała od niego pojazd z dyamentów, zaprzężony w cztery konie ze złota, ze skrzydłami ze szmaragdów i rubinów, tak że mogła jeździć w powietrzu. Do służby przeznaczył jej gromadę małp ubranych w złotogłów; one też Parmetellę ubrały wnet tak wspaniale, że wyglądała jak królowa.

Nadeszła noc; gdy słońce nad brzegami indyjskiego morza zgasiło światło, aby go komary nie gryzły, wtedy rzekł murzyn do Parmetelli: jeżeli chcesz spać, oto łóżko, ale przestrzegam cię, zgaś świecę, skoro się położysz i nakryjesz. Zrobiła tak, ale widziała coś, że ów murzyn przemienił się w bardzo ładnego młodzieńca, a znowu nad ranem poprzednią przywdział postać. Podobnie stało się następnego wieczora. Parmetella wtedy, gdy usnął, sięgnęła po krzesiwo, zapaliła hubkę, następnie świecę, aby zobaczyć heban zamieniony w kość słoniową, kawior w mleko i śmietanę, węgle we wapno. Gdy tak podziwiała, zbudził się młodzieniec i łając ją, rzekł: nos twój w moją tajemnicę z niewczesnej ciekawości wtykając, sprawiłaś, że jeszcze nowych lat siedm tę przeklętą karę cierpieć będę, ty zaś wynoś się czemprędzej, niech cię nie widzę więcej, wracaj do twoich Marysiek gburowatych, nie wiesz, jakie szczęście straciłaś! To powiedziawszy, znikł, a Parmetella przerażona, z głową pochyloną, pałac opuściła. Wracając tą samę drogą, którą przyszła, spotkała u wyjścia z podziemnego kurytarza feję, która tak do niej przemówiła: „Dziecko moje, lituję się nad twojem nieszczęściem, które w przyszłości może być jeszcze większem. Dla tego daję ci siedm wrzecion i siedm fig i słoik miodu i siedm par trzewików żelaznych, z tą radą, abyś tak długo po świecie chodziła, aż się zedrą. Wtedy przyjdziesz do wielkiego domu, na którego weran-

[1] Temat bardzo zajmujący, bez zaprzeczenia, tylko pytanie, jak to mogło być wymalowanem?

dzie zobaczysz siedm kobiet przędących, a przędza ich nawinięta na trupie piszczele zwieszać się będzie ku ziemi. Oto co uczynisz wtedy: ukryjesz się w pobliżu, a widząc przędzę ku dołowi schodzącą, wyjmiesz piszczele, a wsadzisz natomiast wrzeciona posmarowane miodem, z figą zamiast guzika. Gdy je potem wciągną na górę i słodycz posmakują, powiedzą: kto nam gębę słodyczą smaruje, temu się słodkie życie gotuje i zawołają: pokaż się istoto, która nam słodyczy przyniosłaś. Ty zaś odpowiedz: Nie pokażę się, abyście mnie nie zjadły. One powiedzą wtedy: nie zjemy cię, przysięgamy na łyżkę naszą, ale ty milcz i nie ruszaj się. Rzekną wtedy: przysięgamy na nasz rożen i znowu: przysięgamy na miotłę naszą, na wiadro, ale ty gęby nie otwieraj. Dopiero gdy przysięgną na Boga Błyskogrzmota (Truono e Lampo: Grzmot i Błyskawicę) wtedy będziesz bezpieczną i możesz do nich wnijść na górę.

To usłyszawszy Parmetella, poszła w świat przez góry i doliny, aż po latach siedmiu, gdy już zdarła wszystkie trzewiki, przyszła do wielkiego domu, na którego werandzie zobaczyła siedm prządek. Postąpiła w obec nich tak, jak jej feja radziła i dopiero wtedy do nich weszła, gdy usłyszała przysięgę na Błyskogrzmota. Rzekły tedy do niej: niecnoto ty, stałaś się przyczyną, że nasz brat drugich lat siedm żył w postaci murzyna w owym podziemnym pałacu. Na teraz, prawda, zaryglowałaś nam gardła ową przysięgą, lecz przy najbliższej sposobności zapłacisz nam za wszystko. Tymczasem schowaj się za dzieżę, a gdy Wiedźma (Orca), matka nasza przybędzie, co się stanie niebawem, chwyć ją z tyłu za piersi, które ma jak worki przewieszone przez ramiona i ciągnij z całej siły tak długo, aż ci przysięgnie na Błyskogrzmota, że cię nie pożre. Parmetella tak uczyniła; ciota chciała ją złudzić przysięgą na obcęgi, kołowrotek, motowidło, ale dopiero gdy przysięgła na Błyskogrzmota uwierzyła jej Parmetella i stanęła przed nią. Tą razą, niecnoto, udało ci się, ale przy najbliższem praniu będziesz namydloną, to jej powiedziała i szukała sposobu, aby jej dokuczyć. Więc kazała przynieść dwanaście worków różnego ziarna: grochu, soczewicy, wyki, fasoli, ryżu, zmieszała to wszystko i kazała wybrać każde osobno i to aż do wieczora, bo inaczej zje ją, jak bułkę za półtora centa. Biedna Parmetella usiadła obok kupy ziarn i, gorzko narzekając, mówiła: jakże mi ów złoty korzeń stał się korzeniem utrapienia, a za to, że czarną twarz widziałam białą, teraz czarno

mi przed oczyma. Już mi się zdaje, że jestem między zębami strasznej czarownicy i nikt mi nie pomoże, nikt się biednej nie ulituje. Nagle zjawia się Błyskogrzmot, którego urok już minął, a który, mimo że zawsze jeszcze był zagniewany, nie zapomniał o swojej dla Parmetelli miłości. Więc dowiedziawszy się, o co chodzi, pocieszył ją i zwołał mnóstwo mrówek, które natychmiast zaczęły rozdzielać ziarna, tak że Parmetella tylko do worków potrzebowała je wsypywać.

Wściekła z gniewu była ciota, gdy do domu wróciła i robotę wykonaną zobaczyła: to jest sprawka tego łotra Błyskogrzmota, zawołała, ale poczekaj, następnym razem mi nie ujdziesz. Oto dwanaście nasypek na pierzyny, do wieczora mają być napełnione pierzem, inaczej rozedrę cię w kawałki. Biedna dziewczyna wzięła nasypki, usiadła na ziemię i gorzkie łzy ciurkiem wylewać zaczęła. Znowuż zjawia się Błyskogrzmot, pociesza zdrajczynię i radzi, aby nasypki na ziemię rozpostarła, następnie rozpuściła włosy i aby z płaczem i jękiem wołała, że król ptaków żyć przestał. Tak uczyniła, a na jej wołanie zleciało się takie mnóstwo ptactwa, że słońce zaćmiły, a każdy, bijąc skrzydłami, pierze wypuszczał, tak że w przeciągu godziny wszystkie nasypki były pełne.

Ciota ledwie nie pękła ze złości, gdy to spostrzegła, ale obiecała jej, że przy następnem zadaniu z pewnością ulegnie. Oto, mówiła, pójdziesz do mojej siostry i powiesz jej, aby mi przysłała instrumenty do muzyki, bo Błyskogrzmot się żeni i chcemy sprawić huczne wesele. Pokryjomu siostrze powiedzieć kazała, aby Parmetellę zabiła i ugotowała, a na ucztę przybędzie i ona. Parmetelli zdawało się, że zadanie ma łatwiejsze i chętnie puściła się w drogę, ale i teraz Błyskogrzmot pośpieszył, aby ją przestrzedz i mówił: idziesz na śmierć pewną, nie wiedząc o tem, ale i tym razem chętnie ci pomogę. Weźmij ten chleb, tę wiązkę siana i kamień. W pobliżu domu mej siostry napadnie cię duży pies rzeźnicki, ale ty go ułagodź chlebem; dalej spotkasz konia, któryby cię kopytami stratował, gdybyś mu siana nie dała; następnie przybędziesz do drzwi, które ciągle się otwierają i zamykają, tam kamień wsuniesz, a zatrzymają się w ruchu. Ciotkę moją czarownicę znajdziesz z dzieckiem na ramieniu przy ogniu, który już na ciebie czeka. Ona ci powie: potrzymaj mi dziecko, a ja pójdę po instrumenty, ale pójdzie, aby sobie kły wyostrzyć. Ty bez namysłu rzuć dziecko do pieca w ogień, zabierz instrumenty które za drzwiami stoją i ucie-

kaj, zanim ona wróci. Instrumenty będą w skrzynce, której nie otwieraj. Wszystko to Parmetella sumiennie wykonała, dziecko do ognia wrzuciła, zabrała instrumenty i uciekła.

Niebawem wróciła ciota do izby, a nie widząc Parmetelli, zawołała do drzwi: zgniećcie ją! Na co drzwi: Przez nią spocząć możemy, więc się ulitujemy. Woła do konia: stratuj ją! Na co koń: Dała mi wiązkę siana, niech sobie biegnie do rana! Na psa zawołała: rozszarp ją! Na co pies: Niech ma życie w zysku, jeszcze jej chleb mam w pysku!

Parmetella tymczasem zdołała uciec szczęśliwie. Ale cóż, gdy po drodze zdjęła ją niewczesna ciekawość, aby otworzyć skrzynkę i zajrzeć do instrumentów, które natychmiast rozleciały się w powietrzu: tu klarnet, tam piszczałka, gdzieindziej dudy, a wszystkie grały zawzięcie. Parmetella drapała sobie twarz ze zgryzoty, ale i teraz zjawił się Błyskogrzmot złajał ciekawską jak należy, potem zagwizdał na instrumenty, które się natychmiast zbiegły i do szkatuły napowrót weszły, tak że ją Parmetella mogła wręczyć czarownicy. Ta zmartwiła się wielce, widząc dziewczynę żywą i zdrową, ale zaraz pomyślała o weselu syna, aby jej dokuczyć. Narzeczona przybyła niezwłocznie, podobna do nieszczęścia, do harpii, do straszydła, do morowej zarazy, do suchot, a ustrojona tak, jak zajazd nowo otworzony. Czarownica kazała zastawić stół tak, aby miejsce dla Parmetelli przypadło na brzegu studni. Podczas biesiady, Błyskogrzmot, ciągle kwaśny, przyszedł do Parmetelli i zapytał ją, czy go kocha? Na co ona: więcej niż siebie sama. To mi daj całusa! Co tego, to nie! Tej krzywdy twojej narzeczonej nie zrobię! Na to narzeczona: jesteś bardzo dziecinna, nie chcąc dać całusa tak ładnemu młodzieńcowi! Ja za parę kasztanów pozwoliłam się pastuchowi wycałować, ile chciał. Zaperzył się na to narzeczony, ledwie się nawet nie udławił i postanowił sobie, że tego nie daruje. Więc gdy po uczcie został się z nią sam i z Parmetellą, która mu trzewiki zdejmowała i gdy mu narzeczona jeszcze raz o owym pastuchu i kasztanach wspomniała, zabił ją nożem i zagrzebał w piwnicy, a Parmetellę wziął za żonę. Nazajutrz dowiedziała się czarownica o tem co zaszło, więc rozwścieklona pobiegła do siostry swojej, aby się z nią naradzić. Już jej jednak przy życiu nie znalazła, bo na widok dziecka swego, w ogniu płonącego i ona sama do pieca weszła i spaliła się. Zrozpaczona ciota zaczęła tłuc głową o ścianę tak, że ją rozbiła. Błyskogrzmot teraz pogodził Parmetellę

ze swemi siostrami, i odtąd żyli razem szczęśliwie, stwierdzając przysłowie, że cierpliwość wszystko zwycięża.

Uwagi. Nie potrzeba długiego dowodu na to, że powiastka o Złotym korzeniu pokrewną jest powieści o Amorze i Psysze. Na to wskazują główne linie całości i cały szereg szczegółów. Podług zapatrywania folklorystów ona właśnie będzie odwieczną, a opowiadanie Apulejusza będzie tylko jedną z jej wersyi. Starajmy się tedy zrozumieć, czy się ona dostatecznie i jasno tłómaczy z myśli przewodniej, jaką jej bracia Grimm przypisali: *Bannung ins Irdische und Erlösung durch die Liebe.* Skrępowanie ziemskością, to ma być oczarowanie, z którego miłość ma być wybawczynią. Oczarowanie tu mamy, chociaż nieco niedołężnie, ale za to dla gminu wyraźne i śmieszne: ktoś jest murzynem za dnia, w nocy białym. Ma ono trwać lat siedm, a przez ów czas oczarowany młodzieniec ma żyć we wspaniałym, ale podziemnym pałacu, do którego dostęp ludziom jest nie znany. Nie wiemy tylko, kto to oczarowanie wykonał i z jakiego powodu. Mniejsza o to, rys ten, choć ważny, mógł w opowiadaniu zaginąć. Przypuśćmy, że to sprawiła wiedźma jakaś, której miłosne propozycye odrzucił oczarowany, jak o tem inna baśń wspomina. W takim razie atoli, skąd ów zakaz, aby go w nocy nie oglądać przy świetle? Jeżeli miłość go ma wyzwolić, to ów zakaz jest niedorzeczny, bo staje wyzwolenie na przeszkodzie. W nocy właśnie jest on białym i ładnym, do pokochania go odpowiednim. A jeżeli tak jest, to wszystkie następstwa złamania zakazu nie mają tu należytego upowodowania i powinny odpaść. Zgadzamy się na to, że Parmetella, aby złamać czar, powinna dołożyć starań i trudów, powinna złamać różne trudności, ale trudności te powinny pochodzić od owej obrażonej czarownicy, nie zaś od własnej matki oczarowanego, która przeciwnie, cieszyć się powinna, że się znalazła dziewczyna, która jej syna chce ocalić. Widzimy tedy, że powieść ta, z punktu widzenia Grimmów sądzona, nie ma należytego związku. Taką się ona przedstawia, rozważana w liniach ogólnych, gdy zaś zejdziemy do szczegółów, okażą się braki podobne. Owym oczarowanym młodzieńcem jest Błyskogrzmot, a więc coś w rodzaju bóstwa, lub co najmniej, potężnego demona. Wszakże rozkazuje mrówkom, ptakom, instrumentom? I jakże mógł się taki dać oczarować byle komu, w dodatku jeszcze w sposób byle jaki. Przypuśćmy teraz, że wyrok owego zaczarowania był następny: przez siedm lat miał mieszkać w podziemnym pałacu dla ludzi niedo-

stępnym. Pocóż tedy miał być czarnym we dnie, białym w nocy? Ale przypuśćmy dalej, że mimo niedostępność pobytu, mógł tylko być wyzwolonym przez dziewczynę, która by się tam dostała, żoną jego być nie odmówiła, w dodatku zaś obiecała nie oglądać go w nocy przy świetle. Zakaz ten złamała, przez rozgniewanego za to sromotnie została wypędzoną. Gniew jego słuszny, bo nowych lat siedm w samotności ma przebyć. Ale oto po latach siedmiu zjawia się sam, bo już czar minął, jak mówi powieść. Z tego wynika, że forma wyroku nie była taką, jakiej wymaga opowiadanie. W całości tedy i w szczegółach baśń, ze stanowiska braci Grimmów rozważana, jest źle powiązaną, niedorzeczną.

Zobaczmyż teraz, jak się przedstawi ze stanowiska Langa. Podług niego ona wyrażała przestrogę, aby nie łamać zakazu małżeńskiego. Zakaz tu jest, jest i jego złamanie, ale odstraszającej nauki nie ma, ponieważ Parmetella zostaje ostatecznie żoną Błyskogrzmota. Zostaje nią właśnie przy jego pomocy, przy pomocy tego przeto, który ją ukarać był powinien. Przyjmiemy atoli, że rozdzielenie i siedmioletnia wędrówka dostateczną była za winę pokuty, ale skąd tedy zawziętość matki Błyskogrzmota? Najmniejszego do tego nie miała powodu? Przeciwnie, pokutnicę uprzejmie przyjąć była powinna! Postępowanie jej jest niewytłómaczone. Ponadto, skąd się tu wzięło zaczarowanie, przemiana murzyna w białego i na odwrót? Nie tylko, że motyw oczarowania i zakazu nie wiążą się ze sobą, ale się wzajemnie wykluczają. Tak więc i ze stanowiska Langa powiastka ta jest niedorzeczną.

Rozważmy ją teraz z punktu widzenia, który byśmy historyrycznym nazwali. Polega on na tem, że zjawiska późniejsze pochodzą ze zjawisk wcześniejszych i z nich się objaśniają najlepiej. Podług tego, baśń neapolitańska powinna się tłumaczyć baśnią Apulejusza, nie zaś na odwrót. Tak rozważana staje się ona odrazu bardzo zajmującą, a wszystkie sprzeczności się wyjaśniają. Skąd pochodzi zaczarowanie? Pochodzi z owej dwuznacznej wyroczni, która go potworem nazwała. Skąd zakaz oglądania? Stąd, że Amor zdradzić się nie chciał. Skąd nienawiść teściowej względem własnego syna i żony jego? Stąd, że żona jego była jej rywalką a syn ją oszukał. Skąd władza Błyskogrzmota nad mrówkami, ptakami, instrumentami? Bo to Amor, najpotężniejszy z demonów. Skąd owa druga żona, którą wiedźma chce synowi narzucić? To jedna z Muz, albo Hor, dawnych niebianek, których połączeniu z synem Wenus

sprzeciwiać się nie chciała. Gdy zaś Wenus zeszła na wiedźmę, przeto i jej towarzyszki spadły podobnie.

Uważmy dalej: podług Grimmów baśń ta była pierwotną, plemieniu aryjskiemu wspólną. Możnaby to rozumieć tylko w ten sposób, że w okresie wspólności tego plemienia ktoś ją ułożył, a ona się rozpowszechniła. Stąd by się tłumaczyło, że w baśniach ludowych tego plemienia dochowuje się jej myśl przewodnia i zarazem wspólne szczegóły i właśnie w tych baśniach dochowały się wierniej, niż u Apuleusza. Otóż co do idei przewodniej, okazało się niejednokrotnie, że ona przez Grimmów dopiero została podsuniętą, co do szczegółów zaś, to baśni ludowe takie tylko zawierać powinny, któreby zgadzały sie z pierwotnym stanem tego plemienia. Najstalej z nich powtarza się przebieranie ziarn, tu zaś w baśni neapolitańskiej mamy obok tego napełnienie pierzem poszewek. Mogłoby się zdawać, że te motywy są odwieczne, jednakże, jeżeli zważymy, że rolnictwo należy już do późniejszego okresu cywilizacyjnego, to i co do odwieczności tych motywów budzą się powątpiewania. Jest prawdopodobnem, że plemię aryjskie w okresie wspólności miało już jaką uprawę zboża, ta wszelako ograniczała się pewnie do jednego tylko gatunku. Tak więc o przebieraniu ziarn różnorodnych nie mogło tu być mowy. A czyż pierzyny pierwotnym ludom przyznane być mogą? Z pewnością nie, bo i dziś jeszcze liczne plemiona ich nie znają. Przyzna każdy, że motyw instrumentów nie może być pierwotnym, ale równie niemożliwym na owe czasy jest pomysł owego pałacu, który mimo to, we wszystkich odnoszących się tu baśniach się pojawia. W powyższej baśni neapolitańskiej mamy oprócz tego wspomnienie wyprawy do Hadesu, mamy Prozerpinę i Cerbera, bo że owa Orka, siostra wiedźmy, jest Prozerpiną, tak jak pies rzeźnicki Cerberem, tego chyba nikt nie zaprzeczy.

Wróćmy jeszcze i do Langa. Podług niego zakazy małżeńskie były albo mogły być u całego rodu ludzkiego powszechnemi, wszędzie też samodzielnie a niezależnie powstać mogła powieść przestrzegająca przed jego złamaniem. Zapatrywanie to wydaje się nam naiwnem i dziecinnem. Bo jakże odnosić zakazy małżeńskie do stanu cywilizacyjnego, w którym prawdopodobnie małżeństwo w naszem rozumieniu, jako instytucya społeczna, jeszcze nie istniało? A cóż dopiero przypisywać im zdolność układania w tym celu odstraszającej bajeczki? Umysł dzikich podobny jest do umysłu

dzieci nieokrzesanych, samopas chodzących, czy takie dzieci są zdolne ułożyć celową przypowieść? Ale przyjmijmy chwilowo przypuszczenie naczelnika etnologów, chociaż to bardzo trudno, tak jest niedorzecznem, tak pozbawionem wszelkiego zmysłu psychologicznego. W takim razie powieści te będą podobne tylko w idei, a we wszystkich szczegółach różne. Przypomnijmy sobie powiastkę o Urwasi i Pururavasie: zakaz małżeński tam jest, oraz jego złamanie, jest i rozdzielenie i szukanie, nic już atoli wspólnego w szczegółach, które są tak ładne u Apulejusza, zamiłowanego w szczegółach, w kolorycie lokalnym. Tu zaś w baśni neapolitańskiej mamy i trzy siostry, dwie starsze złe, najmłodszą dobrą (nikt przecież twierdzić nie będzie, że ten stosunek jest wspólno aryjskim, albo powszechno ludzkim), mamy pałac tajemniczy, a świetny, dziwną usługę, rozdzielenie, pokutę, połączenie. Nawet ów podziemny kurytarz, którym się Parmetella dostaje do pałacu, jest już w powieści łacińskiej, tylko tam do Hadesu prowadzi. To wszystko może być jedynie pomysłem osobistym. Że zaś połączenie to odbywa się przy prowidencyonalnej opiece Błyskogrzmota, przeto baśń neapolitańska łączy się ściśle z filozofią platońską. Do opatrzności chrześcijańskiej właśnie z powodu Błyskogrzmota odnieść jej nie możemy.

To wszystko dowodzi jasno i dostatecznie, że baśń o Złotym korzeniu tylko z powieści Apulejusza pochodzić może. Są wszelako różnice pomiędzy jedną a drugą to prawda, tylko że te różnice jeszcze bardziej ów stosunek stwierdzają. Tak więc autor powieści neapolitańskiej (nie twierdzimy bynajmniej, aby nim był cavaliere Basile, ale ktoś nim był przecież) zamiast mistycznej trójki wprowadza równie mistyczną siódemkę, każąc Parmetelli chodzić lat siedm, dając jej siedm par żelaznych trzewików i siedm wrzecion i siedm fig dla siedmiu prządek. Prządki te przeniesione są tutaj także z Apulejusza, gdzie je Psyche na drodze do Prozerpiny spotkała, a motyw zaopatrzenia się w placki dla Cerbera tak się autorowi podobał, że go pomnożył, każąc się Parmetelli zaopatrzyć w chleb dla psa, w siano dla konia i w kamień dla drzwi. Niewidzialną, a więc osobliwą usługę zastąpiono tutaj murzyńską, a więc podobnie osobliwą, ale pozostawiono stół obficie nakryty, w miejsce Zefira zaś dano wóz dyamentowy, którym w powietrzu jeździć było można. Przysięga, jaką przestrzeżona od fei Parmetella (a feja zastępuje tutaj Pana i trzcinę i t d.) wymogła na prządkach i na ich matce wiedźmie, przypomina przysięgę bogów na Styx, nigdy

niezłamaną. Sądzimy, że wszystkie te zmiany są analogiczne, to znaczy na wzór i podobieństwo motywów Apulejusza pomyślane. One tedy równie silnie dowodzą zależności od powieści łacińskiej, jak zupełna tożsamość innych motywów. Całość zaś staje się zajmującą głównie przez to, że widzimy tutaj, co zachowano, a co zmieniono, aby pierwotną powieść symboliczną przystosować do gminnej inteligencyi.

Mamy tu jeszcze zmiany inne, dalej sięgające. Przedewszystkiem Wenus straciła całkowicie boską godność i stała się bardzo brzydką wiedźmą. Nazwaną jest *una Orca*, równie jak jej siostra, zastępująca Prozerpinę. Miano *orki* właśnie tej ostatniej należy, ale rozszerzone zostało na wszystkie dawne boginie. Podobnie też francuski *ogre* może znaczyć każdego starożytnego boga, nie tylko Plutona. Ponieważ nasza wiedźma przestała być boginią piękności, przeto odpadł motyw zazdrości o cześć jej należną i powód nienawiści do Parmetelli. A mimo to została nienawiść i do niej i do syna, chociaż już nieupowodowana. Złośliwość jej, opisaną dość jaskrawo i szeroko u Apulejusza, uwydatniono tutaj krótko a dobitnie w ten sposób, że ją zrobiono ludożerczynią. Sądzimy, że ta przemiana bogów i bogiń starożytnych na czarowników, czarownice, wiedźmy, ludożerców (ogre) i ludożerczynie jest pouczającą i zasługuje na zaznaczenie.

Powiastka cała ma charakter żartobliwy, rubaszny, miejscami do satyry, nawet jakoby do drwin posunięty, chociaż nie wyrzeka się ostatecznego morału. Zamiast królewskiej i boskiej sfery, w jakiej się powieść łacińska porusza, mamy tu świat bardzo odmienny. Dość powiedzieć, że neapolitańska Psyche pasie świnkę, która ma być jej posagiem. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że Parmetella zastępuje Psychę, król zamienił się w biednego ogrodnika, Amor w murzyna, piękna Wenus w bardzo szpetną starą ciotę, chciwą ludzkiego mięsa. I ona jednak ma syna, na którego jest zagniewaną, nie wiemy tylko, dla czego. Są i tutaj dwie starsze siostry, dla młodszej nieżyczliwe, które następnie całkiem z powieści znikają, tak jak całkowicie znikła wyrocznia i Zefir. Pałac od złota i klejnotów błyszczący, bezludny, oczom ludzkim ukryty, jest i tutaj, a dochodzi się do niego nie przez Zefira wprawdzie, ale zawsze w dziwny sposób: długim kurytarzem, do którego wejście pod korzeniami złotolistnego dębu. Jest także stół obficie zastawiony, są

piękne szaty, nie podobają się nam jednak usługujące małpy, choć bogato odziane.

Murzyn widoczny dla oczu Parmetelli, zamienia się w nocy w pięknego młodzieńca i nic już nie rozumiemy, dla czego zakazuje zapalić świecę i siebie w tej przemianie oglądać. Parmetella łamie zakaz, za co jest złajaną w sposób gburowaty i wypędzoną. Feja przychodzi jej w pomoc, tak jak u Apulejusza pierwszy Pan ulitował się nieszczęśliwej Psyche. Zamiast Cerery, Junony, współbogiń Wenery, zamiast nimf i służebnic, które ją otaczają, mamy tutaj aż siedm prządek, a więc Mojr albo Park, które są, rzecz dziwna, córkami starej cioty, zastępującej Wenerę, i ludożerczyniami, jak ona. W taki to sposób jaskrawy uwydatniła się zewnętrzna złośliwość i mściwość, jaką Apulejusz nadał charakterowi Wenery. Jest więc murzyn bratem ludożerczyń, a to pokrewieństwo zaszczytu mu nie przynosi, bo z drugiej strony pamięć boskiej jego natury zachowana jest jeszcze w jego nazwie Błyskogrzmota, we władzy, jaką posiada nad mrówkami, ptakami, instrumentami, nad żywym i martwym światem. Przysięga, jaką przestrzeżona Parmetella od prządek i matki ich wydobywa, przypomina przysięgę bogów, która wtedy tylko jest niezłomną, jeżeli na Styx wykonaną. Z czterech robót, jakiemi Wenus obarcza Psychę u Apulejusza, najstalej w baśniach utrzymuje się przebieranie ziarn, podczas kiedy następne są pominięte, albo zastąpione innemi.

Mocno zmienionem jest także zakończenie. Wprawdzie i tutaj mamy wesele, jak u Apulejusza, ale ono tak jest opisane, jakby się odbywało gdzieś na podejrzanem przedmieściu neapolitańskiem. W dodatku obie wiedźmy giną: jedna się spaliła, druga głowę sobie rozbiła o ścianę. W ten sposób złośliwość dobitnie ukaraną została, a pragnienie sprawiedliwości u słuchaczy zadowolone. Widocznem jest, że baśń nasza całą czynność przenosi ze sfery boskiej i królewskiej w otoczenie bardzo niskie, takie ile możności, jakiemu w Neapolu ją opowiadano. Do tych słuchaczy wszystko jest przystosowanem. W związku z tem niebezpieczeństwa, trudy, zasadzki, w ogóle motywy mitologiczne, mniej zrozumiałe, zastąpione są przez łatwiejsze do zrozumienia, pospolitsze. Równocześnie znikło wszelkie znaczenie symboliczne, a zostaje tylko morał przystępny najpospolitszej inteligencyi. Wszystkie czynności nadprzyrodzone przypisane są fejom i czarodziejstwu, a jeżeli to zastosowanie świadczy żywo o wierze w te siły, to z dru-

giej strony opowiadania takie, jak o Złotym korzeniu, wiarę tę jeszcze wzmacniają.

Przyznać trzeba, że po większej części zmiany wykonane są wcale zręcznie i z talentem. Siedm par żelaznych trzewików doskonale uwydatniają długość i uciążliwość drogi. One zdają się pochodzić z kar, jakie kościół nakładał na pielgrzymów, pokutujących za jakieś ciężkie winy, jak o tem niejednokrotnie legendy średniowieczne wspominają. Siedm prządek na werandzie z trupiemi piszczelami zamiast wrzecion, dają obraz pełny grozy. Pomysł, aby je sobie ująć przez to, żeby zamiast piszczeli wsadzić im wrzeciona z figami i posmarowane miodem, jest trywialny wprawdzie, ale do smaku ludowego przystosowany i nie pozbawiony ironii. Dwa z zadań, Psysze nakazanych, a mianowicie zdobycia złotej wełny i przyniesienia wody ze źródła stygijskiego, zastąpione jest zgrabnie rozkazem napełnienia dwunastu pierzyn. Skąd wziąć tyle pierza, pomyślała sobie przy tem każda rybaczka neapolitańska! Błyskogrzmot kazał Parmetelli wołać z płaczem, że król ptaków żyć przestał. Dziwne zaiste zlecenie! Ono przypomina wołanie u Plutarcha zapisane: wielki Pan umarł! Ale skądże opowiadacz neapolitański wziął tę reminiscencyę klasyczną? To daje do myślenia. Do dobrych pomysłów zaliczyć trzeba także owe drzwi wiecznie się zamykające i otwierające, ku własnemu wielkiemu umęczeniu. Nie najgorszym jest także ów koń dziki tratujący przychodniów. Bo gdzie był pies dziki, mógł i koń taki się znajdować, niby na podwórzu przedmiejskiego gospodarstwa. A czy nie są zabawnemi owe instrumenty, które wylatują w powietrze i grają zawzięcie? Wszystko to wskazuje na opowiadacza wcale utalentowanego. Zaznaczmy jeszcze, że wspomniane na początku siostry Parmetelli już się później nie pojawiają, a w końcu przyznajmy, że powiastka ta ma dużo realizmu i dużo wesołości. Nie przypominaż ona i przez to utworu Apulejusza? Jej styl zaś, przedrzeźniając Mariniego, czy nie przedrzeźnia czasem Apulejusza zarazem? Wiadomem jest przecież, że Marini całą powieść o Amorze i Psysze w ładnych strofach ośpiewał.

Ostatecznie tedy powiastka o Złotym korzeniu tak wiernie trzyma się całego przebiegu powieści Apulejusza, że widocznie do niej się odnosi. Odtwarza wszystkie prawie jej motywy, każdy parodyując niejako. W tem przedrzeźnianiu jest konsekwentną i udatną, choć nie wszędzie dobrze powiązaną, to przeciwstawienie zaś uwy-

datnia temwięcej zalety powiastki Apulejusza, w której wszystkie motywy są połączone doskonale.

2. Kłódka (*Lo Catenaccio*).

Taka jest nazwa dziewiątej powiastki dnia drugiego. Opowiada ją Ciommetella (od Ciommo = Geronimo) na stwierdzenie tej prawdy, że nieżyczliwość, odziewająca się szatą przyjaźni, w wielkie nas może popchnąć nieszczęście. Była swego czasu matka z trzema córkami w biedzie bardzo wielkiej. Żyły z litości ludzi i z tego, co na ulicy znalazły. Jednego ranka przyniosły do domu wierzchnie liście kapusty, wyrzucone przez kucharza na ulicę. Matka chciała je ugotować i rzekła do córek, aby jej wody ze studni, za miastem będącej, przyniosły. Ale żadnej się nie chciało, tak że matka sama się do tego zabrała, chociaż z powodu starości nogi już jej dobrze nie nosiły. Wtedy najmłodsza odebrała jej dzbanek, aby ją wyręczyć, mimo, że to dla niej była robota dość ciężka. Poszła, a przy studni spotkała czarnego niewolnika, który do niej rzekł: moje dziecko, jeżeli ze mną zechcesz pójść do niedległej stąd groty, dam ci dużo ładnych rzeczy. Na co mu Luciella: niech najprzód zaniosę matce wody, potem wrócę niezadługo. Wodę zaniosłszy, powiedziała matce, że pójdzie jeszcze szukać głąbików kapusty, naprawdę zaś wróciła do studni, gdzie niewolnik na nią jeszcze czekał. Przez ową grotę doszli do pięknego, od złota błyszczącego pałacu, gdzie jej wnet zastawiono stół obfity, ubranej poprzednio przez dwie młode i ładne pokojówki w szaty bardzo piękne. Po wieczerzy położyły ją one do łóżka zdobnego w złoto i perły, do którego, po zgaszeniu światła, jeszcze się ktoś położył. To się powtarzało przez dni kilka. Teraz Luciella chciała zobaczyć matkę i powiedziała to czarnemu słudze, który, porozumiawszy się z kimś w innym pokoju, wrócił z workiem pełnym złota dla matki, zalecając zarazem, aby wnet powróciła, drogi nie zapomniała, w domu zaś nie zdradziła nikomu, gdzie przebywała. Siostry w domu, widząc ją tak pięknie ubraną i bogato obdarzoną, ledwie nie pękły z zazdrości; chciały ją także odprowadzić, na co się jednak nie zgodziła. Znaną sobie drogą przez grotę doszła do pałacu, gdzie kilka miesięcy przebywszy, znów się do matki wybrała podobnie, jak poprzednio, obdarzona.

Powtórzyło się to trzy lub cztery razy, a siostry jej złośliwe

ledwie nie wyschły z zazdrości i tak długo pęchciły, aż znalazły czarownicę, która im powiedziała, co się dzieje z ich młodszą siostrą. Wtedy, gdy znów do nich przybyła, tak się odezwały: „Nie nam wprawdzie nie powiedziałaś o tem, gdzie przebywasz i co się z tobą dzieje, wiemy jednak dobrze, że co noc otrzymujesz napoju na sen, poczem piękny młodzieniec śpi przy tobie. Jeżeli chcesz być trwale szczęśliwą, zrób, jak ci powiemy: od niewolnika, gdy ci napój przyniesie, zażądaj, aby ci dał serwetę do obtarcia ust, a wtedy w serwetę zręcznie wylej napój, aby nie zasnąć w nocy, poczem, gdy mąż twój uśnie, otwórz tę kłódkę, którą ci dajemy, a która czar złamie i ciebie najszczęśliwszą uczyni".

Biedna Luciella, nie domyślając się, że zdrada była w tej radzie, postąpiła tak, jak jej powiedziano. Napoju nie piła, w nocy światło zapaliła, a zobaczywszy pięknego młodzieńca, otworzyła kłódkę. Zjawiło się wtedy kilka niewiast z przędzą lnianą na głowie, która jednej z nich spadła na ziemię, co widząc, dobroduszna Luciella, zawołała: podnieś przędzę, dziewczyno! Na ten głos obudził się młodzieniec, a rozgniewany, że Luciella użyła przeciw niemu podstępu, zawołał niewolnika, kazał jej przywdziać dawne łachmany i wyprowadzić z pałacu. Wróciła teraz do sióstr, pobladła, ale te ją wypędziły wśród słów zelżywych.

Błąkała się teraz Luciella po świecie, żebrząc, z ciężarem przed sobą, aż po tysiącznych trudach doszła do miasta pewnego, gdzie w pałacu królewskim prosiła o schronienie i choćby garść słomy na posłanie. Ulitowała się nad nią jedna z dam dworskich i dała jej schronienie, gdzie Luciella urodziła bardzo ładnego chłopca, cacko prawdziwe. Otóż w tejże nocy wszedł piękny młodzieniec do jej pokoju i nie mógł się dzieckiem nacieszyć, powiedział nawet, że gdyby nie pianie kogutów, nie odszedłby od niego. Rzeczywiście znikł, gdy pierwszy kogut zapiał. Powtarzało się to co noc, a widząc to owa dama dworska i słysząc zawsze te same słowa, powiedziała o tem królowej. Ta nakazała zabić wszystkie koguty w mieście, przez co mnóstwo kur owdowiało, następnie ukryła się, aby zobaczyć młodzieńca. Oto poznała w nim własnego syna, którego uściskała serdecznie, a który teraz uwolniony był od uroku, rzuconego nań przez pewną czarownicę, a polegającego na tem, że ma błąkać się tak długo, aż go matka uściska i żaden kur nie zapieje, co się teraz właśnie spełniło. Królowa takim sposobem odzyskała syna i nabyła wnuka, a Luciella męża dostała, jakiego

tylko wymarzyć mogła. Siostry jej były tak bezczelne, że na wiadomość o jej szczęściu przybyły do niej, ale odpłacono im pięknem za nadobne, bo nieżyczliwość kary zawsze ponosi.

Baśń powyższa zasługuje na uwagę. W porównaniu z poprzednią jest krótsza, więcej zatarta, choć zawsze jeszcze pewne rysy dość wyraźnie zachowuje, które ją wiążą z baśnią Apulejusza. Mamy tu trzy siostry, z których najmłodsza wybrana jest na bohaterkę. Mamy wspaniały pałac, do którego się ona w dziwny sposób dostaje, strojne szaty, służbę, smaczne jedzenie, pięknego młodzieńca, który nie chce być widzianym, hojne podarunki. Mamy podstępne rady sióstr zazdrosnych, które dziewczynę z raju tego wypędzają i pozbawiają męża dobrego. Rady te w obłudzie swej, w całym nastroju i w tem, że jej przytem dają nie nóż wprawdzie, ale kłódkę jako narzędzie, przypominają bardzo podobną scenę u Apulejusza. Nastąpiło odtrącenie biedaczki przez siostry, błąkanie się jej po świecie, w końcu powrót męża i stałe uszczęśliwienie.

Z drugiej strony zmiany już znaczne: ojca już niema wcale, tylko matka żebraczka, Amor jest królewiczem, Zefir, w murzyna p r z e m i e n i o n y, zachowuje ze swoim pierwowzorem, znamię osobliwości, czegoś niezwykłego, niewidzialne duchy zastąpione już przez dwie ładne pokojówki. Pałac jest na ziemi, ale ukryty tak, że się do niego dochodzi przez jaskinię, do której wejście bluszczem i krzakami zasłonięte. Matka bohatera nie jest boginią, lecz królową i bynajmniej na syna, ani synową nie zawziętą. Stąd wypływa, że owe ciężkie prace nakładane na Psychę, tutaj stały się zbytecznemi i zostały usunięte. Nieszczęście syna spowodowane urokiem rzuconym przez jakąś czarownicę, nie wiemy z jakiej przyczyny. Niedola dziewczyny pochodzi jedynie z zazdrości sióstr i to jest ten motyw, który u Apulejusza dość szeroko jest rozwinięty, w poprzedniej wszelako ledwie tylko był naznaczony. Tak więc ta baśń wyzyskuje to, co poprzednia pominęła. Jej autor, chcemy powiedzieć, pierwszy jej opowiadacz, znał prawdopodobnie całą baśń Apulejusza, mniej lub więcej dobrze, ale znał także i baśń poprzednią, kiedy wybrał właśnie temat ten, który tamta pominęła. Byćby mogło także, że jedna i druga od tego samego opowiadacza pochodzi, który w takim razie umyślnie by był wprowadził zmiany

znaczne, aby tembardziej jednę baśń od drugiej oddzielić: tam więc z Wenus zrobił brzydką czarownicę, tutaj królową; tam z Amora demonicznego Błyskogrzmota, ale oczarowanego także w ten sposób, że we dnie czarnym się staje; tutaj pięknego młodzieńca, który się nie zmienia, ale któremu dał sługę czarnego; tam ciężarność bohaterki całkiem usunięta, tutaj zachowana i bardzo nawet uwydatniona, bo właśnie narodzenie syna ściągnęło królewicza do żony. Dziwna rzecz, że owe prządki, które są tam siostrami Błyskogrzmota, pojawiają się i tutaj i to w nocy z przędzą na głowie, wskutek otworzenia zaczarowanej kłódki. Jedne i drugie z moir, czyli park, pochodzą, tylko są bardzo zmienione.

Są w baśni drugiej motywy nowe, ani u Apulejusza, ani w baśni poprzedniej niedotknięte, a mianowicie kłódka i pianie kogutów. Dziwna rzecz, że z rozpowszechnieniem się kłódek, przypisano zaraz ich zamknięciu lub otworzeniu znaczenie czarodziejskie. Pianie kogutów miało zrazu znaczenie bardzo praktyczne, bo zapowiadało ranek; był więc kogut rodzajem najstarszego, nocnego zwłaszcza, zegara. Takie znaczenie ma jeszcze kogut Piotrowy w ewangelii. Jednakże już u Rzymian był on złowieszczym ptakiem. Widzimy to z Petroniusza, gdzie Trimalchion, usłyszawszy w nocy pianie koguta, wezwał biesiadników do libacyi, pierścień z lewej ręki na prawą przełożył, mówiąc: nie bez powodu alarmuje ten trębacz, albo będzie pożar albo umrze który z sąsiadów.

Trzeba odtrącić to od siebie. Kto mi tego proroka przyniesie, otrzyma nagrodę. Wnet go przyniesiono, a Trimalchio zabić go kazał [1]. Reputacya koguta poprawiła się w świecie chrześcijańskim. Głos jego kładł kres gospodarowaniu demonów na świecie, duchów nocy i ciemności, gdy zapiał, znikali. To rozumiemy, ale jeżeli w powyższej baśni znika królewicz na głos jego, to w tem widać zastosowanie nie bardzo udatne, bo królewicz nie jest ani demonem, ani duchem zmarłego. Powiedzieć tedy trzeba, że kogut służy

---

[1] Satyricon LXXIV. *Haec dicente eo gallus gallinaceus cantavit, qua voce confusus Trimalchio vinum sub mensa jussit effundi, lucernamque et mero spargi imo annulum trajecit in dexteram manum et: non sine causa, inquit, hic buccinus signum dedit: nam ut incendium oportet fiat, aut aliquis in vicinia animam abjiciet. Longe a nobis! Itaque quisquis hunc indicem attulerit, corollarium accipiet. Dicto citius de vicinia gallus allatus est, quem Trimalchio jussit ut aeno coctus fieret.*

tutaj wogóle do wzmocnienia czarodziejskiego zabarwienia baśni, ale zabicie wszystkich kogutów przypomina rzymski zabobon.

Dawny symbolizm łacińskiej powieści znikł w tej baśni zupełnie, zostało tylko jakieś moralne przystosowanie. Tak więc czytamy tam przy końcu, że nieżyczliwość zawsze się karze, a więc i tu siostry będą ukarane, nie wiemy atoli przez kogo i jak.

Zwolennikom Grimma i Langa powiemy tyle tylko, że kłódka, od której cała powiastka nazwę nosi, wcale na pierwotność, ani powszechność jej nie wskazuje. Dłuższej argumentacyi przeciw nim chyba już nie potrzeba, potem, co się przy poprzedniej baśni powiedziało.

3. Wąż (*lo Serpe, Pentamerone II, 5*).

Przytaczamy tę baśń jako przykład, jak daleko z biegiem czasu i okoliczności opowiadanie odbiedz może od pierwotnej swej treści.

Była swojego czasu chłopka, która bardziej pragnela mieć dzieci, aniżeli pragną pieniacze wyroku pomyślnego, chorzy świeżej wody, karczmarze końca postu. Mąż jej, wyrzutami obsypywany, a stąd i przygnębiony najczęściej, przyniósł razu jednego z lasu brzemię suchych gałęzi, z których się ładny mały wąż wysunął. Na jego widok obudziły się w Sapatelli (takie było chłopki imię) niewygasłe pragnienia, ale zdziwiła się wielce, gdy wąż w te słowa do niej przemówił: nie mając dziecka, przyjmij mnie na jego miejsce, a nie pożałujesz tego, bo kochać cię będę, jak matkę. Zgoda, powiedziała Sapatella, będę się starać o ciebie, jak o własne dziecko.

Gdy już wąż był duży, rzekł razu jednego do chłopa, który się zwał Cola Matteo, a którego szanował, jak ojca: kochany tatusiu, chciałbym się ożenić. — Nie mam nic przeciw temu, odrzekł, poszukamy ci wężową. — Nie tak, nie chcę do rodu wężów należeć, idź do króla i powiedz mu, aby mi dał swoją córkę za żonę. Cola Matteo, jako człek ograniczony, nie widział w tem nic niewłaściwego, i poszedł do króla z tem posłaniem. Król poznał po jego nosie, że ma z głupim do czynienia, więc aby się go pozbyć, powiedział mu śmiejąc się, że się zgadza na to, byle ów wąż wszystkie owoce jego ogrodu w złoto zamienił. Cola przyniósł tę odpowiedź wężowi, który rzekł do niego: jutro wczesnym rankiem idź do miasta i skup wszystkie ziarna owocowe, jakie znajdziesz, potem rozsyp

je po całym ogrodzie króla, a zobaczysz, co nastąpi. Nazajutrz, skoro słońce złotą miotłą śmieci ciemności z pól zmiotło, Cola uczynił, jak mu wąż polecił i oto z ziarn rozsypanych wyrastają drzewa, puszczają kwiaty, liście i owoce, wszystko z błyszczącego złota, tak że król aż drżał z radości, gdy to zobaczył. Przyrzeczenia jednak dotrzymać nie chciał, tylko żądał więcej jeszcze: „niech mi wąż mur i ziemię mego ogrodu w klejnoty zamieni". Rzekł tedy wąż, gdy się o tem dowiedział: „jutro rano wyjdź zbierać wszelkie skorupy, jakie znajdziesz i rozrzuć je na chodniki i mury ogrodu". Gdy noc, z powodu pomocy, jaką daje złodziejom, skazana została na banicyą i już tłómoczek z ostatnich cieni wiązała, wyszedł znów Cola Matteo z koszem na ramieniu, aby zbierać czerepy i skorupki garnków, dzbanków, tygli, flaszek, doniczek, i rozsypał je w ogrodzie, który się wnet pokrył rubinami, smaragdami, karbunkułami tak lśniącymi, że król ze zdumieniem na to patrzał, ale znów nowe postawił żądanie, a mianowicie: aby wąż cały pałac od dołu do góry złotem wypełnił. Wąż, o tem się dowiedziawszy, polecił swemu opiekunowi, aby zebrał wiązkę liści i nimi potarł spód pałacu, co gdy ten uczynił, pałac rzeczywiście złotem się napełnił. Nie widząc już sposobu do wymówki, przywołał król córkę swoją, Grannonią imieniem, i przedstawił jej swoje w obec węża zobowiązanie, prosząc ją, aby woli jego posłuszną była, co gdy przyrzekła, pozwolił, aby wąż przybył. Niebawem zobaczono go na złotym wozie, w cztery złote słonie zaprzężonym, wjeżdżającego do miasta ku pałacowi. Po drodze uciekali ludzie na widok potężnej gadziny, uciekali dworzanie, gdy się w pałacu pojawił, uciekł król i królowa, drżąc od strachu i wołając na córkę, aby i ona to samo uczyniła. Ta jednak oświadczyła, że nie ucieknie przed mężem, którego jej przeznaczono. Wąż ją oplótł zwojami, całował ją, następnie do osobnego zaniósł pokoju. Tutaj zrzucił skórę i przemienił się w bardzo przystojnego młodzieńca o włosach złotych, a oczach miłych bardzo.

Król tymczasem z królową, chcąc wiedzieć, co się z córką dzieje, skradli się pod drzwi i zaglądali przez dziurkę od klucza, a spostrzegłszy skórę węża na ziemi, wpadli do pokoju, skórę chwycili, do ognia wrzucili i spalili. Nieszczęście się stało, zawołał młodzieniec, a przemieniwszy się w gołębia, głową bił o szyby, aby wylecieć, przyczem się ciężko poranił. Grannonia z żalu o to, co straciła, drapała sobie twarz i gorzkie rodzicom czyniła wyrzuty, narzekała bez przerwy aż do nocy, „a gdy ta zapaliła światła na

niebieskim katafalku dla ginącego słońca", i gdy wszyscy już spali w pałacu, zabrała co miała klejnotów i tylnemi drzwiami pałac opuściła, aby szukać straconego dobra tak długo, aż je odnajdzie.

Po drodze spotkała lisa, który ją zapytał, czy nie życzy sobie jego towarzystwa? chętnie, odrzekła, bo drogi tutaj nie znam. Szli tedy razem, aż do gęstego lasu, gdzie też razem na murawie wypoczywali. Obudzili się dopiero nad ranem, „gdy już słońce ognistymi sygnałami dawało znać żeglarzom i gońcom, że w drogę czas". Grannonia przysłuchiwała się z upodobaniem rozlicznym ptakom, które nad nimi w gęstwinie liści śpiewały, co widząc lis, rzekł do niej: „cieszyłabyś się więcej jeszcze, gdybyś rozumiała, o czem rozmawiają, jak ja rozumiem". Ciekawa, jak wszystkie niewiasty, Grannonia nie dała już lisowi spokoju, aż jej powiedział, o czem śpiewają: oto o wszystkiem, co się u was w pałacu stało, i że ów wąż był królewiczem, synem króla z Długiej szczeliny (Fratte lunga), że był urzeczony przez czarownicę, którą wzgardził, tak że przez lat siedm postać węża miał nosić i że już był niedalekim wybawienia, gdy mu niebacznie skórę spalono. Teraz z powodu ran znajduje się na progu śmierci. Ale jest sposób zapobieżenia mówił lis dalej, aby dusza jego nie wymknęła się przez dziurę w głowie, a mianowicie trzeba nacierać rany krwią tych ptaków, które o tem mówiły. Grannonia teraz upadła przed lisem na kolana, prosząc go, aby schwytał te ptaki, których krew tak jej jest potrzebną, a z pewnością za to go wynagrodzi. Lis nie odmówił, tylko kazał czekać aż do nocy, a wtedy uśpione wychwyta wszystkie. Nocy następnej słowa dotrzymał, schwytane ptactwo pozabijali, a krew ich wytoczyli do butelki, którą lis miał przy sobie. Grannonia cieszyła się bardzo, lis jednakże zaczął jej mówić o radości przedwczesnej; krew ptaków sama nie wystarczy, jeżeli i jego krwi w niej nie będzie. To powiedziawszy, zaczął uciekać. Grannonia widząc, jak z lisem ucieka cała jej nadzieja, użyła wobec niego kunsztu, w którym kobiety są tak bardzo biegłe: podstępu i pochlebstwa. Kuzynku lisie, rzekła do niego, miałbyś powód się obawiać, gdybyś z kim innym miał do czynienia, nie ze mną, albo gdyby innych lisów na świecie nie było. Nadto ci jestem zobowiązaną, abym ci złem za dobre odpłacić mogła. Wykonałeś już większą część dzieła, dokonaj reszty, idź ze mną aż do stolicy króla, a będę ci oddaną duszą i ciałem. Lis dał się zdurzyć, nie przypuszczając, aby mógł być kto od niego podstępniejszym, po-

wrócił, ale ledwie kilka uszli kroków, gdy go Grannonia kijem tak silnie w głowę ugodziła, że upadł i już więcej nie powstał. Dobiła go wtedy, a krew jego do butelki wytoczyła.

Pośpiesznym krokiem zdąża teraz do miasta, do pałacu królewskiego, dokąd przybywszy, kazała oznajmić królowi, iż przynosi lekarstwo dla księcia. Wpuszczono ją zaraz, chociaż król powątpiewał, aby młodej dziewczynie udać się mogło to, czego najlepsi lekarze nie umieli. Zgodził się nawet na warunek, który postawiła, aby jej dać księcia na męża, jeżeli go wyleczy. Wprowadzono do pokoju chorego, ledwie zapuściła rany jego swojem lekarstwem, a już znaczne polepszenie nastąpiło, a wkrótce wyzdrowienie zupełne. Żądała teraz przyrzeczonej nagrody, a król rzekł do syna: „widząc cię bliskim śmierci, przyrzekłem dać cię za męża tej dziewczynie, jeżeli cię wyleczy; teraz, gdy nadspodziewanie odzyskałeś zdrowie, proszę cię, abyś wypełnił daną przezemnie obietnicę". Chętnie wypełniłbym każdy twój rozkaz, drogi ojcze, odpowiedział książę, a więc i ten także, ale w tym razie wolnym już nie jestem, bo dałem innej przyrzeczenie małżeństwa. Nawet i lekarka moja nie będzie wymagała, „abym się stał wiarołomnym". Zarumieniona Grannonia zapytała: „a gdy owa osoba prawa swoje mnie odstąpiła?" — Nawet i wtedy nie zmienię się, serce moje na zawsze jest oddane. Ucieszyła się z tej wierności Grannonia i dała się teraz poznać księciu, który przebrany, w pokoju zaciemnionym, dotąd nie był rozpoznał. Radość ich była wielką, równie jak radość obu królów i królowych, bo i rodzice Grannonii chętnie na huczne zjechali wesele.

Uwagi. Powiastka powyższa, sama w sobie uważana, wielkiego sensu nie zawiera. Moglibyśmy nawet powiedzieć, że ów wąż przyjęty za syna, żądający królewskiej córki w małżeństwo, obsypujący chciwego króla niesłychanymi skarbami, jadący powozem słoniami zaprzężonymi, ściskający urodną księżniczkę, jest niedorzecznem bajaniem. Inaczej jednak rzecz się przedstawi, gdy ją w połączeniu z baśnią Apulejusza rozważać będziemy. Punktem wyjścia będą nam wtedy słowa wyroczni, że Psyche ma otrzymać męża do żmiji podobnego: *vipereumque malum*. Tę przenośnię, wypowiedzianą w powieści, w której przemiana człowieka w osła szeroko jest opisana, a popartą przygodą towarzyszy Odyseusza u Circy,

Metamorfozami Owidyusza, zamieniono tutaj w rzeczywistość, zostawiając jednak wężowi owe niesłychane bogactwa, jakiemi Amor Psyche olśnił. Chciejmy zrozumieć, że Amor jako władca całej natury, może rozporządzać złotem, srebrem, klejnotami, ale zwyczajny królewicz, którego ciota tak upośledziła, że go zaklęła w postać węża, skąd ma posiadać taką władzę? A gdy z byle jakich ziarn mają wyrastać złote drzewa, gdy skorupy mają się zamienić w klejnoty, pałac ma się napełnić bogactwem za potarciem liśćmi jego murów, to magia jest przedstawioną tutaj jako tak łatwa, że to się wydaje raczej żartami, raczej parodyą, aniżeli cudownością. Wszystko to wszelako łatwem było Amorowi. To też i w szczegółach mamy niejedno, co przypomina pierwotne źródło. Tak więc Amor uleciał w powietrze na własnych skrzydłach, tutaj królewicz jako gołąb odlatuje; Amor choruje od rany, królewicz także; Psyche szuka małżonka, podobnie jak Grannonia swego; Psyche otrzymuje pomoc od trzciny, orła, wieży, podobnie tutaj Grannonia od ptaków i lisa. Nawet jej niechwalebne zachowanie się w obec lisa przypomina podstęp Psyche względem sióstr, gdy je chce ukarać za zniszczenie jej szczęścia. Są przeto wspólne owe cechy dość jeszcze wyraźne, aby powieść o wężu odnieść do baśni o Psyche.

O innych jeszcze z Pentameronu baśniach.

Oprócz powyżej przytoczonych trzech baśni, na które wskazali już, jak sądzimy, inni badacze (od Grimmów zacząwszy) są w Pentameronie inne jeszcze opowiadania, w których odgłos opowiadania o Amorze i Psyche mniej lub więcej wyraźnie się odzywa i na które tutaj choć pokrótce wskazać zamierzamy.

4. Tak więc w baśni pod tytułem *Verde prato* (II, 2) mamy trzy siostry, z których dwie starsze nie mają szczęścia, najmłodsza zaś Nella, zarazem najładniejsza, ma go dużo. Bo czy nie jest szczęściem, gdy do niej zaczarowany królewicz przychodzi kryształowym kurytarzem? Otóż siostry z zazdrości rozbijają ten kurytarz, a zarazem szczęście siostry. Królewicz w nocy pędem go przebiegając, ciężko się pokaleczył i jest bliskim śmierci. Nella pójdzie go szukać.

Tak daleko zgodność z głównemi liniami Amora i Psyche

jest wyraźną, w dalszym ciągu zmiana jest znaczną. Cóż nowego tutaj znajdujemy.

Gdy Nellę w gęstym lesie noc zaskoczyła, weszła na drzewo, aby tam przenocować. W pobliżu drzewa było mieszkanie dzikiego człowieka (Orco). Jedząc wieczerzę z żoną, która także jest *una Orca*, przy otwartem oknie, rozmawiali o tem co zaszło, a mianowicie o ciężkiem pokaleczeniu królewicza i grożącej mu śmierci. Zwierzył się przy tem dziki człowiek ciekawej żonie z tego, że nic księcia uleczyć nie zdoła, tylko ich tłuszcz jedynie. Słyszała to Nella, poczekała aż się upili i usnęli, następnie się do nich zakradła, nożem ich zabiła, tłuszcz do garnka zebrała i pospieszyła do królewicza. Ten jej nie poznał, bo była poczerniona, więc gdy go wyleczyła i obiecanej żądała nagrody, to jest, aby ją za żonę pojął, odmówił jej, oświadczając, że już nie jest wolnym. Jednakże gdy się obmyła, i poznać dała, chętnie ją wziął za żonę.

Uwagi. Jeżeli część pierwsza naszej baśni wyraźnie powieść o Psyche przypomina, to druga część widocznie jest parafrazą Lo Serpe, powieści o wężu. Tam Grannonia od lisa się dowiaduje, że tylko krew ptaków, ale z dodatkiem jego własnej, zdoła wyleczyć księcia; otóż sądzimy, że łatwiej było zabić lisa, aniżeli dzikiego człowieka wraz z żoną i dla tego wydaje nam się druga część Verde prato podług drugiej części *Lo Serpe* wymyśloną. Co do innych szczegółów, to zauważmy, że długi kurytarz już drugi raz pojawia się w tych baśniach, a o jego pochodzeniu już się mówiło. Sądzimy, że w Verdeprato przejęty jest ze Złotego korzenia, ponieważ tam jest zrozumialszy.

5. W baśni pod tytułem *Le tre corune* (Trzy korony IV, 6), wiatr zaniósł aż do mieszkania czarownicy (Orca). Marchettę, córkę króla. Ta byłaby ją niezawodnie zjadła, gdyby Marchetta nie okazała się była, za radą starej posługaczki, bardzo usłużną: więc jednego dnia tak czysto wymiotła całe jej mieszkanie, że można by było jeść makaron na podłodze; także i meble tak wyczyściła, że błyszczały jak zwierciadło; drugiego dnia ściany i belki podobnie wytarła, równie jak kuchnię i wszystkie w niej naczynia: trzeciego dnia przyrządziła czarownicy gęś pieczoną, oraz potrawkę z podróbek, do tego przystawki, wszystko tak smaczne, że sobie stara palce

oblizywała. Koniecznie czarownica wiedzieć chciała, kto to zrobił, przysięgała na różne, różne swoje świętości, że nic złego tej osobie nie wyrządzi, ale Marchetta, przestrzeżona, dopiero wtedy wyszła z kryjówki, gdy ciota zaklęła się na trzy korony. Otrzymała teraz zarząd całego domu, klucze od wszystkich drzwi, z zastrzeżeniem jednak, aby nigdy nie otwierała ostatniego w domu pokoju. Domyślamy się, że gdy ciota odeszła, Marchetta właśnie ten pokój pośpieszyła otworzyć i tutaj znalazła trzy uśpione dziewczyny, pięknie ubrane. Czas i warunek ich oczarowania już się spełnił, więc się zbudziły. Na to przybiegła ciota i rozgniewana uderzyła w twarz Marchettę. Ta, obrażona w swojej godności, postanowiła natychmiast opuścić ciotę i dom jej, co też uczyniła, mimo próśb i przeproszeń. Otrzymała jednak od cioty męskie ubranie, oraz pierścień, który gdy na palcu obróci i na pomoc ją wezwie, niezawodnie jej pomoc uzyska.

W takiem ubraniu, dostała się jako paź na dwór króla; tam królowa gorąco się w niej zakochała i nie wahała się jej tego oświadczyć. Odtrącona, zawrzała równie gorącym gniewem i oskarżyła pazia przed mężem, jak Putyfar druga. Król bez namysłu skazał pazia na śmierć. Już wyrok miał być wykonany niezwłocznie, gdy za użyciem pierścienia zjawiła się ciota i Marchettę ocaliła. Król przekonał się o jej niewinności, równie jak o winie swej żony, którą z kamieniem u szyi do morza wtrącić kazał, a Marchettę za żonę pojął.

Uwagi. Wiatr, który w tej powieści Marchettę aż do cioty zanosi, przypomina wyraźnie zefira, roboty zaś, jakie tu księżniczka wykonywa, przypominają gorliwość, z jaką Psyche oczyściła i uporządkowała świątynię Cerery, a także i dalsze jej posłuszeństwo i potulność. Zakaz otwierania pewnego pokoju daje się porównać z zakazem oglądania kogoś przy świetle, ale prowadzi już do nowego pomysłu, z którego wyjdzie ostatecznie Sinobrody, Barbebleu, Blaubart. W dalszym ciągu tę jeszcze styczność baśni naszej z powieścią Apulejusza widzimy, że w chwili najgroźniejszej czarownica przybyła na pomoc Marchecie, podobnie jak Amor Psysze zdjętej snem śmiertelnym. Ostatecznie zaś Marchetta po długich trudach zyskuje króla za męża. Powiedzieć teraz możemy, że jak w poprzednich baśniach głównymi tematami są: w pierwszej prze-

śladowanie Psychy odn. Parmetelli, w drugiej zazdrość sióstr, w trzeciej i czwartej choroba Amora, resp. królewicza, tak tutaj usłużność i pracowitość Psychy, resp. Marchetty, za którą otrzymuje nagrodę.

6. *Li tre Rri Animale* (Trzej królewicze zwierzętami IV, 3). Król z Zielonego wzgórza (*Verde colle*) miał trzy córki, powiedzieć by można: trzy klejnoty. Król z Ładnej łąki (Bello prato) miał trzech synów, ale niestety wszyscy trzej urzeczeni byli przez Fatę, jeden w sokoła, drugi w jelenia, trzeli w delfina. Mimo to zażądali trzech owych sióstr w małżeństwo. Król z Zielonego wzgórza, ani chciał o tem wiedzieć. Więc czego nie mogli dobrocią, trzej bracia postanowili zyskać złością. Sokół, przy pomocy ptaków, obdarł mu wszystkie drzewa owocowe z liści i kwiecia; jeleń z innemi źwierzętami zniszczył mu zboże na polu; delfin na morzu wzbudził straszną burzę, w której wszystkie statki królestwa Zielonogórskiego zginęły. Rad nierad król oddał im córki. Każdy z nich miał bardzo wspaniały pałac: sokół na wysokiej górze, jeleń w lesie tak głębokim i gęstym, że ciemność nie wiedziała, którędy wyjść, gdy ją odchodząca noc wołała; delfin na wyspie morzem oblanej. Żyli tam już długo i szczęśliwie, gdy oto najmłodszy brat tych sióstr, Tittone, postanowił je odszukać i odwiedzić. Po długich trudach znalazł zamek sokoła. Bardzo uprzejmie przyjęty, bawił tam dwa tygodnie, a przy rozstaniu otrzymał worek złota i pióro sokole, które mu mogło być bardzo przydatnem. Znalazł i drugi pałac, który opuszczając, znów otrzymał worek złota i włos jeleni. U trzeciego brata tyleż otrzymał złota i łuskę rybią. Tak obdarzony wraca do domu, gdy spostrzega wieżę, a w niej śliczną pannę, strzeżoną niestety przez strasznego smoka. Była to zaiste królewna, którą porwał smok niecnota. To też, gdy zobaczyła przystojnego młodzieńca, zawołała o pomoc. Tittone, nie zwlekając, rzucił na ziemię pióro, włos i łuskę i wezwał braci, bo takie było hasło umówione. Niebawem przyleciał sokół z ptactwem leśnem, które wyniosło księżniczkę z wieży; zjawił się jeleń z dzikimi mieszkańcami lasu, którzy smoka, zamierzającego łup odebrać, w kawałki rozszarpali; przybył i delfin, który rozkazał falom morza rozbić wieżę doszczętnie. I oto przez te czyny skończył się ich urok, trzej bracia otrzymali przystojną postać ludzką. Zabrawszy żony, pospieszyli wszyscy do teściów, gdzie i rodzice ich przybyli. Radość była tam wielka i huczne bardzo sprawiono wesele.

Uwagi. Punktem wyjścia tej baśni jest ów małżonek w postaci źwierzęcej, jak sobie wyrocznię o Amorze tłumaczono. Amor w baśniach przemienił się w królewicza. Jeżeli był jeden królewicz w źwierzę urzeczony, dla czego nie mogło ich być trzech? Zwłaszcza, że po drugiej stronie w założeniu już mamy trzy siostry, a nie jest rzeczą niezbędną, aby starsze zazdrościły młodszej, zwłaszcza jeżeli nie mają do tego powodu! Mamy więc trzech królewiczów w postaci źwierzęcej, a każdy z nich ma wspaniały pałac, dokąd żonę zanosi. Każdy z nich bogato obdarza brata żony, gdy w odwiedziny do nich przychodzi, jak Psyche bogato obdarzała odwiedzające ją siostry. Nikt tutaj warunku nie nakłada, nikt go też nie łamie, a jednak motyw szukania jest użyty w baśni, tylko przeniesiony na Tittona, który jest najmłodszym z rodzeństwa. Jak za Psychę mrówki, orły pracę wykonywają, tak tutaj za Tittona ptactwo leśne z sokołem, źwierzęta z jeleniem, fale morskie z delfinem i zdobywają dlań piękną księżniczkę. Tyle więc związku z baśnią Apulejusza. Temat erotyczny zamieniony jest na temat miłości braterskiej, całość przeniesiona jest w sferę przykładnej zgody i życzliwości rodzinnej, a więc na odwrót tego, jak było w Amor i Psyche. Możnaby to nazwać pomysłem bardzo ładnym. W dalszym ciągu ów smok, który porwał ładną pannę i strzeże jej w wieży, jest niewyraźny, ale zdaje się pochodzić z czasów, gdy smoki, w ładnych pannach zamiłowane, były pospolitemi. Ostatecznie jest on jakoby posunięciem ku skrajności owego węża, o którym się poprzednio mówiło.

7. Baśń *Li sette Palommiele* (Siedm gołębi IV, 8), opowiada nam o siostrze, która dorosłszy, poszła w świat szukać siedmiu braci swoich. Znalazła ich, zostających w służbie u ludojada (Orco), którego udało im się zabić. Zabronili jej wtedy, aby nie zrywała rozmarynu, rosnącego na jego grobie, choćby to miało być komu pomocnem. Ona zerwała i nieszczęśliwe następstwo zaraz spostrzegła: bracia przemienili się w gołębie. Co począć, aby im ludzką przywrócić postać? Innego sposobu nie ma, tylko się udać daleko, bardzo daleko aż do mieszkania Czasu, które na wysokiej znajduje się górze; tam się dowie, kiedy i jak urok będzie złamany. To jej przy rozstaniu powiadają. Ona gotowa do największych trudów, ale jak znajdzie drogę, kto ją wskaże? Wskazał jej naprzód wieloryb, którego na brzegu morskim zobaczyła, ale wskazał tylko w części! Poszła tak daleko, jak sięgały jego wskazówki, ale którędy dalej?

To jej mysz powiedziała, a potem mrówki, naostatku dąb. Doszła nareszcie do ogromnego, od starości rozpadającego się budynku, gdzie zawsze przebywała matka Czasu, od starości ślepa i całkiem zgrzybiała. Przy niej był zegar Czasu, trzeba było chwycić za jego ciężarki, a wtedy Czas uskrzydlony, syn staruszki, w biegu będzie wstrzymany, z miejsca nie będzie się mógł ruszyć. Stara będzie ją prosiła, aby puściła ciężarki i obieca pod przysięgą, że nic jej złego nie zrobi, ale niech się strzeże Cianna, i nie prędzej ciężarki puści, aż stara przysięgnie na skrzydła swego syna. Dopiero wtedy wolną będzie od zguby. Bo Czas jest bardzo żarłoczny, swoje własne pożera dzieci, ołgryza kamienie i mury. Cianna była roztropną, dowiedziała się wszystkiego, czego dowiedzieć się chciała i ostatecznie z braćmi i z bogactwem wróciła do domu, do matki.

Uwagi. Baśń powyższa jest bardzo zajmująca. Z powieścią o Psyche łączy się przedewszystkiem przez to, że przez zerwanie rozmarynu, przez złamanie zakazu traci braci, którzy odlatują w gołębie przemienieni, a więc podobni do Amora. Aby ich odzyskać nie waha się podjąć drogi dalekiej i trudnej. Jeżeli Psyche mogła pójść aż do Hadesu, to dla czego Cianna nie poszłaby aż do mieszkania Czasu? Jest ono na górze, jakoby w przeciwstawieniu do Hadesu, który jest w głębi ziemi. I znowuż po drodze otrzymuje rady od różnych stworzeń natury, jak je Psyche w ciągu swej długiej wędrówki otrzymywała. Ale na tem podobieństwo się kończy, bo jeżeli gdzie, to niezawodnie do tej baśni Basile dużo dał własnych pomysłów. Tak więc alegoryę Czasu, w której widzimy reminiscencye z mytu Saturna czyli Chronosa; żarty, którymi zaprawia całe opowiadanie. Być może nawet, że i wstęp jest jego, bo uważmy jaki on właściwie: W okolicy Arzano mieszka dzielna Janetella, która już ma siedmiu synów. Otóż ci synowie chcą mieć koniecznie siostrę, a ponieważ matka jest przy nadziei, więc jej oświadczają, że pójdą w świat i nie pokażą się więcej, jeżeli siostry mieć nie będą. Tymczasem poczekają w oddaleniu i proszą, aby postawić na oknie kałamarz i pióro, jeżeli urodzi się chłopiec; kądziel i łyżkę, jeżeli dziewczyna. Niestety, akuszerka przez omyłkę postawiła kałamarz z piórem na oknie, co zobaczywszy, synowie poszli w świat i zamieszkali w gęstym lesie. Pomysł zasadniczy

mitologicznego nic nie zawiera, ale dużo żartobliwego humoru. Omyłka w znaku umówionym przypomina Tezeusza, który, wracając z Krety, zapomniał zmienić żagle i spowodował śmierć ojca swego. Coś podobnego stało się także Tristanowi i Izoldzie. Tę oto omyłkę baśniarz z tragicznej przemienił w humorystyczną. Tymczasem dziewczynka wyrosła, a dowiedziawszy się, że ma siedmiu braci przepadłych bez wieści, postanowiła ich odszukać. Znalazła ich w lesie, zamieszkała przy nich i wiemy już jakim sposobem spowodowała niewinnie przemianę ich w gołębie, a następnie ich wybawienie. Wiadomem jest, że rola Cianny podobną jest do roli Tittona w baśni poprzedniej. Należałoby teraz zaznaczyć, na podstawie owej trawestyi motywu tragicznego w żartobliwy, oraz na podstawie doskonale przeprowadzonej alegoryi Czasu i matki jego, ale ze wspomnieniami o micie Saturna, że baśń ta wskazuje na pochodzenie mniej lub więcej artystyczne i osobiste, może nawet na samego Basile. Jest tu nawet *Erlösung durch Liebe*, ale ta miłość jest siostrzaną, jest zakaz i jego złamanie, ale zakaz już wcale nie jest małżeńskim. A jednak baśń ta znajduje się w zbiorze Grimmów i to w kilku odmianach. Wszystko to daje do myślenia.

8. W baśni *Le tre ffate* (Trzy feje III, 10), mamy bogatego chłopa Micco Antonio, który był nawet dwa razy wójtem we wsi Panecuocolo. Temu żona umarła, ale zostawiła córkę Cecellę, ładną, pracowitą, skromną, cierpliwą. Micco ożenił się drugi raz z wdową Caradonią, zazdrosną i złośliwą, która miała córkę Grannizię, brzydką od stóp do głów (co autor dokładnie opisuje) i złośliwą jak matka. Gdy się nowa żona zagnieździła w domu, nakazywała pasierbicy ustawiczną a ciężką robotę, ubierała ją w łachmany, żywiła spleśniałym chlebem, podczas kiedy jej Grannizii nie brakło ani wygód, ani strojów. Mimo to nikt na nią patrzyć nie chciał, tamta zaś ujmowała serca wszystkich. Zdarzyło się raz Cecelli, że wysypując śmieci do bardzo głębokiej rozpadliny, upuściła do niej kosz. Zeszła poń sama, trzymając się kamieni, i zobaczyła tam trzy feje. Te ją zaprosiły do swego pałacu, który był pełen najkosztowniejszych rzeczy. Pozwoliły jej sobie wybrać, coby zechciała, ona zaś z pokory wzięła najgorszą spódnicę. Pytały się, czy chce wyjść paradnemi drzwiami, ona odpowiedziała, że tylnemi. Za tę pokorę i grzeczność feje nie mogły się dosyć jej naściskać, ubrały ją w najpiękniejsze suknie, a gdy wyszła, spuściły na jej czoło jasną gwiazdę z nieba. Takich sukien i gwiazdy zachciało się i drugiej, lecz, że

się zachowała hardo, więc wyszła stamtąd ubrana w łachmany, wyprowadzono ją przez stajnię, a na czoło spuszczono coś oślego. Domyślamy się, że koniec Grannizii będzie nie dobry, bo przecież na lepszy nie zasługuje. Oto co się stało: złośliwa jej matka wsadziła Cecellę do kadzi zamkniętej, aby ją następnie warem oparzyć i zabić w ten sposób. Otóż wtedy, gdy po wodę poszła, przybył Cuosemo, bogaty obywatel, który sobie Cecellę na żonę upatrzył. Usłyszawszy jej jęki, kadź spiesznie otworzył, wsadził do niej Grannizią, niby że to potrzebne, aby zdjąć pewien urok i spiesznie z Cecellą odjechał. Nadeszła tymczasem Caradonia z warem, którym zlała i zabiła własną córkę. Zapóźno spostrzegła, co zrobiła, a wtedy głową o ścianę tłukąc, sama sobie życie odebrała.

Uwaga. Czy jest tu co wspólnego z powieścią Apulejusza? Jest, chociaż niewiele. Przedewszystkiem ów pałac pełen kosztowności, do którego, rzecz dziwna, nie dochodzi się już przez Zefira, ani przez długi kurytarz, lecz przez głęboki dół od śmieci. Drugą wspólnością jest motyw pokory. Przypomnijmy sobie, jak wieża przestrzega Psychę, na wyprawę do piekieł skazaną, aby nie przyjęła ofiarowanego jej przez Prozerpinę miękkiego obok niej siedzenia, lecz aby usiadła pokornie na ziemi; aby nie zasiadła z Prozerpiną do wykwintnego jedzenia, lecz przestała na czarnym chlebie. Cecella postępuje, jakby znała przykład Psychy, za co otrzymuje gwiazdę na czoło i zacnego męża. Grannizia ginie sromotnie, jak zginęły siostry Psychy, tylko nie w skutek własnego podstępu, bo do tego za głupia, lecz wskutek podstępu matki. Sposób jej zgładzenia przypomina znowu zakończenie Złotego korzenia. To zaś nas upoważnia do zaznaczenia, że baśni neapolitańskie nie tylko waryantują powieść Apulejusza, lecz także same siebie. Bo podobnie pokorną była już Marchetta i podobnie wynagrodzoną.

9. Powiemy tutaj krótko, że w baśni: *Sapia Liccarda* (Roztropna Ryszarda III, 4), starsze dwie siostry wysyłają młodszą do pałacu królewskiego, raz niby po chleb z królewskiego stołu, drugi raz po gruszki z królewskiego sadu, w istocie atoli są to zasadzki, nie na jej życie, lecz na jej honor, na który czyha królewicz najmłodszy Tore. Podobnie wysyłała Wenus biedną Psychę, to po wełnę złotą, to po wodę Stygijską, to niby po upiększającą perfumę

do Prozerpiny. Starsze siostry już się uwieść dały starszym królewiczom, tylko najmłodsza umie się obronić Toremu. To przeciwstawienie jest znamiennem, i wyraźnie na powieść łacińską wskazuje, godnem też uwagi, że tutaj siostry starsze zadają młodszej prace dla niej zgubę przynieść mające. Nie ma bo już tutaj nieprzyjaznej teściowej. Rozwiązanie daje baśń takie, że roztropna Liccarda nie tylko honor bardzo widocznie już nadwerężony sióstr starszych w ten sposób naprawia, że doprowadza do skutku ich małżeństwo ze starszymi królewiczami, ale i dla siebie najmłodszego zyskuje. Wszystkie trzy tedy są zamężne, jak wszystkie trzy u Apulejusza.

10. W *La Schiavotella* (Niewolnica II, 8), umarło dziewczę siedmioletnie Liza, gdy ją matka czesała i grzebień we włosach jej zostawiła. Takie było zaklęcie starej fei, która, śpiesząc na jej urodziny, nogę zwichnęła. Matka Lizy ze zmartwienia umarła, ale przed śmiercią uprosiła u brata, aby Lizę pochował w siedmiu kryształowych trumnach, umieścił je w odległej sali pałacu, salę na klucz zamknął, a klucza nikomu nie dał. Brat to wszystko uczynić przyrzekł i uczynił Jednakże ożeniwszy się po latach, gdy raz wyjechał na polowanie, żona jego właśnie do tego pokoju weszła, gdzie Liza rzecz dziwna, wyrosła na piękną dziewczynę, wraz z trumnami. Baronowa zazdrością wzburzona, sądzi że to oszukaństwo, trumny otwiera, wstrząsa dziewczyną, przyczem wypada grzebień z włosów i Liza ożyła. To rozgniewało baronową jeszcze więcej, zbiła ją po twarzy, aż zczerniała, obcięła jej włosy, odziała ją w podarte suknie, skazała do kuchni na robotę, poniewierała i biła po twarzy co dzień, aby zawsze ją mogła nazywać czarną niewolnicą. Rozumie się, że to wszystko koniec weźmie, Liza będzie jeszcze szczęśliwą, a baronowa ukaraną.

Uwagi. Nie trudno dostrzedz, że w powyższej baśni temat *de la belle au bois dormant*, Dornröschen, temat uśpienia, łączy się z tematem Kopciuszka, tematem ciężkiej służby, nałożonej na pannę i dobrą i ładną i najczęściej wysokiego rodu. To znów jest bardzo wybitnym motywem z Psychy, jak znowuż temat uśpienia nie jest bez żadnego z baśnią Apulejusza związku. Przypomnijmy sobie bowiem, że Psyche, otworzywszy zdradliwą puszkę, którą od Prozerpiny niesie, owiana śmiertelnym waporem, umiera chwilowo, albo pozornie i do-

piero do życia wraca, gdy jej Amor starł troskliwie sen śmiertelny z twarzy i dotknął z lekka strzałą. Ale długoletnie uśpienie znane było także starożytnym, jak świadczy mit o Epimenidesie, znane też było późniejszym, którzy o siedmiu braciach śpiących w Efezie opowiadali. Temat ten, z boskiego świata przeniesiony w czarodziejski, przemieni się także pod względem sposobów i dojdzie do takiej przesady, że nie tylko dziewczę w trumnie złożone będzie rosło, ale nawet i trumna z niem razem, albo i siedm trumien kryształowych, jak tutaj widzimy. Oprócz tego pominąć nie można milczeniem zakazu otwierania pewnego pokoju, ukrywającego tajemnicę, który to motyw należy do baśni o Sinobrodym. Mamy tedy w baśni włoskiej, *la Schiavotella* różnorodne motywy splątane jeszcze, nierozwinięte, podczas kiedy u Perrault'a już są oddzielone na *Belle au bois dormant* (Dornröschen) i na *Barbe bleu* (Blaubart).

Co do związku baśni *la Schiavotella* do Psyche, to on tkwi przedewszystkiem w osobie baronowej, zazdrosnej i mściwej, jak Wenus. Wszakże wiemy, że ta bogini z naciskiem i kilkakrotnie Psyche swoją niewolnicą nazywa i stosownie do tego z nią postępuje: otóż i baronowa Lizę za niewolnicę uważa i chce, aby za taką była uznana. W tym celu nawet bije ją co dzień po twarzy, aby była zczerniałą, nie szczędząc jej innych utrapień, które Liza z pokorą i cierpliwością znosi. Przypomina się nadto owa nowella z Metamorfoz Apulejusza, w której żona siostrze męża okrutną śmierć zadaje, sądząc, że ona jest jego kochanką.

10. Przechodzimy teraz do baśni, w których motywy z Psyche odzywają się jeszcze, ale tak, że role są odwrócone i to na sposób rozmaity. W Gołębiu więc (*La Palomma* II, 7) mamy królewicza, którego staruszka przeklęła za psotę, jaką jej zrobił (rozbił jej garnek z bobem, podobnie jak paź w powieści otocznej rozbił garnek z oliwą). Królewicz niebawem zbłąkał się w lesie, gdzie spotkawszy piękną dziewczynę Filadorę, zakochał się w niej po uszy. Niestety, matka dziewczyny była czarownicą, jedną z najgorszych. Ta mu kazała dnia pierwszego zorać samemu i zasiać rozległe pole, inaczej go pożre, gdy wróci z lasu ze zgromadzenia czarownic. Rozpaczającemu pomogła Filadora i robota na czas sama się wykonała. Następnego dnia kazała mu ciota sześć sągów drzewa drobno porąbać, inaczej go posieka; trzeciego dnia oczyścić studnię, zawierającą tysiąc beczek wody; Filadora i w tych zadaniach po-

mocną być umiała. Uciekli następnie. ale ścigało ich przekleństwo czarownicy, stąd nieszczęście dla Filadory zapomnianej, nieszczęście, które kończy się dopiero przy pomocy gołębia w placku opieczonego.

Uwagi. Nie potrzeba, sądzimy, dowodzenia, że roboty, zadane królewiczowi, są naśladowaniem robót na Psyche nałożonych. Chcąc na właściwem miejscu wytłumaczyć pomysł tych robót, powiedzieliśmy, że one są pomysłem na wzór robót Heraklesa, tylko w przystosowaniu do słabej dziewczyny. Tutaj zaś, gdy chodziło o to, aby zadać roboty mężczyznie, stają się one znowuż podobnemi do Heraklesowych lub Jazonowych. Godnem też jest uwagi, że Filadora, już jako córka czarownicy, umie wykonać to, czego sam Amor, bóg władający nad całą naturą, wykonać nie jest zdolny. U Apulejusza bowiem roboty, na Psyche nałożone, zawsze ktoś wykonywa, tutaj zaś wykonywają się same. To znaczy, można by powiedzieć, że baśni poruszają się w kierunku, w którym nie ma granic dla nieprawdopodobieństw, a może nawet dla niedorzeczności.

11. W baśni o smoku *(Lo Dragone*: IV, 5) mamy pazia Minuccio, którego żona króla nienawidzi. Sprawia te y, że mu król nakazuje zbudować zamek w powietrzu wiszący, jeżeli nie chce zginąć; a następnie oślepić straszną czarownicę, zabić przerażającego smoka. Królowa liczyła z pewnością na to, że go w ten sposób zgubi, jak Wenus Psyche zgubić pragnęła, ale Minuccio, przy przy pomocy fei, wszystkiego szczęśliwie dokonywa, jak to Psyche wykonała przy pomocy Amora.

12 Przytoczmy jeszcze i taką odmianę, w której kochanek sam nasyła strapienia na tę, którą kocha, aby ją upokorzyć, ponieważ w samej rzeczy była nadto pyszną i odrzuciła jego zabiegi, chociaż był królewiczem. To opowiada powiastka pod tytułem: *Pycha ukarana (La soperbia castecata:* IV, 10). Obrażony królewicz zapuścił brodę, przebrał się za ogrodnika i w takim charakterze dopiął tego, że uwiódł pyszną księżniczkę przy pomocy kosztownych sukien i strojów. Nic jej nie pozostało, jak uciec z nim z domu ojcowskiego. Zaprowadził ją do swej stolicy, jednakże, stosownie do rzekomo biednego stanowiska swego, umieścił w stajni, gdzie jej brakło wszystkiego, nawet żywności i odzienia. Namówił więc ją, że się zgłosiła do pomocy w piekarni królewskiej i że tu ukra-

dła duży bochenek chleba, aby raz przynajmniej najeść się do sytości. Ale ledwie ukradła, zarządza rewizyą ku największemu zawstydzeniu księżniczki. Podobnie postąpił z płótnem i sukniami i dopiero po tak srogich upokorzeniach biednej żony i matki niebawem podobnie jak Psyche, dał się poznać i uznał ją za żonę. W zamiarze swoim, aby pyszną upokorzyć i naprawić, królewicz postępuje, że tak powiemy, prowidencyonalnie.

Zadziwia nas wiele, że powiastka ta, na wskroś moralizująca i ułożona widocznie w tym celu, aby odstraszyć od pychy, znajduje się także w zbiorze brac. Grimm pod tytułem: *König Drosselbart* nr. 52. Główne linie zachowane są wiernie z baśni neapolitańskiej, tylko szczegóły zupełnie inne i dane. Mają jeszcze obie te powiastki wspólne znamię godne uwagi w tem, że są całkowicie wolne od czarodziejstwa. To też z pewnością obie nie są wcale odwieczne, ani powszechne.

Uwagi dodatkowe. Sądzimy, że przykłady powyższe, z Pentameronu zebrane, dostatecznie uwydatniają, cośmy sobie uwydatnić zamierzyli, a mianowicie, że baśń o Amorze i Psyche odzywa się wielokrotnie, mniej lub więcej wyraźnie, w baśniach włoskich.

Wydzieliśmy najprzód trzy baśni, które prawie w całości oparte są na motywach powieści Apulejusza i to tak, że w „Złotym korzeniu” przedstawione jest szukanie straconego męża i prześladowanie doznane od teściowej, nie wiemy tylko już z jakiego powodu. W „Kłódce” mamy jako główny motyw podstęp sióstr, które pozbawiają najmłodszą jej szczęścia, obok tego szukanie i przypadkowe całkiem odzyskanie męża. W „Wężu” niema już ani sióstr, ani teściowej, tylko szukanie straconego, a śmiertelnie zranionego węża i jego przez Grannonią wyleczenie. Wyleczenie, ale innem znowu lekarstwem, jest tematem głównym także w „Verde prato”. W „Trzech koronach” Marchetta pokorą, usłużnością, zjednywa sobie pomoc czarownicy, podobnie jak w „Trzech fatach” Cecella pomoc wieszczek. Przeciwniczki ich giną w obu razach, jak zginęły siostry Psychy. Motyw ciężkich robót jest użyty w „Gołębiu” w sposób odwrotny, to znaczy, że królewicz jest na nie skazany. Podobnie Minuccio w „Smoku”. W „Trzech królewiczach” mamy aż trzy pałace czarodziejskie, trzy siostry i trzech mężów oczarowanych. Szuka ich

brat sióstr Tittone. Zaś w „Siedmiu gołębiach“ siostra szuka aż siedmiu braci. Oto najważniejszy wynik naszego rozbioru baśni neapolitańskich.

Zdaje się nam, że to usilne i wielokrotne, a przy tem oszczędne wyzyskiwanie motywów najbardziej zajmujących z baśni Apulejusza nie wskazuje wcale na twórczość naiwną, siebie nieświadomą, lecz raczej na zamiar, na połączone z nim ćwiczenie i co za tem idzie, na wprawę. Sądzimy, że owe utwory pochodzą od opowiadacza, albo opowiadaczy z profesyi. Podobnymi ich sobie wyobrażamy do aktorów w *commedia del arte*. Wiadomo, że w tych komedyach tylko ogólny zarys akcyi był dany, poszczególne sceny improwizowano. W tym celu każdy aktor zbierał sobie pomysły, koncepty, dowcipy, dające się użyć w jego roli Zbierał je z innych komedyi, z nowel, anekdot, z życia, od kolegów, z własnego wreszcie tworzył dowcipu. Podobnie opowiadacz z profesyi zbierał tematy, motywy, skąd mógł, rozwijał je, łączył w sposób najrozmaitszy, a zawsze przystosowany do słuchaczy. Słuchaczami byli niby rybacy i rybaczki neapolitańskie, ich kumowie i kumy z innych rzemiosł, liczna wreszcie rzesza lazaronów. Lud to ciemny, pobożny, a zabobonny. O Wenerze, Jowiszu, Amorze gadać mu nie było można, to też wszystkie bóstwa są tutaj czarownikami, czarownicami, ludojadami, nawet i ludożerczyniami. O ludożerstwie z niedalekiej Afryki dość często słyszeć mogli. W razie potrzeby, wprowadzali faty, które umiały być nawet bardzo dobroczynnemi, jeżeli chciały, a w które lud we wszystkich krajach romańskich bardzo żywo wierzył, o których chętnie słuchał W ogóle demonologia, jak ją właśnie przez Apulejusza poznaliśmy, zastosowaną tu jest w sposób bardzo obszerny, a przypomnijmy przy tej sposobności, że ona właśnie odnawia się w wieku piętnastym, rozszerza w następnych, jak się to przedtem wykazało. To też być może, że to rozwinięcie baśni w Pentameronie z rozszerzeniem się demonologicznych przekonań w związku zostaje.

Jakiż był udział kawalera Basile w tem dziele? Nic o tem pewnego powiedzieć nie można. Wie się o jego życiu bardzo mało. Zapytajmy, dla kogo on pisał swój Pentameron? Z pewnością nie dla rybaczek, które czytać nie umiały Więc dla kogo? Prawdopodobnie dla markiz, dla contes, dla kobiet sfer wyższych, które czytać umiały, ale rozumiały lepiej po neapolitańsku, niż po florencku. W Niemczech jeszcze w przeszłym wieku, a może i pó-

źniej, na wielu dworach mówiono dyalektem. Z pewnością tedy Basile opowiadał te baśni po swojemu, nie po rybacku, z pewnością dodał wszędzie dużo swego, a czy nie skomponował sam nawet niektórych baśni, albo nawet większej ich części, tego twierdzić, ale i zaprzeczyć nie można. Przypuszczalibyśmy atoli, że żartobliwość, ironia, które cały zbiór przenikają, że nauka moralna, mniej lub więcej trafna i doniosła, ale wszędzie dodana, właśnie od niego pochodzą. Są to te same zalety, które i zbiór braci Grimmów czynią tak zajmującym.

Porównywając Pentameron ze zbiorem Straparolli i powiastką francuską, widzimy postęp ogromny w kierunku baśniarstwa. W „Zabawnych nocach" mamy ledwie kilka baśni, w nich zaś, pomijając ową baśń wspólną z „Tysiącem nocy", cudowność mało rozwiniętą, oschłą. Mniej jeszcze rozwiniętą widzieliśmy ją we francuskiej baśni u Bonawentury Desperiers'a. W Pentameronie właśnie ta cudowność jest tak obfitą, że się przelewa niejako. Co jest przy tem godnego uwagi, to to, że najłatwiejsze, najbardziej cudowne i czarodziejskie motywy zdają się wypływać właśnie z Amora i Psychy, choć inne źródła nie są wykluczone. Tak np. mamy tu już Kopciuszka (*la Gatta cennerentola* kotka zapopielona, tak bowiem nazwano poniewieraną dziewczynę) w tej baśni zaś głównym nowym motywem jest ów ładny trzewiczek, o którym pierwszy pisze Aelianus we *Variae historiae* XIII, c. 32., atoli poniewieranie owej pasierbicy wzięte jest z Psychy, jak tego dowodzi wybieranie ziarn z popiołu. Widzieliśmy, że mamy tu już zawiązek baśni o Siwobrodym i o Uśpionej pannie (V, 5). Nie godzi się też zamilczeć, że tutaj właśnie kij już sam bije (I, 1), że gęś złote jaja nosi (V, 1). Mówiliśmy przecież, że ów skarbiec w pałacu Apulejusza, mógł zawierać wiele innych rzeczy cudownych. Otóż być może, że Basile, szczęśliwym trafem znalazł miejsce, na którym ów pałac stał niegdyś, a skrzętnie około niego chodząc, znalazł te wielce cenne rzeczy. Wspomnimy z drugiej strony, że ów chłopek Roztropek u Glińskiego, już występuje jako *Lo Compere*, a więc powiastka filucka raczej, aniżeli czarodziejska, bo i takie się tutaj znajdują.

Wszystko to wskazuje na Pentameron, jako na zbiór bardzo ważny nie tylko ze względu na treść swoją, ale więcej jeszcze może ze względu na historyą europejskich baśni. Jego znaczenie doskonale rozumie Wilhelm Grimm, gdy w trzecim tomie Kinder und Hausmärchen, zawierającym niepospolite bogactwo uwag, ze-

stawień, świadectw historycznych, tak mówi (zu Pentamerone des Basile): *Man kann demnach diese Sammlung bei ihrem reichen Inhalt als eine Grundlage betrachten; denn ob sie es gleich in der That nicht war, im Gegenteil ausser dem Lande nicht bekannt, nicht einmal in das französische übersetzt ward, so hat es doch bei dem Zusammenhang der Ueberlieferung das Ansehen davon. Zwei Drittel finden sich den Grundzügen nach im Deutschen und noch zu jetziger Zeit lebendig.* A dalej: *Basile hat sich keine Veränderung, schwerlich einen bedeutenden Zusatz erlaubt, und das giebt auch von dieser Seite seinem Werk einen besonderen Wert.* Można mieć bardzo wysoki szacunek dla erudycyi i rzetelności W. Grimma, a jednak być odmiennego zdania. Zapytajmy najprzód, skąd wie, że Basile nic ważniejszego nie dodał? Odpowiedź jego jest ciekawą i znamienną: oto dowód w tem, że jego opowiadania zgadzają się z niemieckiemi. Ależ ten argument jest naiwny, nie zaś naukowy. Jest to prawdziwe *petitio principii*. Podług niego neapolitańskie baśni są zarówno odwieczne, jak niemieckie, w to on wierzy, dla nas atoli to nie jest artykułem wiary. Pewną jest rzeczą, że neapolitańskie baśni pochodzą z wieku siedmnastego, niemieckie zaś zapisane są na początku dziewiętnastego. O ile wcześniej niemieckie baśni się już wytworzyły i rozszerzyły, tego powiedzieć nie umiemy, ale jest możliwem, że nie wiele wcześniej. Bo dla czegóż, zapytamy, takich ciekawych rzeczy prędzej nie zapisano. Przypuśćmy, że mógłby być jaki temat odwiecznie wspólny (nie mógł nim być platoński temat o Amorze i Psysze, to pewne), to jego odzianie, rysy poszczególne. Platoński temat o Amorze i Psysze odwiecznym być nie mógł, od Apulejusza otrzymał on bogatą w motywy szatę, w Pentameronie zaś widzieliśmy całkiem dowolne, a więc osobiste kombinacye tych motywów. A jednak i owe dowolne kombinacye pojawiają się w zbiorze Grimmów, w którym samiż ci uczeni bracia widzą przeszło trzydzieści podobnych i pokrewnych z Pentameronem, zawierającym baśni w ogóle pięćdziesiąt. Prawdą jest, że Pentamerone w dyalekcie neapolitańskim nie mógł być szeroko znanym, ale mimo to do kilku doszedł wydań; roku 1742 ogłoszono jego przeróbkę na narzecze bolońskie, zaś r. 1754 w Neapolu tłómaczenie na język literacki, przez które stał się dostępnym dla całej wykształconej Europy. Ta okoliczność popiera nasze przypuszczenie, które mamy prawo uważać jako możliwe.

III.

Charles Perrault: *Histoires ou contes du temps passé 1697.*

Zbiór ten, chociaż nie obfity, należy do bardzo ważnych, przezeń bowiem głównie rozszerzyło się zamiłowanie do baśni we Francyi, następnie w Europie całej. Karol Perrault należał do wybitnych literatów swego czasu, był członkiem Akademii francuskiej i stał się naczelnikiem w walce nowożytnych ze starożytnymi, możnaby powiedzieć romantyków z klasykami. To też Boileau nie oszczędzał go bynajmniej. Zrazu, jako wielbiciel Lafontaine'a, napisał i on *un conte en vers*, za przedmiot biorąc bardzo moralną historyę o Grizeldzie, którą ogłosił r. 1691. Utwór się podobał, przeto roku 1694 ogłosił *Peau d'âne*. Wiemy, że już Desperiers powiastkę pod tym tytułem opowiedział, ale powiastka Perrault'a jest prawie całkiem inna i o wiele ładniejsza. Trzecią powiastką wierszowaną jaką ogłosił Perrault, była *Les souhaits ridicules*. Wszystkie następne, w roku 1696 wydane, są już prozą, a więc: *La belle au bois dormant*, a następnego roku *le Chaperon rouge*, *Barbe bleu, le Chat botté*, *les Fées*, *Cendrillon*, *Riquet à la houppe*, *Le petit Poucet*. Z tych baśni niektóre są już całkiem sformowane w Pentameronie, a mianowicie: Kot w butach (II. 4), Fatv (III 10. oraz IV 7), Kopciuszek (I. 5), Ośla skóra (II. 6), oraz La penta mmanomozza). Do innych widzieliśmy tam jakoby zawiązki, a mianowicie do Sinobrodego i do Uśpionej. Inne znów noszą wyraźne znamię sztucznego wymyślenia, jak: Czerwony czepek i Riquet z czupryną. O ile one wszystkie znane były przedtem we Francyi, powiedzieć trudno, ponieważ tylko Peau d'âne jest wcześniej poświadczoną, zdaje się atoli, że le Petit Poucet należy do najstarszych w Europie prawdziwie baśniowych figur, a wiąże się, jak wiadomo z postacią Merkurego. Jeżeli się porówna te powieści, które są wspólne Perrault'owi z Pentameronem i zbiorem Grimmów, to dostrzedz łatwo, że Perrault bardzo wygładza i ulepsza baśni kawalera Basile, a zbiór Grimmów znowu ile możności Perrault'a. Mówimy, że Perrault poprawia kawalera Basile, bo rzeczywiście staranność jego w stylu i powiązaniu zdarzeń jest bardzo wielką. Pisał je dla wielkich pań francuskich, bardzo w owym czasie i wykształconych i oczytanych; wplątany w walkę nowożytnych z klasykami, pisał

je może, aby dowieść że nowoczesne przedmioty nie ustępują w poetycznym powabie starożytnym, starał się przeto ten ich powab powiększyć. O Grimmach nie przypuszczamy bynajmniej, aby baśni, przez siebie ogłoszone, fabrykowali. Są one, mimo to, niejednokrotnie łagodniejsze, niż u Perraulta nawet, jak to jeszcze zobaczymy. Być by mogło, że już ci, którzy, poznawszy je u Perrault'a, w obieg je puścili, zmienili w nich to, co nie odpowiadało ich smakowi, a więc zbytnią elegancyę, na większą prostotę i szczerość, powierzchowność na głębsze upowodowanie.

Co nas w zbiorze Perrault'a uderza najbardziej, to brak wszelkiej baśni odnoszącej się do Amora i Psyche. Jak to wytłomaczyć? Czyby nie istniały te baśni we Francyi? Nam się zdaje, że nie istniały może także i Cendrillon i les Fées i Chat botté i Barbe bleu, a jednak je wprowadził; bo że znał Pentamerone, to nam się wydaje rzeczą pewną. Mógł łatwo poznać to dzieło przez jakiego neapolitańczyka, których w Paryżu nie brakło. Dość porównać jego Cendrillon z Gatta cennerentola, albo Les fées z IV, 7 oraz III, 10 w Pentameronie, aby się o tem przekonać. Cóż go mogło powstrzymać, żeby nie wprowadzić „Złotego korzenia", albo „Węża"? Nam się zdaje, że powód był całkowicie literacki. Cała powieść o Psysze stała się w oczytanym świecie francuskim znaną doskonale przez powieść Lafontaine'a, oraz przez dramat Molière'a, baśni zaś owe nie tylko byłyby przez porównanie bardzo straciły, ale byłyby bardzo osłabiły tezę, którą popierać miały. Później nieco, gdy szukanie baśni, a raczej ów temat do baśni, rozpowszechniło się i stało modnem, wprowadza hrabina d'Aulnoy owe pominięte z Psychy tematy (zob. Le serpent vert i Gracieuse et Percinet) zmieniając je po swojemu, a niekiedy wcale ładnie. Własną atoli pomysłowość autorską widać u niej, jak i u innych, bardzo wyraźnie.

IV

Z pięknego zbioru braci Grimm (Kinder und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm) przytaczamy baśń 88ą, o której sami mówią (l. c. III tom, uwagi do numeru 88go), że zostaje w związku z powieścią o Psyche. Napis jej: *Das singende, springende Löweneckerchen:* Śpiewający, skaczący skowronek.

Pewien człowiek, wybierając się w daleką podróż, zapytał się każdej z trzech córek, coby im przywieść. Najstarsza prosiła

o perły, druga o dyamenty, najmłodsza życzyła sobie śpiewającego, skaczącego skowronka. Dobrze, powiedział ojciec, jeżeli będę mógł dostać. Gdy przyszedł czas powrotu, miał perły i dyamenty dla starszych, a skowronka napróżno wszędzie szukał. Przykro mu to było, ponieważ najmłodszą lubił najbardziej.

Droga jego prowadziła przez las, w środku którego stał wspaniały zamek, w pobliżu zamku rosło wysokie drzewo, a na jego szczycie spostrzegł śpiewającego i skaczącego skowronka. Ucieszył się z tego i rozkazał służącemu, aby stworzonko złapał. Gdy się ten do drzewa zbliżył, wyskoczył nagle lew, który, nastroszywszy się i rycząc straszliwie, rzekł: pożrę tego, kto mi zechce ukraść mego skowronka. Na to odpowiedział ów człowiek: nie wiedziałem, że to twój ptak, daruj mi życie, a wykupię się hojną zapłatą. Na to lew: nic cię nie ocali, chyba że przyrzeczesz oddać mi to, co spotkasz pierwszego w domu za powrotem; pod tym warunkiem oddam ci nawet ptaka dla twej córki. Wahał się ojciec, bo zaraz pomyślał o córce najmłodszej, która pierwsza zwykła wybiegać na jego spotkanie, ale gdy mu służący przedstawił, że może kota, lub psa spotkać pierwszego, zgodził się na warunek i otrzymał skowronka.

Gdy do domu przybył, pierwsza ku niemu wybiegła najmłodsza córka, aby go uściskać, a gdy zobaczyła skowronka, radość jej granic nie miała. Ojciec zasmucił się na to, płakać zaczął i powiedział, że za skowronka ją samą oddać obiecał dzikiemu lwu, radząc, aby do niego nie poszła. Na to córka: uspokój się, ojczulku, coś obiecał, dotrzymać należy, pójdę i mam nadzieję, że lwa obłaskawię. Nazajutrz rzeczywiście kazała sobie pokazać drogę i śmiało do lasu poszła. Otóż lew ten był zaczarowanym księciem, za dnia był lwem, tak jak służba jego, w nocy miał postać ludzką. Przybywszy do środka lasu, dziewczyna została uprzejmie przyjętą i do zamku wprowadzoną. W nocy, gdy się lew w pięknego człowieka przemienił, wyprawiono wspaniałe wesele. Szczęśliwie tu żyli, czuwając w nocy, a śpiąc za dnia.

Jednego razu rzekł: jutro jest wesele twej starszej siostry, jeżeli tam chcesz się udać, to lwy moje cię zaprowadzą. Chętnie to uczyniła, w domu zaś z przybycia jej wszyscy bardzo się ucieszyli, sądzili bowiem, że rozszarpana od lwa, dawno już nie żyje. Opowiedziała, jak jej dobrze i jakiego ładnego ma męża, została przez cały czas wesela, a potem wróciła do lasu. Gdy zaś miał

być ślub drugiej siostry, rzekła do męża: tym razem ty pójdziesz ze mną. Lew odpowiedział: niebezpieczna to rzecz dla mnie, bo gdyby na mnie padło światło palącej się świecy, przemieniłbym się w gołębia i byłbym zniewolony lat siedm z gołębiami latać. Nie bój się, odpowiedziała, będę się starała ochronić cię od wszelkiego światła. Udali się tedy w drogę i zabrali dziecko ze sobą Tam kazała wymurować salę o grubych ścianach, aby światło nie przenikło. Jednakże drzwi były ze świeżego drzewa, które, wysychając pękło i dostało maleńką szczelinę. Otóż gdy pochód weselny wrócił z kościoła z pochodniami i światłem, i przechodził obok sali królewicza, wtedy promyk światła padł na niego i przemienił go w gołębia. W takiej postaci zobaczyła go żona i usłyszała te słowa od niego: przez siedm lat będę latał po świecie, ale co siedm kroków wypuszczę kroplę krwi czerwonej i białe pióro, które ci drogę wskażą, jeżeli mnie chcesz wybawić.

Gołąb odleciał, ona szła za śladem piór i krwi i już prawie lat siedm tak chodziła, co ją cieszyło, bo sądziła, że godzina wybawienia już bliska. Naraz spostrzega, że niema ani pióra, ani krwi, ani gołębia w powietrzu. Ponieważ żaden człowiek poradzić jej w tej sprawie nie mógł, poszła do słońca, pytając, czy nie widziało gołębia. Nie, odpowiedziało słońce, ale daje ci skrzyneczkę, którą otwórz, gdy będziesz w potrzebie. Podziękowała i poszła z tem samem pytaniem, do księżyca, który właśnie świecił. Nie widziałem, odpowiedział księżyc, ale oto jajo, które roztłucz gdy będziesz w potrzebie! Podziękowała księżycowi i pytała znowu wiatru nocnego, który zawiał. Wiatr nocny nie widział gołębia, ale obiecał pytać trzech innych wiatrów. Wschodni i zachodni wiatr także nic nie widzieli, ale wiatr południowy widział i rzekł: biały gołąb poleciał do Czerwonego morza, gdzie znów lwem został i będzie walczył ze smokiem, a smok ów, to zaczarowana księżniczka! Teraz rzekł wiatr nocny: radzę ci iść nad morze czerwone, tam na prawym brzegu rośnie duża łozina, policz rózgi, jedenastą utnij, uderz nią smoka, a wtedy lew go pokona i oboje odzyskają postać ludzką. Oglądnij się wtedy, a zobaczysz gryfa, siedzącego nad morzem, wsiądź na grzbiet jego z mężem, a on was przez morze do domu zaniesie. Masz tu jeszcze orzech, który upuść, gdy będziecie na środku morza; wtedy wyrośnie z niego wielkie drzewo owocowe na którem gryf wypocznie, bo gdyby tego nie zrobił, nie miałby dosyć siły, aby was nieść dalej i upadlibyście w morze.

Poszła i wszystko tak było, jak wiatr nocny powiedział. Ucięła jedenastą rózgę, uderzyła nią smoka, lew go pokonał, a wtedy jedno i drugie odzyskało postać ludzką. Owoż wyzwolona teraz księżniczka, która była dotąd smokiem, pochwyciła młodzieńca, usiadła z nim na gryfa i uciekła, a biedna opuszczona, długiem strudzona chodzeniem, usiadła i płakała. W końcu nabrała otuchy i rzekła: pójdę jeszcze jak daleko wiatr wieje i kogut pieje i chodziła daleko, aż doszła do zamku, gdzie mieszkał jej mąż z księżniczką. Dowiedziała się, że wnet miało być ich wesele. Wtedy otworzyła skrzyneczkę otrzymaną od słońca, wyciągnęła z niej suknię tak błyszczącą jak słońce samo, ubrała się w nią i poszła na zamek. Podziwiali ją wszyscy, także i narzeczona, która się zapytała, czyby jej nie można kupić. Nie za pieniądze, odpowiedziała, ale pozwól, abym jedną noc przebyła w sypialni twego narzeczonego. Wzdrygała się królewna, jednakże pragnąc posiadać suknię, zgodziła się, kazała atoli dać królewiczowi napój usypiający. Tak zrobiono, a gdy już spał, wprowadzono ją do sypialni. Tutaj zaczęła opowiadać, jak go lat siedm szukała, gdzie nie była, nawet u słońca, księżyca i wiatrów, pomogła mu smoka zwyciężyć, a teraz ma być opuszczoną? Królewicz w ciągu tego spał twardo i tylko mu się zdawało, że wiatr w drzewach szumi. Rano, skoro świt, wyprowadzono ją z sypialni i odebrano słoneczną suknię. Wtedy poszła na łąkę i gorzko płakała. Ale przyszło jej na myśl, że ma jeszcze jajo, od księżyca otrzymane. To roztłukła i zobaczyła kurę złotą z dwunastu złotemi kurczętami, które ślicznie biegały, dziubały, piszczały. Popędziła je przed okna narzeczonej, która je spostrzegła i posiadać pragnęła. Zgodziła się i teraz na ten sam warunek, spodziewając się, że opuszczoną oszuka, jak poprzednio. Królewicz zapytał jednak lokaja, coby znaczył ów szelest, który słyszał zeszłej nocy. Lokaj opowiedział mu, jak to było i że tej nocy miało być tak samo Rozkazał tedy królewicz wylać napój usypiający, a gdy posłyszał opowiadanie opuszczonej, rozpoznał głos swojej żony i zawołał: teraz dopiero jestem wyzwolony, podczas gdy dotąd, oczarowany od królewny, żyłem jak we śnie i zapomniałem o tobie. W nocy zaraz tajemnie opuścili zamek, lękając się ojca narzeczonej, który był czarodziejem. Wsiedli na gryfa, wypoczęli na środku morza na drzewie orzechowem, przybyli do domu, gdzie znaleźli dziecko swoje, już duże i ładne i żyli szczęśliwie do śmierci.

Przywiedliśmy tę baśń na zapewnienie Wilhelma Grimma (l. c.), że ona ze wszystkich niemieckich najbliżej z powieścią o Psyche się styka. Że tak jest rzeczywiście, mimo znacznej na pozór różnicy, to bliższy rozbiór (którego Grimm nie daje) wykaże.

Początek najprzód jest naszej powieści całkiem obcy, a odnosi się do opowiadania o ojcu, który, odjeżdżając, pyta się córek, jakiby im przywieść gościniec. Żądanie najmłodszej jest najskromniejsze, ale w następstwach swoich, ostatecznie pomyślnych, daleko sięgające, chociaż te następstwa wcale nie są przewidziane, są przypadkowe. Opowiadanie to jest już w Pentameronie, ale związane z baśnią o kopciuszku, jak to jeszcze zobaczymy.

Dla czego tutaj życzenie najmłodszej skierowane na skowronka, to chyba tłómaczy się z jego nazwy heskiej: Loeweneckerchen. Nazwa ta, do której się odnosi nowoniemieckie Lerche, zasadniczo nic ze lwem wspólnego nie ma, takiego jednak znaczenia w heskiem narzeczu nabrało i to znaczenie narzeczowe, lokalne, sprawiło, że wybrano skowronka, i to dziwnego zaiste, bo siedzącego na wysokiem drzewie, aby dojść do lwa, w którego przemieniony jest piękny królewicz. Lew ten, to już Amor, *saevus atque ferus*; dziewczyna do niego sama przychodzi, kiedy ją obiecano, tak jak Psyche, chociaż wszyscy nad losem jej płaczą, idzie z odwagą i poddaniem się, ponieważ wyrocznia tak kazała. Ojciec jej, który obiecał oddać to, co pierwszego spotka, powracając do domu, podobny jest do biblijnego Jefty, który córkę w ten sposób ofiarował, albo do Idomeneusza, króla Krety, który w ten sposób syna nieświadomie poświęcił. Mamy i tutaj trzy siostry, ale pozbawione złośliwości i zazdrości. Mieszka i ona w pałacu, ale nie siostry ją odwiedzają, lecz ona siostry. Męża traci nie przez ciekawość, ale dla tego, że światło na niego pada; nie światło jej lampy, ciekawością zapalone, ale światło w ogóle, bo taki był urok. Widzimy tu ów motyw światła na drodze takiej przemiany, że wytworzy się z tego w baśni o Trojanie motyw główny.

Lew-królewicz przemienił się w gołębia, którego lotność przypomina skrzydlatego Amora, tak jak rana tego ostatniego jakoby się przypominała w kroplach krwi i piórach upuszczanych przez gołębia. Szuka tedy dziewczyna swego królewicza, a baśń każe jej iść z geograficzną dokładnością aż nad Czerwone morze, które zastępuje tutaj niejako Hades, do którego Psyche posłana. Przedtem jednakże Psyche wspinała się na wysoką górę do świątyni Cerery,

mówiła z nią, jak z Junoną, rozmawiała z trzciną, z wieżą i t. d., obdarzona była na drogę bardzo cennemi radami: podobnie tutaj dziewczyna do słońca się wspina, z księżycem mówi, z wiatrami, od nich cenne rady i nader pożyteczne otrzymuje podarunki. Odzyskuje męża, ale zaraz traci go raz drugi przez rywalkę, a to znaczy, że i tutaj motyw szukania i odzyskania jest podwojony. Sposób, w jaki go powtórnie odzyskuje, jest dziwny, a nawet trochę rażący, w Pentameronie zaś kilkakrotnie zastosowany. Widzieliśmy już przecież coś bardzo podobnego w powieści otocznej tego zbioru. Porwanie męża przez rywalkę na to tylko jest dodane, aby właśnie wprowadzić ów motyw osobliwości, za jakie pokrzywdzona okupuje zbliżenie się do męża. Nie można powiedzieć, aby motyw ten był mitologiczny, albo odwieczny. Przypomnieć też należy, że w powieści otocznej Pentameronu Zoza idzie od jednej fei do drugiej, trzeciej i czwartej, a każda jej daje radę i podarunek. Podobnie tutaj pokrzywdzona wędruje od słońca do księżyca, do wiatrów. Podróż ta podobną jest do wędrówki do Czasu, którą podziwialiśmy u Basila.

Niemieckie odmiany, jakie W. Grimm przytacza, są liczne i ciekawe, ale aby nie gmatwać naszego zadania, pomijamy je, odsyłając do źródła (III nr. 88), gdzie się przekonać można o tem, że i w Niemczech powstają baśni nowe, albo odmienne, przez połączenie motywów z różnych źródeł pochodzących, podobnie przeto, jak to na neapolitańskich baśniach poznaliśmy. Uwydatnimy jedną jeszcze okoliczność: widzieliśmy w rozbiorze Pentameronu, że tam motywy z powieści Apulejusza użyte są aż do dwunastu baśni. Dwie z nich oparte są na motywie najwyraźniejszym w całej powiastce, na złamaniu tajemnicy, inne na motywach ubocznych. Otóż tych dwu głównych braknie w zbiorze Grimmów, ale, rzecz dziwna, z baśni ubocznych aż ośm odbrzmiewa w zbiorze niemieckim, jak to sami ci uczeni przyznają [1]). Oni nie widzą ich związku z powieścią o Psysze, ale widzą ich związek z baśniami niemieckiemi. Jest to zjawisko niezwykłe. Czyżby go nie tłumaczyć podobnie, jak to uczyniliśmy u Perraulta? Boć i w Niemczech powieść Lafontaine'a i dramat Molière'a dobrze były znane, nadto zaś Wieland

---

[1]) Porównaj Basile II, 5, Grimm 108. — B. II, 7; G. 56. — B. II. 8; G. 53. — B. II. 9; G. 88. — B. III. 30; G. 13. — B. IV, 3; G. 197. — B. IV, 8; G. 25. — B. IV, 10; G. 52.

zaczął już opracowywać baśń Apulejusza, a Aloizy Schmidt w bardzo ładnych opowiedział ją wierszach. To jest tylko przypuszczenie, którego ani tutaj, ani u Perraulta, za pewność nie podajemy, w żadnym razie atoli owe ośm baśni nie mogą być ani odwiecznemi, ani nawet samodzielnemi.

Jak wielką jest zasługa braci Grimm, przekonać się można najlepiej porównywając ich zbiór ze starszym o lat dwadzieścia zbiorem I. K. A. Musäusa pod tytułem: *Volksmärchen der Deutschen*. Jest tutaj baśni czternaście, pomiędzy niemi o Libuszy, każda w przecięciu dłuższa, niż stron 50 in 4⁰. Są to więc raczej powieści niż baśni. Pierwsze z nich ma tytuł: *die Bücher der Chronika der drei Schwestern,* podzielona jest na trzy księgi, a treść jej w krótkości taka, że pewien hrabia niemiecki, przehulawszy cały majątek, żył już tylko kartoflami, które mu żona z córkami gotowały. Odważył się wtedy pójść na polowanie do zaczarowanego lasu. Tam spotkał srodze groźnego niedźwiedzia, który mu oświadczył, że go natychmiast rozszarpie, jeżeli mu najstarszej córki za żonę nie odda. Hrabia oddał Wulfildę, za co w podziękowaniu otrzymał centnar złota. Gdy już złoto przebankietował, poszedł znów do lasu, gdzie się spotkał z równie srogim orłem, od którego się wykupił drugą córką Adelheidą, a za którą otrzymał dwa centnary złota. Za trzecią córkę, Bertę, otrzymał od delfina dwa centnary pereł. Rodzice nigdy już o córkach swych nic nie słyszeli. Gdy dorósł syn ich Reinald, zwierzyła się mu ciągle strapiona matka, co się stało z jego siostrami. Odważny młodzieniec poszedł ich szukać do zaczarowanego lasu. Znalazł pyszny pałac niedźwiedzia, od którego otrzymał trzy włosy w podarunku; od orła trzy pióra, od delfina trzy łuski. Doszedł następnie aż do bramy spiżowej, której strzegł byk potężny. Na jego karku złamał się miecz jego, lanca pękła za uderzeniem. Ale potarł teraz włosy, pióra, łuski, w skutek czego zjawił się niebawem niedźwiedź, orzeł i delfin, przy których pomocy zwyciężył i zdobył klucz do bramy. Wewnątrz znalazł księżniczkę najładniejszą na świecie, ale uśpioną. Przy niej tablicę z napisem kabalistycznym. Rozbił ją, obudziła się panna, czar został złamany, trzej mężowie, którzy byli zarazem braćmi i książętami odzyskali postać ludzką. Wszyscy udali się razem do teścia, gdzie ich przyjęto z radością.

Otóż cała ta powiastka zgadza się zupełnie z baśnią w Pentameronie *Li tre rri anemale* (Basile IV, 3; u nas wyżej: III, 6).

Nie ulega wątpliwości, że z tamtąd pochodzi, tak dobrze zgadza się z nią w całości i w wielu szczegółach. Wykazaliśmy tam, że jest ona jedną z dalszych derywacyi, albo odmian pochodnych, z powieści o Psysze. Jeżeli tedy taka baśń pochodna pojawia się w Niemczech r. 1782, to w tem można widzieć dowód oczywisty, że w wieku ośmnastym znano tam zbiór neapolitański. Bo że Musäus nie ogląda się na tradycyą ludową, lecz czerpie z tradycyi literackiej, nawet uczonej, tego dowodzi także związek, w jaki baśń neapolitańską wprowadził. Otóż ów niedźwiedź, to nikt inny, tylko Albrecht der Bär, ów orzeł, to Edgar der Aar, który wybudował Aarburg, od którego nawet rzeka Aar otrzymała swą nazwę; ów delfin zaś zdobył Delfinat i nazwał od siebie. Wszyscy trzej byli synami pomorskiego księcia Radboda, a braćmi Hildegardy, owej ślicznej uśpionej księżniczki. Ojciec ich zginął z ręki Zornebock'a (Czarnego boga) księcia serbskiego, biegłego w czarnoksięstwie, a rozgniewanego o to, że mu Hildegardy odmówiono. Zabrał cały kraj pomorski, ją także, oczarował las i braci jej. Teraz zginął już w wojnie z Libuszą, jeszcze bieglejszą w czarach niż on i dla tego to udało się strzaskać talizman i wyzwolić oczarowanych.

Widzimy, że ładne to opowiadanie wiąże się u Musäusa z osobami, które, jak Albrecht Niedzwiedź do dwunastego należą wieku [1]). Podług Grimmów zaś baśń ta ma być odwieczną, praaryjską. Czyjaż tedy tradycya jest prawdziwsza, Musäusa, czy Grimmów? Bo u Musäusa wszystkie opowiadania są podobnie zlokalizowane i złączone z historyą. Zrozumiemy tedy, że zwolennicy Grimmów zawsze z niechęcią mówili i mówią o Musäusie. My zaś, patrząc bezstronnie, powiemy, że Musäus miał takie same prawo położyć baśni swoje na wieki średnie, jak bracia Grimm na czasy odwieczne, przyznamy nadto że zbiór Musäusa mógł się bardzo podobać w czasie, gdy baśni były w modzie nawet w salonach. W całości tedy zbiór Musäusa jest sztuczny, podczas gdy Grimm swojemu starał się zachować, albo i nadać charakter naiwny, prostoduszny, ale nie prostacki, nie płytki; żartobliwy, a przy tem ile możności moralny. Sam miał naiwność, żartobliwość i poczucie poezyi, przeto umiał

[1]) Nie potrzeba dodawać, że jego Zornebock jest wymysłem; Libuszę kładzie się na rok około 700, Albrecht der Bär należy do dwunastego wieku. Musäus postępuje tedy bardzo dowolnie, a czyni to umyślnie, jak się zdaje, aby dać swej powieści znamię ludowe.

w swym zbiorze zalety te uwydatnić. Co więcej, wprowadzić je tam, gdzie ich nie było. Bo że one od Wilhelma Grimma pochodzą, to przyznaje nawet W. Scherer. Dodajmy jeszcze, że niemiecki uczony niekiedy dwa, a nawet więcej opowiadań, w różnych miejscowościach zebranych, łączy w jedno, gdy uważa, że do siebie należą [1]. Albo i to jeszcze, że niektóre opowiadania, które już wcale nie mają charakteru baśniowego, albo mniej znacznie, tylko są raczej facecyami, wyjął ze starych druków [2]. Wszystko to on sam przyznaje, ale z tego wynika, że cenny zbiór jego nie jest całkowicie takim, jakim z ust ludu wyszedł. Z tego się też tłumaczy niezwykłe jego bogactwo i rozmaitość. Nie odrazu też stał się takim, jakim jest dzisiaj, a kto się o tem chce przekonać, niech porówna pierwsze jego wydanie z następnemi.

V.

Powieść o Psyche w baśniach serbskich.

Wuka Stefanowicza Karadzicza: *Srpske narodne pripovijetke i zagonetke*, Biograd 1897.

Pomiędzy baśniami zbioru Wuka Stefanowicza Karadzicza odnosi się kilka do naszej powieści. Wszystkie przedstawiają zmiany dość znaczne, nie takie jednak, aby rysów zasadniczych już rozeznać nie można. Podamy je tutaj w skróceniu.

1) Macocha i pasierbica (*Maćecha i pastorka* nr. 34).

Było swego czasu dziewczę, nienawidzone od macochy, ponieważ było o wiele ładniejsze, niż jej własna córka, którą do domu wprowadziła. Nawet własny ojciec bił je i łajał, aby się nowej żonie przypodobać. Ta rzekła raz do męża: jeżeli chcesz, abym przy tobie została, wypędź ją w świat, niech sobie sama szczęścia szuka. Jutro zaraz wyprowadź ją do lasu tak daleko od domu, aby już drogi na powrót nie znalazła. Nazajutrz o świcie wyprowadził

---

[1] Zobacz jego uwagi do numerów: 11, 15, 20, 58, 59 i wiele innych.

[2] Zobacz np. 18, 20, 23, 35, 77, 84 i t. d. Niektóre są z nowszych druków, jak np. 12, 69, 78.

ją ojciec głęboko w las, a następnie skrycie opuścił. Cały dzień błąkała się niebога w różne strony, szukając wyjścia, ale napróżno. Gdy noc nadeszła, wdrapała się na wysokie drzewo, aby się ochronić od zwierząt, których dużo było dokoła. Następnego dnia znów szukała drogi, ale las stawał się coraz gęstszy i bez końca. Pod noc niespodzianie spostrzegła światełko, ku któremu skierowała swoje kroki. Zobaczyła piękny, wielki dom, którego drzwi stały otworem. Weszła do pokojów, które nie mogły być ładniejsze, a w jednym z nich paliła się świeca na stole. Może to mieszkanie zbójców, pomyślała sobie, ale czegóż bym się ich miała bać, biedna jaką jestem. Wyciągnęła teraz placek, który jej dano na drogę i zaczęła jeść. W tem zjawia się kogut i skacze około niej, jakoby także chciał coś dostać; ona mu nasypała okruszyn. Przybiegł potem piesek i łasił się; ona dała mu kawałek placka, głaskała go i pieściła. Następnie przyszedł stary kot, który także dostał placka. Usłyszała teraz grube mruczenie i stąpanie, a przeraziła się strasznie, gdy lwa spostrzegła, ale i ten przyjaźnie ogonem machał; to też i on dostał placka, a ośmielona dziewczyna głaskała go, jak inne źwierzęta. Niespodzianie usłyszała brzęk broni, a ze strachu bliską była omdlenia, gdy spostrzegła skórą niedźwiedzią od stóp do głów okrytą postać, którą otoczyły łaszące się zwierzęta. Spadła skóra niedzwiedzia, i oto stał przed nią przedziwnie ładny młodzieniec, w ubraniu złocistem, od którego cały pokój zajaśniał. Nie bój się mnie, odezwał się teraz do dziewczyny, jestem królewiczem, który tu na polowanie przybywam. Odziewam się tą skórą, aby mnie nikt nie poznał, to też wszyscy mnie mają za straszydło i zdaleka omijają to mieszkanie. Co sprawiło, że ty jedna miałaś odwagę tu wstąpić? Dziewczyna opowiedziała mu swoją smutną dolę, on zaś rzekł do niej: Macocha cię nie nawidzi, ale Bóg cię kocha, wezmę cię za żonę, jeżeli zechcesz? Chętnie, odpowiedziała dziewczyna. Zabrał ją tedy na swój zamek, gdzie się odbyło wesele.

Po niejakim czasie prosiła męża, aby jej pozwolił odwiedzić ojca, a cała w złoto ubrana, wybrała się w drogę. Ojca nie zastała, macochę i jej córkę przywitała uprzejmie, a odjeżdżając zostawiła dużo pieniędzy. „Patrzcie ją, rzekła macocha za odchodzącą, jaka mi pani! Jutro zaraz wyszlę moją córkę, aby i ona szczęście znalazła". Zaopatrzoną w placki i pieczeń wyprowadził ojciec do lasu, z którego doszła do owego domu. Tutaj zamknęła drzwi i zabrała się do wieczerzy. Zjawił się kogut i pies i kot, ale odpędziła je

biciem, mówiąc: ledwie dla mnie samej starczy, a miałażbym wam dawać? Na to pies wyć zaczął, co lew usłyszawszy, przybiegł rozgniewany i rozszarpał dziewczynę. Poznała jej szczątki po chalinie żona carskiego syna, gdy towarzysząc mężowi na łowach, przybyła w to miejsce. Zebrała je troskliwie i macosze odniosła. Ta, nie mogąc znieść widoku szczęśliwej pasierbicy, namawiała starego, aby ją zabić wraz z mężem, czego gdy ten uczynić nie chciał, sama wskoczyła do studni i utonęła.

Wyprowadzenie dziewczyny w las na zgubę, odpowiada pogrzebowemu wyprowadzeniu Psychy na górę. Także i tutaj dziewczyna dochodzi do bardzo pięknego domu, w którym się nawet i świeca paliła, rzecz zbytkowna dla ludzi do łuczywa nawykłych. Pojawia się i tutaj narzeczony, który nie chce być widziany od ludzi, nie wiemy już dla czego, a który pod groźną osłoną kryje niezwykłą urodę. Obdzielenie zwierząt plackiem ma okazać dobroć dziewczyny, jak i Psyche dobrą była dla sióstr, zwłaszcza przy ich odwiedzinach, które tu są przemienione na odwiedziny szczęśliwej już żony królewicza u macochy. Siostry Psychy giną za złośliwość i chęć zastąpienia jej miejsca, podobnie i tutaj córka macochy ginie rozszarpana od lwa, gdy w żądzy podobnego szczęścia, udała się do ukrytego pod lasem domu, a samotnego, jak pałac Amora. Tak więc główne linie tej baśni zgadzają się z jedną częścią powieści o Psyche. Wstęp jest odmienny i schodzi się ze wstępem do Kopciuszka, tak jak i myśl przewodnia, jest ta sama, ta zaś i w owej części powieści Apulejusza dość wyraźnie jest naznaczona. Całość całkowicie już w świat ludzki przeniesiona, czarów niema tu zgoła. Została tylko jakaś daleka boskiej opatrzności i sprawiedliwości opieka. Ani Banunng ins Irdische und Erlösung durch Liebe, ani też zakazu małżeńskiego tu nie ma, a jednak związek z powieścią Apulejusza i charakter ludowy tej powiastki jest widoczny.

2) Wąż jako narzeczony (*Żmija mładożenja* nr. 9).

Była kobiecina bezdzietna, która pragnęła mieć choćby węża za dziecko. To też za zrządzeniem Boga węża urodziła. Po dwudziestu latach duży już wąż zażądał od matki, aby go ożeniła

z córką cesarza. Zakłopotana bardzo kobiecina poszła do cesarza, opowiedziała mu, jak się rzeczy mają i prosiła o córkę jego dla syna-węża. Cesarz się roześmiał i rzekł: dam mu córkę, jeżeli od swego mieszkania do mego zdoła wybudować most z pereł i drogich kamieni. Most stanął niebawem, a kobiecina znów poszła do cesarza i powtórzyła żądanie. Cesarz jej odrzekł: dam córkę synowi twemu, jeżeli będzie posiadał piękniejsze dwory, niż moje. Stanęły wnet dwory od cesarskich piękniejsze i znów kobiecina do cesarza poszła, który teraz żądał, aby narzeczony jego córki posiadał piękniejszy zamek, niż jego własny. Wnet stanął zamek trzy razy od cesarskiego piękniejszy, pełen złotych jeleni, łań, ptaków, kur, kurcząt, zajęcy, wszystko ze szczerego złota. Teraz już cesarz zniewolony był córkę oddać wężowi, który ją do siebie zabrał.

Po upływie pewnego czasu żona węża poczuła się przy nadziei. Dziwiła się temu wielce teściowa i tak długo wypytywała córkę, aż ta się zwierzyła, że jej mąż każdego wieczora staje się pięknym nad wyraz młodzieńcem, a tylko na dzień skórę węża przywdziewa, o czem matka sama przekonać się może, patrząc przez dziurkę od klucza na to, co się stanie. Widziała matka na prawdę, że zięć jej na noc zrzucał skórę i pomyślała o tem, aby ją spalić i na zawsze go w ludzkiej utrzymać postaci. Co też obie z należytą ostrożnością uczyniły, tak mianowicie, że go zlewały chłodną wodą tak długo, jak się paliła dawna skóra jego, a wskutek tego nic mu się złego nie stało. Cesarz, ucieszony tą zmianą, jeszcze za życia oddał mu swoją koronę i rządy państwa.

Powiastka ta zgadza się bardzo wyraźnie z podaną wyżej baśnią neapolitańską *Lo serpe*, z tą różnicą, że serbski baśniarz zapomniał jej dalszego ciągu, albo znać go nie chciał, tego mianowicie, że pozbawiony skóry wąż przemienić się powinien w gołębia, ile możności zranić się, odlatując, że cesarska córka powinna go szukać po świecie, odnaleść go z trudem, wyleczyć i teraz dopiero na zawsze się z nim w szczęściu połączyć. Obie kobiety, matka i córka, powrót do ludzkiej postaci w skutek zastosowania hydroterapii nieszkodliwym uczyniły, a przez to dalszy ciąg baśni niepotrzebnym. Nie ma też tu ani odkupienia przez miłość, ani małżeńskiego zakazu.

3) Jeszcze o wężu jako narzeczonym (*Opet zmija mladoženja* nr. 10).

Była swego czasu cesarzowa, która nie mając dzieci, pragnęła mieć choćby węża za syna. Bóg wysłuchał jej prośby, urodziła węża, którego karmiła i pielęgnowała, jakby dziecko. Po dwudziestu i dwu latach, wąż, dotąd niemy, przemówił niespodzianie do matki w te słowa: chcę, abyście mnie ożenili; nie pragnę cesarskiej córki, lecz takiej, któraby do nas chętnie przyszła. Znaleziono sierotę, która mu się podobała i która chętnie wyszła za niego, dla ubóstwa swego. Zdziwiła się wielce teściowa, gdy ją po pewnym czasie przy nadziei zobaczyła i pytała usilnie, jak się to stać mogło. Po długim oporze powiedziała jej synowa, że wąż na noc zrzuca swą skórę i staje się najpiękniejszym w świecie młodzieńcem, ale o świcie znów skórę przywdziewa. Jeżeli tak, powiedziała matka, postaramy się, aby jej przywdziać nie mógł. W nocy żona wyciągnęła skórę z pod poduszki, podała ją matce, która ją natychmiast w ogień wrzuciła. Ale młody mąż poczuł to zaraz, zerwał się i rzekł do żony: „Niech cię Bóg skarze za to, coś uczyniła! Ostatni raz mnie widzisz, a nie zobaczysz mnie, chyba, szukając, zedrzesz żelazne trzewiki i złamiesz żelazny kij wędrowny. Nie prędzej też urodzisz, aż cię prawem ramieniem obejmę“. To powiedziawszy, zniknął.

Trzy lata czekała młoda żona, a porodzić nie mogąc, postanowiła iść szukać męża. Na drogę wzięła żelazne trzewiki i kij żelazny. Błądząc po świecie, zaszła aż do mieszkania Słońca. Matka Słońca właśnie paliła w piecu, gołemi rękami żar poprawiała. To widząc młoda, udarła kawał spódnicy i owinęła ręce Słonecznej matce, która do niej rzekła: co cię tu sprowadziło rajska duszko? Opowiedziała jej, jak męża straciła, i że przyszła dowiedzieć się od jej syna, który cały świat przebiega, czy go nie widział! Na to jej stara Słoneczna matka: schowaj się śpiesznie za drzwi, bo oto już Słońce wraca zmęczone i może jest rozgniewane na chmury, przeto mogło by być źle z tobą. Siedź spokojnie, aż sobie wypocznie! Ledwie się schowała, Słońce weszło, matce dobry wieczór powiedziało, dodając: czuję tu rajską duszę? Nikogo tu nie ma, synu, odrzekła matka, ptak tu nie doleci, a jakby dusza rajska doszła? A jednak ktoś tu jest, niech wyjdzie, nic mu złego nie zrobię! rzekło Słońce. Wyszło teraz niebożę, opowiedziało swe

nieszczęście, dodając: Jasne Słoneczko, które cały świat oświecasz, czyś nie widziało takiego a takiego człowieka? Słońce odpowiedziało: za dnia nigdzie go nie widać, ale idź do Księżyca, i zapytaj, czy go w nocy nie widział! Na odejściu darowała jej matka Słońca złotą kądziel ze złotem wrzecionem i takiegoż lnu wiązkę.

Poszła do mieszkania Księżyca, gdzie matkę jego w rękę pocałowała. A gdy ją ta zapytała: skąd ty tutaj, rajska duszyco? opowiedziała, że przychodzi z porady Słońca, i po co. Matka Księżyca ukryła ją za drzwiami, aż udobruchany Księżyc obiecał, że jej nic złego nie zrobi, poczem oświadczył, że w nocy męża jej nigdzie nie widział, ale niech idzie do Wiatru, który wszędzie przenika, drzewa wyrywa i kamienie przewala, może on ją pouczy. Na odejściu darowała jej matka Księżyca złotą kurę z kurczętami.

Udała się do Wiatru, gdzie ją Wietrzna matka także ukryła, a Wiatr udobruchany rajskiej duszycy powiedział: widziałem twego męża, ale daleko w innem państwie, gdzie się ożenił. Matka moja da ci krosna złote z czółenkiem i przędzę złotą, a gdy dojdziesz do owego miasta, zajmij miejsca przed królewskim pałacem, postaw przed sobą krosna, a kądziel także i niech kura z kurczętami biega przy tobie.

Gdy się zbliżała do owego miasta, trzewiki jej zaczęły pękać i laska się rozpadać. Przed pałacem postawiła krosna i kądziel i puściła kurę i tkać zaczęła. Spostrzegła to wnet żona cesarza i rzekła: jestem cesarzową, a takich rzeczy nie posiadam, chociaż mieć je powinnam. Posłała tedy sługę, aby się dowiedziała, czy ich kupić nie można. W odpowiedzi otrzymała sługa, że za pieniądze dostać ich nie można, ale niech cesarzowa pozwoli spędzić noc jedną właścicielce z cesarzem, a otrzyma kądziel złotą. Zgodziła się na tę cenę cesarzowa, jednakże mężowi napój usypiający zadała, tak że spał jak zabity. Drugą noc kupiła opuszczona za złotą kurę z kurczętami, ale również bezskutecznie. Cesarzowa zgodziła się odstąpić noc trzecią za krosna, sądząc, że i ten raz właścicielkę oszuka, ale służący uprzedził cesarza, że już dwie nocy obca kobieta noc spędza u niego i prosi go żałośnie, aby ją objął prawem ramieniem, bo wtedy dopiero rozwiązaną będzie od jego dziecka. Cesarz tedy nie wypił napoju, słyszał błaganie, uścisnął ją prawem ramieniem. Niebawem urodził się chłopiec ze złotym włosem i takiemiż rączkami, poczem opuścił cesarz żonę drugą, i powrócił z pierwszą do swego państwa.

Że się ta powieść, mimo wszelkich różnic. odnosi do Psychy, dowodzić długo nie trzeba. Ów wąż, przemieniający się w najpiękniejszego młodzieńca, jest Amorem, żona jego opuszczona, szukająca go po świecie, idąca po radę aż do Słońca, Księżyca i Wiatru, to zawsze jeszcze Psyche, która u Cerery, Junony pomocy szukała. Godnem jest uwagi, że zachowaną tu jest brzemienność opuszczonej żony, jak i Psyche w tymże stanie Amora straciła, obie też dopiero po odzyskaniu mężów do rozwiązania dochodzą. Podkreślmy i to jeszcze, że matka Słońca i Księżyca, równie jak Słońce i Księżyc sam nazywają rajską duszyczką naszą opuszczoną. Uwydatniamy ową brzemienność i nazwę, ponieważ nie znajdujemy jej w niemieckiej, wyżej rozbieranej baśni o Skowronku, z którą baśń serbska w najbliższem zostaje pokrewieństwie, Związek ten zaczyna się od wędrówki i odwiedzin Słońca, Księżyca i Wiatru, które po raz pierwszy w niemieckiej baśni występują. Tu i tam otrzymuje szukająca podarunki, tu i tam Wiatr daje jej najbliższe wskazówki, tu i tam inna kobieta zabiera jej męża, w obu też baśniach przy pomocy owych podarunków otrzymuje przystęp do męża, dwa razy z powodu uśpienia bezskuteczny [1]). Punkty zetknięcia się są tedy liczne i wybitne. Jednakże i w tem są różnice, a mianowicie czytamy w baśni niemieckiej, jakim sposobem inna kobieta przywłaszczyła sobie jej męża, co baśń serbska zupełnie milczeniem pominęła, wprowadzając drugą żonę bez żadnego upowodowania. Przyznać trzeba, że upowodowanie niemieckiej baśni wielkiego sensu nie miało. Że podarunki są różne, to nie ma znaczenia, ważniejszem jest atoli, że w baśni serbskiej mamy matkę Słońca, Księżyca, Wiatru, których w baśni niemieckiej nie ma, tylko jest wprost Słońce, Księżyc i Wiatry. Zmiana ta jest drobną, a można ją nawet ładną nazwać. Baśń serbska każe tym matkom odgrywać rolę bardzo podobną do tej, jaką odgrywa matka Czasu w baśni *Li sette palommielle* w Pentameronie. Dodajmy, że pierwsza część serbskiej baśni wiąże się blisko z baśnią neapolitańską o Wężu, to sądząc krytycznie, dochodzimy do wniosku, że baśń serbska opiera się w jednej części na tej właśnie baśni neapolitańskiej, choć zna i inne, w drugiej zaś na baśni niemieckiej u Grimmów, z dodatkiem pewnych motywów, jak brzemienność, wprost może z Apulejusza pochodzących. Co zaś do ładnego po-

[1]) Wiemy już, że Basile opowiada to kilka razy.

mysłu o żelaznych trzewikach, to o tych czytaliśmy w Pentameronie w powieści o Złotym korzeniu. Zakazu małżeńskiego nie ma tu wcale.

VI

Bajarz polski r. 1853.

Baśń o córce dziadka i baby i o królu zaklętym w niedźwiedzia.

Był sobie mąż i żona, którzy w powtórnem małżeństwie żyli, a mieli już dzieci oboje, on córkę z pierwszej żony, ona córkę z pierwszego męża. Baba była złośliwa, chytra, podstępna, mściwa, czarownica prawdziwa. Córki dziada, dobrej dziewczyny, znieść nie mogła, w nienawiści ją miała, zawzięcie więc nękała, i dla jakiejś rachuby, wciąż pragnęła jej zguby. Oświadczyła tedy dziadowi, że jeżeli chce mieć spokój w domu, niech ją wywiezie w las dziki i sam bez niej powróci. Potulny dziad popłakał się, ale córkę wywiózł. Sama w lesie zostawiona, zaśpiewała „kto się w opiekę“, i szła odważnie przed siebie, aż pod wieczór zaszła do jakiejś chatki. W izbie nikogo nie było, ale wnet przybył niedźwiedz. Przestraszyła się dziewczyna, ale wnet ochłonęła, gdy niedźwiedź do niej ludzkim głosem i uprzejmemi słowy przemawiać zaczął. Zażądał jednakże, aby uprzędła len leżący przy kołowrotku [1]), z nici utkała płótno, z płótna koszulę dla niego uszyła, która na jutro wieczór ma być gotową. Poczem niedźwiedź pokłoniwszy się, odszedł.

Dziewczyna straciła otuchę w obec tak trudnego zadania, lecz nie leniąc się, zasiadła przy kołowrotku, aby dać dowód swych dobrych chęci. Przędła przez noc całą, a gdy dnieć zaczęło, wszystka kądziel już w niciach była. Chciała się zaraz zabrać do tkania, ale krosien nie było. Więc też zasnęła i nie obudziła się, aż już słońce wysoko było na niebie. Widzi teraz stół różnemi zastawiony potrawami, widzi i krosna przy oknie. Podjadłszy, wzięła się do tkania, a robota tak szła raźnie, że o południu płótno było utkane. Teraz bieliła je przez godzinę na słońcu, następnie koszulę skroiła, szyć zaczęła, a gdy zmrok zapadać zaczął, ostatni ścieg robiła. W tem też wszedł i niedźwiedź, pytając, czy koszula gotowa, a ucieszył się, widząc ją uszytą. Teraz kazał sobie ugotować kaszy

---

[1]) Kołowrotek jest sprzętem u ludzi stosunkowo dość nowym.

na wieczerzę (zapasy były w spiżarni), a sam na piecu począł sobie przyrządzać posłanie, bo tej nocy w chacie pozostać zamyślał. W tym celu zaczął znosić z lasu polana, kloce drzewa, i kamienie, a dziewczyna zabrała się do gotowania kaszy. W tem zjawia się przy niej zgłodniała mysz i prosi o trochę kaszy, której też dziewczyna jej nie odmówiła.

Zanim się niedźwiedź na piec położył, dał dziewczynie pęk kluczy na stalowem kółku [1]) i kazał jej chodzić przez noc po izbie i dodał: a gdy jutro ze snu wstanę i w życiu ciebie zastanę, będziesz szczęśliwą. Niedźwiedź już chrapał, dziewczyna pobrzękując chodziła, gdy oto zjawia się mysz owa i mówi: daj mi panno klucze, ja za ciebie brząkać będę, ty zaś schowaj się pod przypiecek, bo wnet z pieca kamienie polecą. Mysz zaczęła biegać z kluczami pod ławą, dziewczyna pod przypieckiem usiadła, gdy o północy niedźwiedź kamienie i polana z pieca ciskać zaczął. Po niejakim czasie zapytał: czy żyjesz? Żyję — odpowiedziała, aż tu na nowo padają kamienie i polana. Dopiero gdy koguty zapiały, niedźwiedź usnął na nowo, a teraz dziewczyna klucze od myszy odebrała i sama chodząc brząkała. O wschodzie słońca zlazł niedźwiedź z pieca i rzecze: Szczęśliwaś dziewczyno, bo oto ja, król potężny, pod takim zaklęciem jestem niedźwiedziem, że dopiero wtedy zostanę człowiekiem, gdy ludzka dusza dwie nocy ze mną żywa przebędzie. Wnet do mego królestwa powrócę, ciebie za żonę wezmę. A teraz popatrz mi w prawe ucho! Spojrzała i zobaczyła rozległy kraj i piękny, ludny i bogaty. To moje królestwo, rzekł niedźwiedź, i kazał w lewe zajrzeć ucho. Zajrzała i zobaczyła wspaniały pałac, pojazdy, w pojazdach drogie szaty i klejnoty. To mój pałac, rzecze niedźwiedź, a teraz wybierz sobie jeden z pojazdów. Wybrała, i oto pojazd, czwórką zaprzężony, zaturkotał i zajechał, sam bez ludzi. Niedźwiedź ubrał swą narzeczonę w najpiękniejsze suknie i brylanty, ale kazał zaczekać na ojca, który wnet miał przybyć.

Rzeczywiście zjawił się niebawem stary, który nie spodziewając się już córki znaleść przy życiu, chciał ją przynajmniej uczciwie pogrzebać. Jakże się zdziwił, zobaczywszy ją w szczęściu! Nie lenią się wsiadł na kozły i z bicza palnął. Pojazd szybko się

[1]) Klucze na stalowem kółku i dziś jeszcze pomiędzy ludem mało rozpowszechnione.

potoczył i wnet przed chatę zajechał. Baba z córką jak wryte stanęły, oczom wierzyć nie chciały, potem rozpytywać się zaczęły. Dowiedziawszy się, że te bogactwa pochodzą od niedźwiedzia w lesie, baba nazajutrz pirogów napiekła, spory węzeł nawiązała, swojej go córce dała i do dziadka rzekła: Córka moja nieodrodna, najlepszego losu godna, taka piękna, miła, słodka, czyż ją lepszy los nie spotka? Zawieź więc ją zaraz do lasu i sam powracaj. Domyślamy się, co się stało: zaszła niecnota do chaty niedźwiedzia, kądzieli nie sprzędła, ani koszuli nie zrobiła z lenistwa, myszy nie tylko kaszy nie dała, ale ją nawet zabiła. Sama tedy z kluczami chodziła, kamienie ją dosięgły i zabiły. Dziad wysłany, aby ją przywiózł w karecie, przywiózł na wózku jej kości przez wilki z ciała objedzone. Matka jej z żalu i wstydu i złości umarła.

Baśń polska zostaje w bardzo bliskim związku ze serbską, wyżej podaną o Macosze i pasierbicy, wszystko tedy, cośmy tam zauważyli, odnosi się także tutaj.

Także tedy i polska baśń nie wie nic o odkupieniu przez miłość, ani o zakazie małżeńskim. Natomiast uwydatnia ochoczość do pracy i wprowadza ją jako nowy motyw niejako, w obec dobroci, którą zna już baśń serbska. Roboty zadane dziewczynie wydają się nam dobrze pomyślane, zadziwia tylko, że one pochodzą od niedźwiedzia samego. Nie wiemy także, kto do ich niemożliwie szybkiego wykonania dopomógł. Jeszcze bardziej zadziwia, że niedźwiedź drugiej nocy wybawicielkę swoją zabić usiłuje. Nie umiemy domyślić się należytego powodu, chyba ten, że okazuje się w tem dzikość jego natury, i ten drugi jeszcze, że chodziło o uwydatnienie cnoty miłosierdzia, jako potrzebnej do ocalenia, ale można było uczynić to zgrabniej. Niektóre dodatki są godne uwagi, mianowicie owe widoki wspaniałe w prawem i lewem uchu niedźwiedzia. Zdaje się, że są pochodzenia wschodniego. Są one jakoby odmianą czarodziejskiego zwierciadła, w którem można widzieć rzeczy odległe, a nawet przyszłe.

Zauważmy, że w serbskich baśniach i polskiej nie ma wyraźnych czarów, nie ma fei, które tak się często pojawiają w baśniach romańskich. Dodamy jeszcze kilka słów o charakterze naszego najważniejszego zbioru baśni.

Gliński, o którym wiemy tak mało, jest, jak się zdaje, czło-

wiekiem ze światem baśni i jego literaturą doskonale zaznajomionym, a przytem utalentowanym. Ma wielką łatwość rymów, jakoby na Mickiewicza baladach wyrobionych, a ponadto ma ładną fantazyę w kierunku baśniowym, której przykład wyżej podaliśmy. Chociażby udział jego w baśniach Bajarza był wielki, to w oczach naszych nic to z wartości zbioru nie ujmuje, a nie ujmowałoby nawet wtedy, gdyby lud całkowicie zastąpiony tu był przez niego. Bo czyż jest potrzebnem, aby koniecznie Maciek jakąś baśń zasłyszał i opowiadając wykoszlawił, a nie wolnoby było Glińskiemu zasłyszaną (albo choćby wyczytaną) sprostować, rozwinąć? Kto się poczuł w jedności z ludem, ten do niego należy. Bajarz jego za mało dotąd jest ceniony, a wartość, ze sposobu widzenia tutaj przedstawionego, ma wcale nie zwykłą, choćby już dla tego, że język baśniowy znacznie wyrobił i wzbogacił w kierunku bardzo oryginalnym.

VII.

Z baśni greckich podług Bernharda Schmidta: *Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder*. Leipzig 1877.

1. Maroula i matka Erotasa (*Maroula und die Mutter des Erotas* nr. 17)

Była raz królewna, pomiędzy kobietami na świecie najpiękniejsza. Gdy się o tem dowiedziała matka Erotas'a, która nie cierpi aby ktoś był piękniejszy od niej, postanowiła dziewczynie śmierć zgotować. Więc aby to wykonać, przebrana jako stara, poszła pod zamek królewny z jabłkiem złotem a zaczarowanem, przynosząc je jej na sprzedaż. Królewna była sierotą, ale miała kilku braci, którzy siostry bardzo strzegli i odchodząc, zawsze ją w pałacu zamykali. Więc kiedy zamknięta, mimo chęci jabłka kupić nie mogła, rzekła jej matka Erotasa, aby spuściła sznurek przez okno, na którym jabłko wciągnie. Tak zrobiła, atoli przy pierwszem w jabłko zakąszeniu omdlała i jakby nieżywa upadła. W takim stanie biedną Maroulę znaleźli bracia za powrotem, lecz gdy spostrzegli jabłko, domyślając się, że jest zaczarowane, wyjęli jej z gęby kawałek ugryziony, poczem natychmiast do życia wróciła.

Matka Erotasa chciała się przekonać, czy królewna już naprawdę nie żyje, więc trzymając zwierciadło ku słońcu, rzekła: Powiedz mi złote słoneczko, na twoje cię proszę liczko, która jest

na świecie z kobiet najładniejsza? Ty jesteś piękna, rzekło jej słońce, ale Maroula nie ma sobie równej. Z tego dowiedziała się matka Erotasa, że królewna jeszcze żyje, więc rozgniewana więcej jeszcze, poszła tą razą pod zamek z zaczarowanym pierścionkiem. Królewna go kupiła, ale zaledwie na palec go włożyła, upadła bez życia. Nie domyślili się bracia, że pierścień na jej palcu jest zaczarowany, a do życia przywołać jej nie mogąc, włożyli ją do złotej trumny, którą ustawili w pobliskim gaju.

Razu jednego spostrzegł trumnę królewicz, będący na polowaniu, kazał ją zabrać i do pałacu zanieść. Tu ją otworzył, zobaczył dziewczynę, przypadkiem jej pierścień z palca ściągnął i oto ożyła. Więc ją wziął za żonę i mieli bliźnięta. Jednakże matka księcia sądziła, że syn zaniedbuje ją nadto dla żony i postanowiła ją zgubić. Poszła tedy do jej sypialni, ucięła głowy obu dzieciom, a następnie nóż zakrwawiony na łóżko Marouli rzuciła, aby na nią skierować podejrzenie. Nazajutrz rano spostrzegł jej syn, co się stało, a słysząc, że matka oskarża Maroulę, uznał ją jako zbrodniarkę, kazał jej uciąć obie ręce, włożyć je do worka wraz z trupami dzieci, na szyję jej zawiesić worek i tak wypędzić. Stało się, jak rozkazał.

Maroula po drodze spotkała zakonnika, któremu opowiedziała wszystko. Zakonnik przysadził dzieciom odcięte głowy i zaraz odżyły, matce przysadził ręce i przyrosły, uderzył laską w ziemię i powstał wielki wspaniały pałac. Rzekł tedy do Marouli: tu zostań z dziećmi i żyj szczęśliwie! Wiedz, że jestem twoim dobrym aniołem, i swego czasu znów powrócę. Poczem znikł nagle, tak że Maroula ani mu nawet podziękować nie mogła.

Żyła w zamku z dziećmi, gdy jej mąż z przyjaciołmi spacerując, doszedł do jej pałacu i widział ją nawet na górze, ale nie poznał. Teraz zjawił się ów zakonnik, radząc, aby go zaprosiła do siebie. Gdy wchodził, kazała Maroula dzieciom bawić się piłkami i mówić: niech się dobrze dzieje naszemu ojcu, ale nasza babka niech pęknie, że za poduszczeniem matki Erotasa, spowodowała ojca, aby matce ręce uciąć, chociaż to ona sama nam głowy ucięła. Słysząc to królewicz, rzekł do przyjaciół: oto moja żona i moje dzieci. Opowiedział im co zaszło, Maroula dodała od siebie o swojem spotkaniu z zakonnikiem i że jego zdaniem stało się to za sprawą matki Erotasa, książę zabrał żonę i dzieci i ukrył je w zamku, a nazajutrz sąd złożył na matkę, którą przyjaciele jedno-

głośnie radzili zamknąć do beczki ze smołą, rzucić na morze i zapalić. Tak się stało, a młoda para żyła odtąd szczęśliwa, bo matka Erotasa zadowoliła się już temi cierpieniami, jakie Maroula przeszła i zostawiła ją w spokoju.

Uwaga. Uderzającem jest na wstępie tej baśni wspomnienie, że matka Erotasa, a więc Wenus, nienawidzi piękniejszej od siebie. W ten sposób baśń sama zaznacza swoją przynależność do powieści o Psysze. To też Wenus z tej tylko przyczyny postanawia ją zgubić, przyprawiając o śmierć. To samo przecież zamierzała Wenus względem Psychy, wysyłając ją pomiędzy dzikie barany, albo po wodę stygijską, albo do Hadesu. Tutaj sama przynosi jej zaczarowane jabłko, a gdy to nie skutkowało, zaczarowany pierścionek I jedno i drugie, oraz owo zwierciadło magiczne, zdają się znowu potwierdzać nasze żartobliwe przypuszczenie, że podobnych rzeczy nadzwyczajnych znajdowało się dużo w pałacu Amora. Chcemy przez to powiedzieć, że na wzór cudowności tam przedstawionych, można było łatwo wymyślić inne, a podobne. Wyniesienie królewny w złotej trumnie do lasu jest analogią do wyprowadzenia Psychy na skałę. Zabrał ją stąd królewicz i żył szczęśliwy. Teraz występuje jego matka zazdrosna, zabija jej dzieci, a winę na nią składa.

Mamy w tem wspomnienia średniowiecznych romansów francuskich, które się rozchodziły w postaci opowiadań, a w których niewinność prześladowana jest często głównym przedmiotem. Tak więc w Rycerzu z łabędziem, w Bercie z wielkiemi nogami, a mianowicie w Romansie o skaleczonej (*Roman de la mannequine*), gdzie pięknej księżniczce ucinają ramiona i wypędzają z domu na zgubę. Cudownym sposobem ramiona się później znalazły i do ciała jej przyrosły. Dzieci zabite odzyskują życie w *Amis i Amiles*. Wszystkie te legendy były dość rozpowszechnione. Widzimy tu w każdym razie, jak powieści o złośliwej teściowej, jeżeli się nie wywodzą z powieści o Psysze, co łatwo być może, gdzie przecież Wenus sama jest tą teściową, to przynajmniej z nią się wiążą. Wprowadzenie matki królewicza obok matki Erotasa jest tedy podwojeniem tego samego tematu, a zamąceniem powieści. Prowidencyonalna rola Amora przeszła tutaj na zakonnika, który za uderzeniem laski wspaniały pałac z ziemi wydobywa. Za jego też sprawą

nastąpiło spotkanie królewicza z żoną i dziećmi, oraz sąd na złośliwą teściową z wyrokiem takim, jakiemu uległy winowajczynie w Bercie i w Rycerzu z łabędziem. Przyznanie opatrznościowej roli zakonnikowi wskazuje na to, że przemiana powieści łacińskiej wykonała się już w okresie chrześcijańskim, a najprawdopodobniej w sferze klasztornej. Ta ostatnia uwaga może się odnosić do znacznej części baśni greckich przez Schmidta zebranych.

2. Oczarowana królewna, czyli wieża oczarowana.

Był swego czasu król, najpotężniejszy, najbogatszy i najcnotliwszy ze wszystkich. Dla cnotliwości postanowił nigdy się nie żenić [1]). Jednak chętnie chciałby był mieć dzieci. Jednego razu, gdy bardzo płakał i narzekał, że nie ma komu tronu zostawić, pokazał mu się anioł, który rzekł do niego, aby nie płakał, bo będzie miał dziecko z łydki swojej. Niebawem nabrzmiała noga jego, a jednego razu, gdy na polowaniu ukłuł się w nią cierniem, wyskoczyła mu z łydki śliczna panna, cała uzbrojona, z hełmem na głowie i lancą w ręce. Ledwie jednak się urodziła, porwała ją Lámnisa, zaniosła do wielkiej i pięknej wieży, gdzie ją zostawiła uśpioną.

W tymże czasie żył inny król, mający syna jedynaka, którego chciał ożenić. Słyszał królewicz dużo o owej w wieży śpiącej księżniczce, najpiękniejszej na świecie, która tylko wtedy się obudzi, gdy ją wyzwoli jaki młodzieniec. Tę postanowił królewicz zdobyć dla siebie i w tym celu udał się do czarownicy, aby się dowiedzieć, jak przy tem postąpić należało. Powiedziała mu, że ma objuczyć trzy źwierzęta, jedno mięsem, drugie zbożem, trzecie rybkami. Z niemi pójdzie w świat, ciągle naprzód, aż przyjdzie do starej bramy grożącej zawaleniem, na której będzie napis: Łydka matką moją, cierń akuszerką moją. Do bramy powie: ach, jakże piękna ta brama, zsiądzie z konia i oczyści ją, a brama za to nie zawali się i przepuści go. Spotka potem kilka lwów, które będą miały chęć go pożreć; niechże wtedy nie zwleka, tylko im da owo mięso do zjedzenia. Następnie dojdzie do niezmierzonej liczby mrówek, któreby miały także ochotę zjeść go, ale niech im da owo zboże, a oszczędzą go. W końcu, u przejścia przez rzekę, zobaczy ogromną rybę, której niech da ów ładunek z rybek, aby ocaleć.

---

[1]) Rys ten prawdopodobnie od zakonnika pochodzi.

Tak pouczony, puścił się królewicz w drogę. Przez bramę szczęśliwie przeszedł, lwy, ucieszone mięsem, nietylko go nie zjadły, ale mu dały jeszcze trzy włosy ze swych grzyw, mówiąc: gdybyś kiedy potrzebował naszej pomocy, rzuć włosy w ogień, a wnet się zjawimy. Doszedł następnie królewicz do mrówek, które chętnie przyjęły zboże, a jemu dały jedno ze swych skrzydełek, mówiąc to samo, co lwy. Przybywa do rzeki, gdzie się ów wieloryb wnet pojawił. Rzucił mu królewicz wory z rybkami, za co nietylko mógł przeprawić się bez szkody, ale otrzymał w darze łuskę z poleceniem, aby ją w ogień wrzucił, gdy pomocy wieloryba zapragnie. Tak doszedł do wieży, gdzie królewna zaraz się zbudziła po czterdziestu dniach i nocach uśpienia, i rzekła do księcia: ty więc chcesz mnie wyzwolić! Dużo cię czeka jeszcze trudów, bo stara Lámnisa zamknie cię do stajni, gdzie po jednej stronie jest cztery tysiące wołów, z drugiej strony wielkie zapasy pszenicy, jęczmienia, kukurudzy, pomieszanych. W jednym dniu masz woły zabić, sprawić, oddzielić osobno trzewia, skórę, brzuchy, mięso, kości. Drugiego dnia rozdzielić wszelkie gatunki ziarna. Tegoż dnia wieczorem stara wrzuci igłę do rzeki, którą ty w ciągu kwadransa masz znaleść i wydobyć.

Istotnie królewicz następnego dnia przez Lámnisę w stajni zamknięty został, a spaliwszy włosy lwów, polecił im zabić i sprawić wszystkie woły. Mrówki rozdzieliły ziarna, a stara dziwiła się bardzo wykonanej robocie. Igłę z wody wydobył wieloryb, poczem królewicz z księżniczką pospieszył na drugą stronę rzeki, gdzie były lwy i mrówki. Lámnisa wezwała je, aby uciekających zjadły, ale napróżno. Sama wtedy gonić ich zaczęła, co gdy królewna zoczyła, rzuciła za siebie kilka włosów swoich, z których powstało wielkie jezioro i oddzieliło ich od ścigającej.

Królewicz ze swą wybraną szczęśliwie do domu się dostał, gdzie ją też poślubił. Bóg zaś, który dziewczynę bardzo kochał, dał jej dar widzenia przyszłości, przez co ją jakoby w boginię zamienił.

Uwagi. Początek baśni wzięty jest z mytu o narodzeniu się Bachusa, w dziwnem zmieszaniu z narodzeniem się Minerwy, która tutaj miejsce Psychy zajęła, tak jak w dalszym ciągu Lámnisa, straszna czarownica, z Lamiów pochodząca, wzięła miejsce

Wenery. Widocznem jest jak opowiadacz chętnie wplata do baśni wspomnienia mitologiczne. Nie królewna szuka tutaj królewicza, Psyche Erosa, lecz królewicz księżniczki. Sposoby, jakimi ujmuje sobie bramę, lwy, mrówki, rybę żarłoczną, przypominają Charona i Cerbera z powieści Apulejusza. Roboty, nałożone przez Lámnisę na królewicza, są przystosowaniem robót Psychy do męskiego charakteru, nie tak całkowicie jednak, aby mrówki prawie niezmienione nie zostały. Koniec wyraźnie znów odnosi się do apoteozy Psychy.

Oprócz tego atoli mamy tu jeszcze inne motywy, a mianowicie o uśpionej księżniczce w wieży, co wskazuje na Perrault'a, dalej podarunki źwierząt życzliwie sobie zjednanych: trzy lwie włosy, mrówcze skrzydełko, łuskę wieloryba. Takich skutecznych podarunków mamy w Pentameronie pełno, zaś włosie i łuski i pióra tamże w baśni *Li tri rri anemale*. Nowy motyw widzimy we włosach księżniczki, z których za uciekającymi utworzyło się wielkie jezioro. Raczej las powinien się był utworzyć, jezioro zaś w inny jaki sposób. Wszystko to są sposoby demoniczne, czarodziejskie.

3. Najpiękniejsza (*Hē kallistē* nr. 10).

Pewien król miał trzy córki. Lubił wszystkie trzy, ale najmłodszą najwięcej, ponieważ była najpiękniejszą. Wyprawiając się raz na wojnę, zapytał je, coby im przywieść z powrotem. Najstarsza prosiła o naramiennik złoty, druga o piękną zasłonę, najmłodsza o różę. Kupił król naramiennik i zasłonę, a o róży zapomniał. Wypadło mu płynąć przez morze do swego kraju, wsiadł tedy z wojskiem na okręty, ale płynąć nie mógł, ponieważ morze skamieniało. Przypomniał sobie teraz o życzeniu najmłodszej córki, więc wrócił na ląd, poszedł do królewskiego ogrodu i tutaj najpiękniejszą różę upatrzywszy, chciał ją zerwać, gdy w tem usłyszał głos z ziemi: nie zrywaj mnie, a jeżeli to chcesz uczynić koniecznie, przyrzeknij przysłać mi twoją córkę najmłodszą. Król obiecał i różę zerwał. Do domu wróciwszy, wręczył podarunki, a najmłodszej powiedział, jaki warunek przywiązany jest do róży. Najmłodsza poddała się temu i już po kilku dniach udała się do owego kraju. Tam przybywszy, weszła do ogrodu i przechadzając się, podziwiała śliczne kwiaty i piękne owoce. Ona sama przy tem tak jaśniała, że blaskiem cały napełniała ogród. Pod wieczór, widząc się ciągle samą, zaczęła się lękać, weszła jednak do pałacu,

tutaj przez długi szereg pokoi doszła w końcu do wspaniałej sali, gdzie był stół zastawiony smacznemi potrawami. Chętnie się do nich zabrała, gdyż była głodną, następnie położyła się w przyległym pokoju, gdzie było wygodne łóżko. Nazajutrz znowu żyła przyjemnie, spacerowała, ale nie widziała żywej duszy. O północy jednak usłyszała pod drzwiami sypialni głos żałosny: otwórz mi, czy się mnie nie litujesz? Ona jednak nie otworzyła, bo się lękała. Następnej nocy znów ten sam głos i prośba: otwórz mi, nic złego ci nie zrobię, kocham cię, jak źrenicę moją. Otworzyła, ale jakże się przestraszyła, widząc ogromnego węża, który ku niej pełzał. Powtórzył jej zapewnienie swej miłości i oddalił się. Odtąd co noc taką otrzymywała wizytę i tak się przyzwyczaiła do węża, że go polubiła w tej samotności, pieściła go i bawiła się z nim.

Jednego dnia prosiła węża, aby jej pozwolił odwiedzić ojca, obiecując wrócić w oznaczonym terminie. Pozwolił, dodając, że gdyby na czas nie wróciła, już go nie znajdzie. Pojechała, ale termin minął, a ona wrócić nie miała chęci. Wtedy siostry, które jej nie cierpiały, zażądały od ojca, aby ją do powrotu zniewolił. Ojcu żal było córki, ale ta widząc, jak jest siostrom niemiłą, sama w drogę się wybrała. Chodziła po ogrodzie, zamieszkała w zamku, ale wąż się nie pokazał ani pierwszej, ani następnych nocy. Zasmuciła się teraz wielce i zaczęła opłakiwać stratę towarzysza samotności. Jednego dnia tak rzewnie płakała, że postanowiła obmyć twarz i ochłodzić w pobliskiej fontannie. I otóż w basenie widzi węża, ale już ledwie żywego. Wyciągnęła go, pielęgnowała i pieściła czas dłuższy, aż raz usłyszała łomot straszny: jeszcze nie ochłonęła z przestrachu, gdy spostrzegła, że ją ściska bardzo piękny młodzieniec, który tak do niej przemówił: wytłumaczę ci zagadkę; zakochała się niegdyś we mnie jedna z Nereid i pragnęła mnie mieć za męża. Odrzuciłem jej żądanie, za co mnie ona zaklęła w węża, dodając, że tak długo w tej postaci zostanę, aż się zakocha we mnie dziewczyna równie piękna, jak ona. Otóż taką się ty znalazłaś. Spostrzegła teraz księżniczka, że nad wszystkiemi drzwiami pałacu był napis: zamek najpiękniejszej. Wesele ich wnet się odbyło.

U w a g i. Jest wyraźnem, że mamy tu powieść o Psyche, tylko jakoby w streszczeniu, z pominięciem wielu szczegółów. Streszczenie to poucza nas, co w tej powieści najbardziej ściągało uwagę

prostaczków, co najbardziej wdrażało się w pamięć. Najprzód trzy siostry, z których najmłodsza jest zarazem najpiękniejszą, za co ją starsze nienawidzą; dalej pałac bogaty, pełen wygód, ale samotny, więcej jeszcze niż u Apulejusza, ponieważ nie słychać tu nawet służebnych głosów; następnie wąż przestraszający, w którego Amora przemieniono na prawdę. Ponieważ przez to usunięto możliwość złamania warunku nieoglądania, wprowadzono w to miejsce złamanie przyrzeczenia powrotu. Ztąd choroba węża, zastępująca zranienie Amora. Nieobecność węża budzi żal za nim, a więc miłość, która się staje jego wybawieniem. Ta sama okoliczność, że Amor jest tu wężem naprawdę, sprawiła, że wprowadzono motyw róży zerwanej, aby przez to upowodować oddanie się królewny wężowi, a uwaga niniejsza odnosi się także do niemieckiego Skowronka. W całości tedy jest to powieść Apulejusza w baśń przemieniona, to znaczy pozbawiona właściwej myśli, a więc wypaczona, przepełniona dziwactwami. Zaznaczmy, że złośliwą czarownicą jest tutaj jedna z Nereid. Wogóle, właśnie w greckich baśniach widzimy najwięcej reminiscencyi starożytnych starożytnej mitologii, jak się to powiedziało, tutaj zaś stwierdza się to nazwą powiastki: Najpiękniejsza, boć za taką Psyche przez wszystkich uznawaną była [1]). Nie wynika stąd atoli, aby te reminiscencye nieprzerwaną tradycyą ze starożytności pochodziły, bo łatwo mogą być one odnowieniem późniejszem. Na to wskazuje przyplątanie motywów późniejszych, które się odnoszą do Pentameronu, Perraulta, do wschodnich powieści.

VIII

Baśń o kopciuszku.

Dodatkowo dajemy baśń o kopciuszku w postaci włoskiej, francuskiej i niemieckiej. Czynimy to z tego powodu, aby przedstawić skąd pochodzi całkiem odmienny wstęp, jaki znajdujemy w niemieckiej baśni o Skowronku, a który pojawił się także w codopiero rozbieranej baśni greckiej. Obok tego atoli uwydatni nam się na tej właśnie baśni stosunek, w jakim się do siebie znajdują

---

[1]) J. G. Hahn'a: Griechische und albanesische Märchen 2 tomy 1864, zawierają także kilka baśni do Psychy się odnoszących, ale tak zależnych od Pentameronu, że możemy je pominąć.

baśni zasadnicze tych trzech narodów. Skracamy wszystkie trzy ile możności, tak jednak, aby zachować składniki najważniejsze.

1) La Gatta cennerentola *(Pentamerone* I. 6).

Był książę, który stracił żonę, a całe przywiązanie przeniósł na córkę jedynaczkę, niczego jej nie odmawiając. Dał jej guwernantkę, która zostawiając dziecku wiele swobody, ucząc ją różnych zabaw, umiała ją do siebie bardzo przywiązać. Ojciec tymczasem ożenił się, a macocha tak była złą dla pasierbicy, że ta, narzekając, mówiła często do guwernantki: ach, byłoby dla mnie stokroć lepiej, gdybyś ty była moją matką! To usposobienie postanowiła guwernantka wyzyskać i namówiła swą uczennicę, aby macochę zabiła. Ale jak? Oto proś ją, aby ci dała jedną ze starych sukień, zamkniętych w skrzyni. Ona chętnie to uczyni, a gdy się nachyli i tobie wieko trzymać każe, spuść je nagle, przyciśnij i złam jej kark w ten posób. Potem proś ojca, aby mnie wziął za żonę, a on tobie nie odmówi i tego. Stało się tak, jak ułożyła, ale po niejakim czasie zaczęła guwernantka sprowadzać do pałacu swoje ukryte córki, których aż sześć miała Teraz zręcznością i pochlebstwem doprowadziła do tego, że książe je polubił, a własną córkę tak zaniedbał, że nie przeszkodził, gdy ją nowa macocha do kuchni do ciężkich robót przeznaczyła, ubrała w łachmany i w popiele spać kazała. Nie nazywano ją już Lukrecyą, lecz zapopielonym kotem.

Zdarzyło się, że ojciec, wyjeżdżając do Sardynii, zapytał pasierbice, coby im przywieść z drogi, a w końcu zwrócił się także do Lukrecyi z tem pytaniem. Tamte żądały sukień, ozdób, zabawek, klejnotów, ta zaś prosiła, aby się udał do faty i przywiósł jej to, co ona mu dla niej wręczy; dodała zarazem, że gdyby o tem zapomniał, nie będzie mógł z Sardynii odpłynąć. Kupił książę kosztowności dla pasierbic, o Lukrecyi zaś zapomniał, a nie mogąc odpłynąć, udał się teraz do fei, która ucieszona, że o niej Lukrecya pamiętała (poprzednio żadnej o niej nie było wzmianki), dała mu gałązkę daktylową, złotą motykę, takąż konewkę i jedwabny ręcznik. Ucieszona Lukrecya zasadziła gałązkę w doniczce, obgartywała ją złotą motyką, zlewała ze złotej konewki, obcierała jedwabnym ręcznikiem. To też już po czterech dniach roślina była tak wielką, jak ona. Nauczyła ją też fea, że ile razy zechce się pięknie ubrać,

niech stanie przed doniczką i powie: o drzewko, ubierz mnie, a znowuż: drzewko zewlecz mnie, gdy się zechce rozebrać. To też gdy nadeszła uroczystość, a córki jej macochy ustrojone tam poszły, Lukrecya sama piękna i ubrana przedziwnie, pośpieszyła za niemi, a niepoznana od nikogo, królowi, który się tam znajdował, tak się podobała, że wysłał za nią służącego, gdy odjeżdżała konno, z orszakiem, aby się dowiedział, kto ona. Spostrzegłszy to, rzuciła za siebie garść talarów, które służący zbierać zaczął, podczas czego ona uciekła, przed daktylowem drzewem szybko się rozebrała i słuchała potem, co siostry opowiadały o zabawie.

Na następną uroczystość wybrały się siostry znowu, a Lukrecya za niemi złotym pojazdem; i znowuż po odejściu śledził ją służący, którego powstrzymała tą razą garścią pereł i dyamentów. Powtórzyło się to raz trzeci, ale tym razem, uciekając przed służącym, zgubiła trzewiczek, który on królowi zaniósł. Król, już i tak zakochany po uszy, na widok trzewiczka odurzył się do reszty, a nie widząc innego sposobu, zwołał przez heroldów wszystkie kobiety z całego państwa do pałacu i sam im ów trzewik przymierzał. Żadnej nie był do nogi, aż wreszcie następnego dnia sprowadzono i kopciuszka z kuchni. Poznał ją król, trzewik wsadził, na tronie umieścił i wszystkim nakazał, aby jej rewerencyę złożyli. Czego jej siostry zrobić nie chcąc, wyniosły się czemprędzej, pękając ze złości.

Uwagi. Widzimy, że wypełnienie powieści wcale nie jest wyborne, a wstęp nawet okropnym nazwać trzeba. Guwernantka jest potworną i chyba Basile chciał napisać satyrę na ówczesne guwernantki w Neapolu, że taką tutaj przedstawił. Jej wychowanica, Lukrecya, spełniwszy zbrodnię, stała się podług najzwyklejszych zasad moralności, której i feje przestrzegać zwykły, niegodną jakiejkolwiek wyższej pomocy. Pomimo to pomaga jej feja aż z Sardynii, nie wiemy na co i dla czego. Nie wiemy też, skąd jej się bierze wierzchowiec, złota kareta, służba, talary, perły i dyamenty. Prawda, że to wszystko feje mają na zawołanie, ale trzeba to powiedzieć, czego Basile uczynić zaniedbał. To też u Perraulta nietylko już nie ma zbrodni na wstępie, ale nawet jest cnota, a urządzenie ekwipażu z wielkimi, nawet zbyt wielkimi szczegółami jest przedstawione, jak to zaraz zobaczymy.

2) Cendrillon ou la petite pantoufle de verre (*Ch. Perrault: Contes de ma mère l'Oie*).

Pan pewien miał żonę najlepszą w świecie, ale umarła, zostawiając córkę równie dobrą i ładną, jak ona. Jej ojciec ożenił się jednak raz drugi z wdową pyszną a złośliwą, mającą dwie córki, równie złe, jak matka. Znienawidziła ją macocha, kazała szorować rądle w kuchni, schody, froterować pokoje, a ponieważ umęczona siadywała pokornie na popiele obok kuchni, nazywano ją Popieluchą, Cendrillon, albo nawet Cucendron. Zdarzyło się, że królewicz dawał bal, na który proszono także obie córki macochy. Tożto były przygotowywania! Dwanaście tasiemek zerwano, zanim się dosznurowały. Popieluszka je czesała i to bardzo ładnie, bo miała zręczność do wszystkiego, co robiła. Odjechały wystrojone siostry, a ona teraz dopiero wybuchnęła rzewnym płaczem. Ale oto zjawia się jej chrzestna matka, która była feją, pociesza ją, każe sobie przynieść dynię z ogrodu, którą do czysta wyżłobiwszy, dotyka laseczką i oto z dyni wspaniała kareta. Kazała sobie przynieść łapkę, w której, jakby tego chciała, sześć myszy siedziało. Wypuściła je po kolei, a dotknąwszy laseczką, zamieniła w sześć pięknych myszowatej maści rumaków. Teraz potrzeba stangreta! Siedział w dużej łapce złapany szczur z wąsami, z którego się zrobił wspaniały brodaty stangret, a znowu z sześciu jaszczurek, sześciu szamerowanych lokai. Brudne suknie Kopciuszka za dotknięciem laski przemieniły się w ubranie błyszczące od złota, srebra i klejnotów, na nogi dostała śliczne trzewiczki ze szkła. Tylko wracaj przed północą, upominała ją feja, bo po tej godzinie z karety będzie dynia, z koni myszy, z ciebie Kopciuszek. Pojechała, wzięto ją za obcą księżniczkę, królewicz tylko z nią tańczył, a nie dziw, że się odrazu zakochał, kiedy nawet stary król oczu nie mógł od niej oderwać i nachylając się do starej królowej, mówił: dawno już nie widziałem tak pięknej osoby! Następnego wieczora znów bal i kopciuszek na nim, jeszcze piękniejsza i piękniej ubrana, niż poprzednio. Północ już bić zaczęła, uciekała prędko i zgubiła jeden trzewiczek, który podniósł królewicz, za nią śpieszący. W kilka dni ogłoszono publicznie, że królewicz za żonę pojmie tę osobę, której ów trzewiczek właśnie będzie do nogi. Zaczęto próbowanie od księżniczek i dam dworskich, a z kolei przyszli dworzanie i do dwu sióstr —

żadnej nie był do nogi. Niechże i ja spróbuję, powiedziała Popieluszka! Śmiały się z niej siostry, ale dworzanin, do królewskiego stosując się rozkazu i jej szklane obuwie na nogę wsadził, które siedziało, jak ulane. W dodatku wyciągnęła z kieszeni drugi trzewiczek do pary. Przybyła właśnie i matka chrzestna, która dotknąwszy laseczką biednego ubrania kopciuszka, przemieniła je w strój prześliczny. Teraz i siostry rozpoznały w niej ową piękną osobę na balach, którą wszyscy podziwiali. Rzuciły się jej do nóg, przepraszając za złe obchodzenie się, a Popieluszka, zostawszy niebawem żoną królewicza, tylko dobrem za złe im odpłaciła.

Uwagi. Cóż powiemy o tej baśni? Chyba to, co każdy widzi, że jest ładną, grzeczną, cnotliwą od początku do końca. Popieluszka jest dobrą córką dobrej matki, w dodatku sierotą, ale na szczęście ma dobrą matkę chrzestną, która w dodatku jest feją, bo inaczej nie byłoby dobrze Popieluszce na świecie. Przy jej pomocy tryumfuje nad zawiścią i niepoczciwością i nie przestaje być dobrą nawet w szczęściu. Z baśnią o Psyche mało co ma tutaj Kopciuszek wspólnego, chyba to, że ma dwie zawistne i złośliwe siostry i ten świat czarodziejski, w którym najświetniejsze ubrania i karety i służbę z niczego mieć można, jakby w pałacu Amora. Dla czegóż tedy przytoczyliśmy ją tutaj? Dla tego, aby ją porównać z poprzedzającą powieścią Basila i następną ze zbioru Grimmów. Nikt nie zaprzeczy, że w porównaniu z baśnią neapolitańską jest francuska o wiele logiczniejszą i więcej moralną. Możnaby powiedzieć, że jeżeli autor baśni francuskiej znał neapolitańską, to usunął z niej wszystko niezgrabne, nielogiczne i w ten sposób baśń tę udoskonalił. Jedno tyko jako słabszą stronę podnieść by można, a mianowicie, że obrony Kopciuszka i jej następnego szczęścia nie wprowadził w bliższy jaki związek z dobrocią matki i opieką, nawet z poza grobu sierocie krzywdzonej udzielaną. Możeby zarzucić i to, że owa kareta z końmi, stangretem, lokajami, zrobiona z dyni, z myszy, szczura i jaszczurek i przemieniająca się w to znowu, wygląda na złudę, na szarlataństwo, na chęć oszukania. Zobaczmy teraz, jak się przedstawia baśń niemiecka.

3) Aschenputtel (*Kinder und Hausmärchen*, nr. 21).

Bogatemu człowiekowi zachorowała żona, a czując się bliską śmierci, zawołała do siebie córeczkę jedynaczkę i rzekła: drogie

dziecko, bądź zawsze pobożną i dobrą, a Bóg ci dopomoże, ja zaś z nieba patrzeć będę na ciebie i zawsze będę przy tobie. Poczem umarła, a córka codzień chodziła na grób matki i płakała, ojciec zaś po roku wziął drugą żonę.

Ta miała dwie córki ładne, ale złośliwe. Złe czasy dla pasierbicy nadeszły: ta gąska w naszym pokoju niepotrzebna, niech do kuchni idzie, robotą się zajmie, tak mówiły. Dały jej liche odzienie, drewniaki na nogi, kazały ogień zapalać, wodę nosić, myć i szorować. Na złość wysypywały jej soczewicę do popiołu i kazały wybierać. Łóżka do spania nie miała, tylko kładła się na popiół przy kuchni, stąd nazywano ją Kopciuszkiem, lub Popieluszką, bo zawsze była zapopielona i brudna.

Jednego razu ojciec wyjeżdżał na jarmark i zapytał córki, coby im przywieźć; piękne suknie, powiedziała jedna; pereł i dyamentów druga; a Kopciuszek pokorny żądał gałązki, która po drodze uderzy ojca w kapelusz. Każda otrzymała, o co prosiła. Popieluszka zaś ze swoją gałązką leszczyny pobiegła na grób matki, tam ją wsadziła i łzami oblała. Wnet z niej okazały krzew wyrósł, na którym zwykł był siadać biały ptak, który przynosił dziewczynie, czego pragnęła.

Zdarzyło się, że król dawał festyn, który miał trwać dni trzy i na który wszystkie ładne panny z całego kraju otrzymały zaproszenie, ponieważ królewicz miał sobie jednę z nich wybrać za żonę. Dwie starsze poczęły się przygotowywać, kazały sobie Kopciuszkowi włosy czesać, trzewiki czyścić. Robiła Popieluszka, aż płakała, bo i ona miała chęć pójść na zamek i potańczyć. „Ty chcesz tańczyć Kopciuszku w drewnianych pantoflach? mówiła do niej macocha, oto wnet znajdę zabawę dla ciebie!“ I oto wysypała donicę soczewicy w popiół i kazała wybierać. „Jeżeli we dwie godziny skończysz, to pójdziesz!“ Poszła Popieluszka do ogrodu, zawołała na gołębie i synogarlice i inne ptaki, aby jej pomogły wybierać. Zleciało się ptactwo do kuchni i wnet robota była skończona. Ucieszona Popieluszka zaniosła donicę soczewicy, sądząc, że jej teraz pójść na festyn pozwoli, ale ta wysypała teraz dwie donice soczewicy do popiołu i kazała wybierać. Robota w pół godziny była skończona, przy pomocy ptactwa, ale macocha zabrać jej nie chciała, mówiąc, że tylko wstyd miałyby przez nią. Popielucha, sama zostawszy, poszła na grób matki i rzekła: „drzeweczko wstrząśnij się, złotem i srebrem obsyp mnie“, i oto ptak zrzucił jej złotą i srebrną suknię

i trzewiki srebrem tkane. Tak ubrana pobiegła na festyn. Nie poznała jej macocha, ani jej córki, wszyscy wzięli ją za jaką nieznaną księżniczkę. Królewicz tylko z nią tańczył, a gdy kto inny ją chciał prosić do tańca, przeszkadzał, mówiąc, to moja tancerka. Odprowadzał ją nawet do domu, ale ona mu uciekła i wskoczyła do gołębnika. Czekał tam królewicz, aż przyszedł ojciec i jemu powiedział: owa nieznana dziewczyna schowała się do gołębnika. Ojciec kazał przynieść siekierę i zaczął gołębnik rozwalać, ale nikogo tam nie było. Bo Popieluszka wskoczyła tam wprawdzie z jednej strony, ale z drugiej zaraz wyskoczyła, pobiegła do grobu matki, piękne suknie na nim złożyła, które ptak zaraz zabrał, a ubrana w stare suknisko, pobiegła do kuchni i usiadła w popiele.

Następnego dnia Popieluszka znów była na festynie, ubrana jeszcze piękniej i tylko z nią królewicz tańczył. Gdy odeszła, szedł za nią, a ona skoczyła do ogrodu, tutaj na drzewo jak wiewiórka wbiegła i zniknęła w gałęziach. Królewicz powiedział ojcu, że na drzewo wskoczyła, ojciec drzewo ściął, ale nikogo w gałęziach nie było. Bo ona jedną stroną wskoczyła, drugą zeskoczyła, na grób matki pobiegła, tam złożyła piękne ubranie, wdziała stare suknisko i poszła usiąść w popiele.

Trzeciego dnia zjawiła się na festynie jeszcze piękniej ubrana i miała trzewiczki ze złota. Królewicz tylko z nią tańczył i każdemu innemu mówił: to moja tancerka. Gdy odchodziła, chciał ją odprowadzić, ale mu uciekła, że jednak schody były naumyślnie posmarowane smołą, przeto jeden trzewik w niej został. Był mały i zgrabny i cały ze złota. Nazajutrz poszedł królewicz z trzewikiem do ojca trzech córek i rzekł: ta będzie moją żoną, ktorej będzie do nogi ten trzewik. Najstarsza wzięła go i w komorze wciągać zaczęła. Byłaby noga weszła, gdyby nie wielki palec, który był za duży. Więc podała jej matka nóż i rzekła: utnij palec, gdy będziesz królową, nie będziesz potrzebowała pieszo chodzić. Ucięła i trzewik wszedł na nogę. Wziął ją królewicz na konia, jako swoją narzeczoną, ale gdy przejeżdżali obok grobu, dwa gołąbki tam siedzące gruchać zaczęły: „Wikugru miku, krew jest w trzewiku; Trzewik za ciasny, Bo nie jej własny". Spojrzał królewicz na trzewik i dostrzegł, że był krwią zlany, więc zawrócił, fałszywą narzeczoną oddał, a drugiej trzewik przymierzyć kazał. Poszła do komory, wciągała, już noga weszła, ale pięta była za duża. Matka tedy podała jej nóż, mówiąc: „utnij piętę, gdy będziesz królową, nie będziesz

potrzebowała chodzić pieszo". Ucięła, trzewik wszedł na nogę, królewicz zabrał ją na konia, ale gdy przejeżdżali obok grobu, znów gołębie to samo gruchać zaczęły. Królewicz krew zobaczywszy, zawrócił, oddał fałszywą narzeczoną i zapytał, czy nie mają trzeciej córki? „Nie, odpowiedział ojciec, tylko Popieluchę, po zmarłej żonie, ale ta nie może być narzeczoną". „Z pewnością nie, dodała macocha, tak jest brudna, że jej pokazać nie można". „Niech tylko przyjdzie, odrzekł królewicz, zobaczymy"... Zawołano ją, umyła prędko twarz i ręce, ładnie przed królewiczem się skłoniła, zrzuciła drewniak, a trzewik wciągnęła z łatwością. Zabrał ją królewicz na konia, a macocha z córkami pobladły od gniewu. Teraz gołębie gruchały inaczej: „Gruwikugru miku, Niema krwi w trzewiku, Trzewik nie za ciasny, Bo to jest jej własny"; poczem usiadły jej na ramionach, jeden na jednem, drugi na drugiem.

W dzień ślubu zjawiły się obie siostry i one prowadziły Popieluszkę do kościoła, starsza z prawej, młodsza z lewej strony. Oto gołębie wydziubały im teraz po jednem oku, a gdy wracano z kościoła, wydziubały i drugie. Taka była ich kara za złośliwość.

Uwagi. Być może, że baśń niemiecka o Kopciuszku jest ze wszystkich trzech, tutaj podanych najładniejsza. Cośmy jako słabszą stronę ładnej zresztą powiastki Perrault'a naznaczyli, to jest tutaj naprawione: szczęście Kopciuszka jest następstwem jej własnej poczciwości, oraz dobroci jej matki i poza grób trwającej opieki nad dzieckiem. Przez to nabrała powiastka jeszcze więcej związku i jedności, aniżeli miała poprzednio. Usunięte są także owe szczegóły o ekwipażu i służbie, które miały pozór szarlatańatwa. Strój swój otrzymuje Kopciuszek na grobie matki i tam go składa. Ekwipażu już nie ma wcale, ani wierzchowca; jedno i drugie miała na odmianę w Pentameronie; tutaj chodzi pieszo, sam królewicz wybiega za nią, wszystko ma charakter mieszczański, podczas gdy u Perrault'a byliśmy w sferze dworskiej. Pomimo tych różnic, ma baśń niemiecka z francuską, oprócz wzmiankowanej już dążności ku lepszemu związkowi w całości opowiadania i zasadniczej poczciwości Kopciuszka, jeszcze i tę wspólność, że dwie już tylko ma Kopciuszek tutaj siostry i obie są złe, zawistne, przez co baśń zbliżyła się do powieści o Psyche. Być może, że ten czynnik przyciągnął następnie ów znamienny, a kilka razy powtarzany szczegół

o soczewicy, rzucanej w popiół, którą Kopciuszek ma następnie wybierać. Gołębie to robią za nią i inne ptactwo. Oto motyw, który postać Kopciuszka w baśni niemieckiej uczynił podobną do Psyche, z którą początkowo nic wspólnego nie miała, jak to się wyżej powiedziało. Tu znowu widzimy, jak powieść o Psyche jest niejako wzorem, skarbnicą dla baśniarstwa europejskiego, jak jej motywy wciskają się z łatwością do wszystkich innych opowiadań, jak jej kolory, jej cudowność zabarwia inne powieści. Jednakże, trzymając się faktów, zaznaczmy, że ów motyw gołębi i ptactwa innego, wybierając soczewicę z popiołu, pierwszy raz z postacią Kopciuszka w niemieckiej właśnie baśni się złączył. Będziemy tedy mieli prawo mówić o źródle niemieckiem tej baśni wszędzie tam, gdzie ona ów szczegół znamienny zawierać będzie. Jeżeli zaś rozumowanie to przyjmiemy za trafne, to z drugiej strony będziemy mieli prawo mówić o związku niemieckiej baśni ze starszemi od niej, jeżeli w nich wykażemy wspólność znamiennych jakich rysów. Mówiło się o takich rysach, które baśń niemiecką z Perrault'em wiążą, należy atoli uwydatnić pewne szczegóły, które jej są wspólne z baśnią włoską, a tymi są: wyjazd ojca w drogę, podarunki, które córkom przywozi, gałązkę, którą otrzymuje Kopciuszek, którą hoduje, a która szybko wyrasta na drzewo. Znaczyłoby to, że baśniarz niemiecki znał zarówno Pentamerone jak i Powieści mojej matki Gęsi.

Na uwagę zasługują odmiany baśni niemieckiej, na które W. Grimm w objaśnieniach wskazuje (III. do nr. 21). W jednej z nich baśń o Kopciuszku przechodzi w baśń o Sinobrodym; w drugiej w legendę o św. Genowefie, która znów wiąże się z odmianami baśni o uśpionej księżniczce (Dornröschen); w innej znów Kopciuszek wywiedziony jest jakoby od Berty z wielkiemi nogami, która tu jest pewną hrabiną. W ogóle nie byłoby końca różnym kombinacyom, gdybyśmy uwzględnić chcieli inne jeszcze filiacye, których Grimm nie wymienia.

Przypominamy teraz, że niemiecka baśń o Skowronku, także się zaczyna od wyjazdu ojca i od zapytania, coby przywieźć dla córek. Najmłodsza życzy sobie skowronka i t. d. Wiemy teraz, skąd ten motyw pochodzi.

IX.

Baśń o Psyche w Indyach. Tulisa i król wężów.

Tulisa, córka bardzo biednego drwala, nazwiskiem NurSingh, zbierała pewnego dnia suche gałęzie w głębi lasu, blisko studni zapadłej, trawą zarosłej, gdy nagle stamtąd usłyszała głos, który pytał: Tuliso, czy chcesz być moją żoną? Uciekła przestraszona, a gdy inny raz usłyszała zapytanie, powiedziała o tem rodzicom, którzy jej poradzili, aby odpowiedziała, jeżeli jeszcze kiedy to pytanie usłyszy: zapytaj o to ojca mego. Tak postąpiła, a głos jej wtedy powiedział: przyślij mi ojca twego. Poszedł tam stary, a otrzymawszy obietnicę wielkiego dostatku, przyrzekł mu dać córkę za żonę. Gdy czas naznaczony do ślubu się zbliżał, ucieszyli się rodzice z niesłychanej ilości cennych podarunków, jakie z niewidzialnych rąk otrzymali. Zaprowadzono Tulisę do znanej jej studni, tam zaś z niewidzialnej w powietrzu ręki otrzymała pierścionek, niewidzialne ręce przeniosły ją w lektyce przez głęboki wąwóz na piękną równinę do wspaniałego pałacu, gdzie tylko nocą widziała męża, który jej zarówno jak i służbie ostro zalecił, aby nikogo z obcych do pałacu nie wpuszczała. Szczęśliwie tu żyła czas niejaki, szczęśliwie żyli w dostatku jej rodzice, tak, że im zazdroszczono. Zazdrość doszła do tego stopnia, że ich oskarżono o nieprawny sposób nabywania majątku, sułtan zaś starego byłby nawet stracić kazał, gdyby nie groźba srogiej zemsty ze strony ducha niewidzialnego.

Jednego ranka bowiem znalazł sułtan wszystkich mieszkańców stolicy swojej zmarłych od ukąszenia wężów i dopiero na prośbę uwolnionego z więzienia starca, a na rozkaz ducha niewidzialnego, te same węże zmarłym życie przywróciły. Odtąd sultan zostawił starych w spokoju i dostatkach. Po niejakim czasie Tulisa w samotności nudzić się zaczęła, a zobaczywszy starą kobietę pod oknami niby handlarkę, wciągnęła ją za pomocą prześcieradła do pałacu, następnie zaś tak się dała starej ująć i zbałamucić, że za jej radą stawiała różne żądania do męża, wkońcu zaś postanowiła zapytać go, jak się nazywa. Napróżno ją mąż usiłował odwieść od tej ciekawości, zapowiadając, że to będzie jej nieszczęściem, więc ją zaprowadził na brzeg rzeki, sam wszedł do wody, a gdy teraz od żądania raz, drugi i trzeci odstąpić nie chciała, zawołał: nazywam

się Basnak-Dau i znikł we wodzie, z której wynurzyła się jeszcze głowa węża. Znikł pałac, Tulisa wróciła w dawnych łachmanach do rodziców tak biednych znowu, jak przedtem. Teraz dopiero zrozumiała całą wielkość swej straty, teraz zapłonęła miłością do straconego, a dobrego męża.

Jednakże, w czasie swej pomyślności, Tulisa ocaliła życie wiewiórce, prześladowanej od złośliwego demona Sarkasukis'a tak, że ledwie życia lub wolności nie straciła jak inne wiewiórki. Demon ten bowiem chciał niemi zawładnąć. Powodowana wdzięcznością zjawiła się teraz u niej i dała znak, aby poszła za nią do lasu. Tam wypoczywając, usłyszała Tulisa rozmowę kilku wiewiórek, z której się dowiedziała, że jej mąż Basnak-Dau, jest królem wężów. Matka jego niezadowolona, że straciła dawną władzę, dowiedziała się, że ją odzyska, jeżeli jej syn wyjawi nazwisko swoje jakiej ziemskiej dziewczynie. Wtedy to wysłała ową starą (był to przeistoczony demon Sarkasukis), aby namówiła do tego Tulisę. Jest jednak dla Tulisy sposób odzyskania dawnego szczęścia. Trzeba przedewszystkiem, aby się przeprawiła przez rzekę pełną wężów, następnie, aby na drugim brzegu znalazła jajo ptaka Huma i wygrzewała je w zanadrzu. Wtedy niech się uda do królowej wężów i prosi o służbę. Królowa jej nałoży prace bardzo trudne, których gdy nie wykona, będzie od wężów pożartą, ocali się jednak, skoro z jaja wylęże się ptak Huma, ten bowiem złamie urok.

Przy pomocy wiewiórek znalazła Tulisa jajo potrzebne i doszła do pałacu królowej, która jej naprzód nakazała napełnić kryształowe naczynie zapachem tysiąca kwiatów i to w zamkniętym dziedzińcu, w którym żadnych kwiatów nie było. Zleciały się pszczoły i wnet naczynie napełniły. Kazała następnie z dzbana ziarn zrobić strój taki, aby piękniejszego nie miała żadna księżniczka. Wiewiórki jej przyniosły najdroższych kamieni, z których Tulisa ułożyła przepiękną koronę. Przyjęta do służby, miała za obowiązek okadzać pokoje. Do kadzidła wtedy, za radą wiewiórki, dodawała takiej przymieszki, której Sarkasukis nie znosił, od której moc jego słabła. Tymczasem ptak się wylągł, wyrósł szybko, roztoczył skrzydła rzucił się na zielonego węża, którego królowa na szyi miała i wykłuł mu oczy. Zawrzasnęła królowa, czując, że jej moc się łamie, zadrżały mury pałacu. Sarkasukis spadł na ziemię we właściwej swej postaci brzydkiego demona okutego łańcuchami,

dobre demony, wiewiórki, wierne węże, wprowadziły Basnaka, jako prawowitego władcę. Ucieszyły się dobre duchy, bo moc złych duchów została zgnębioną. Tulisa zobaczyła się odzianą w królewskie szaty, godne żony potężnego władcy duchów niewidzialnych. Zmianę, jaka zaszła, spostrzegli niezwłocznie starzy jej rodzice u siebie, bo zamiast lichego jedzenia, zobaczyli na stole miskę smacznego ryżu i smaczne owoce.

Uwagi. Baśń ta spisaną została po raz pierwszy w Benares i ogłoszoną roku 1833 w Asiatic Journal (nowa serya, tom II), następnie przetłómaczoną przez Herm. Brockhausa i wydrukowaną jako dodatek do tłómaczenia baśni Somadewy z Kaszmiru r. 1843, II, 191—211. Podług tego to tłumaczenia daliśmy tutaj jej streszczenie tylko, ponieważ opowiedziana jest szeroko i z artystyczną starannością. Pewną jest rzeczą, że z baśnią o Psyche w bliskim zostaje związku. Mamy tu dziewczynę, wyprowadzoną do lasu dla nieznanego męża, umieszczoną w pałacu bogatym, szczęśliwą tak długo, póki nie łamie zakazu. Wtedy traci wszystko, ale po trudnych i niebezpiecznych próbach, przy pomocy życzliwych wiewiórek, odzyskuje dawne szczęście już na stałe. Amor wymieniony jest na króla wężów, Wenus na królową, matkę jego, złośliwą wobec własnego syna, ale także wobec synowej. Nakłada jej roboty trudne, dwie tylko, odmienne od łacińskich, ale pomyślane ładnie i analogicznie. Stara wiedźma zastępuje miejsce sióstr, które całkiem są usunięte, ale podstępność ich zachowaną. Trudny był dostęp do pałacu Amora i tylko Zefir mógł tam siostry zanieść, tutaj dostęp także jest trudny, a Sarkasukis dostaje się tam po prześcieradle. Dopiero po stracie męża zapłonęła Psyche żywą dla niego miłością, podobnie i Tulisa. Usłużna trzcina, orzeł, mrówki, zamienione tutaj w wiewiórki i pszczoły, a jak Amor nad tem wszystkiem panuje, podobnie i Basnak-Dau, tylko, jak nam się zdaje, z mniejszem do tego prawem, o wiele mniejszem.

Zapytajmy teraz, jaki tu jest motyw główny? Mamyż tu *Erlösung durch Liebe?* Niby tak, ale na prawdę nie, ponieważ nie z miłości oddaje się Tulisa, lecz z rozkazu rodziców, którym chodzi o dostatki. Mamyż tu Langa zakaz małżeński? Niby tak, bo nocą tylko Tulisa męża widziała, dała się potem namówić podstępnej starej, ale do czego? aby męża przy świetle zobaczyć? Nie

aby go o imię zapytać, a więc tak, jak w poezyi starofrancuskiej. Z tem wszystkiem, ani jedno, ani drugie nie jest podstawą powieści. A więc cóż tedy? Oto rywalizacya matki z synem. Matka jest królową wężów, stara się o to, aby panowanie odzyskać, które z prawa jej synowi się należy. Czy więc w tym celu pojął Tulisę za żonę, aby władzę swoją utrwalić? Tak się wydaje, chociaż nic tego bliżej nie rozumiemy. Królowa wężów odzyska władzę, jeżeli syn jej zdradzi swoje nazwisko jakiej ziemskiej dziewczynie. Takie jest zawiązanie intrygi, której bliższego uzasadnienia baśń wcale nie zawiera.

Matka, przy pomocy starej, doprowadziła do złamania władzy syna. Tulisa ze swej strony pragnie dawne szczęście odzyskać. Pomocną jest jej w tem wiewiórka, z wdzięczności za ocalone życie. Tulisa słyszy w lesie rozmawiające wiewiórki, zupełnie tak, jak Grannonia słyszała w lesie ptaki rozmawiające, albo Neka parę ludożerców. Od nich się dowiaduje, kim jest jej mąż i że ma poszukać jego ptaka Huma, który to ptak i jego jajo, na Tysiąc nocy wskazuje. Od nich też słyszy radę, aby się wprost udać do teściowej i zwyciężyć albo zginąć. Rozstrzygnięcie walki nie wychodzi od Tulisy, ani jej męża, lecz od ptaka Huma, jakby istniała odwieczna nienawiść między nim a królową wężów. Dałoby się to uzasadnić wcale łatwo, tego jednak powieść nasza nie zawiera. Chodziło widocznie autorowi o wprowadzenie ptaka Huma, jako motywu osobliwego a nowego. Zważając na to, że Basnak-Dau jest wężem, legenda o nim styka się najbliżej z Lo Serpe w Pentameronie. Tu i tam wąż za bogate wynagrodzenie otrzymuje żonę. Wskazywaliśmy także na podobieństwo Tulisy i Grannonii, wiewiórki z lisem i ptakami zdradzającymi tajemnicę. Baśń o Grannonii jest starszą, bo już w wieku XVII-ym zapisaną, a jeżeli baśni indyjskiej nie kładziemy na dawniejsze wieki, to z tego powodu, że tam wszelkie znane opowiadania wnet bardzo skrzętnie zapisują. Nie wyklucza to, aby owe pomocne zwierzęta w Pentameronie nie wytworzyły się pod wpływem wschodnim, chociaż na to na razie dowodu nie mamy. Atoli znów zaopatrywanie rodziców w hojne dary, przeniesienie Tulisy do wspaniałego pałacu, wsadzenie jej ślubnego pierścionka na palec, jedno i drugie i trzecie przez ręce niewidzialne, wskazuje wyraźniej na baśń Apulejusza. Także i roboty zadane Tulisie przez wrogą jej królowę wężów są naśladowaniem robót zadanych Psysze przez Wenerę. Powiedzmy i to, że ów szpetny a złośliwy Sarka-

sukis, spadający na dół w kajdanach, bardzo jest do chrześcijańskiego djabła podobny. Koniec baśni uwydatnia potęgę Basnaka w niewidzialnym świecie duchów, która lepiej przystoi Amorowi, tak nam się zdaje, aniżeli królowi wężów. Widocznem jest także, że i Tulisa dochodzi tu, chociaż bez kubka ambrozyi, do jakiegoś wyższego stopnia uduchowienia, tylko, że my wartości tej apoteozy, aby tak powiedzieć, ocenić nie umiemy. Ostatecznie tedy baśń o Tulisie wydaje się nam osnutą na powieści o Amorze i Psysze, ze zmianami, jakich wymagał tak odmienny sposób indyjskiego pojmowania świata, ale zarazem nie bez wpływu tych zmian, jakich powieść łacińska doznała już w Europie w wiekach późniejszych.

Mówiło się już w części poprzedniej naszych poszukiwań o innej, a bardzo dawnej indyjskiej legendzie, do powieści o Amorze i Psysze zbliżonej. Nie będzie może zbytecznem powiedzieć, że w zbiorze Somadewy (z wieku XII.) pojawia się ta sama legenda o Urvasi i Pururavasie (l. c. I, 186—189), którą to w krótkości przytoczymy: Był król Pururavas, który dla swej pobożności otrzymał od boga Wisznu pozwolenie odwiedzania nieba, kiedy zechciał. Tam zobaczył niebieską tancerkę Urvasi, cudnej urody, zakochał się w niej, równie jak w nim ona. Życie stało się przykrem Pururavasowi zdaleka od Urvasi, to też Wisznu polecił Indrze, aby mu ją dał za żonę. Gdy ją z nieba zabierał Pururavas, zasmucili się tamtejsi mieszkańcy, ale dla ziemi była Urvasi ozdobą, on dla niej, ona dla niego wzajemnem uszczęśliwieniem. Zdarzyło się, że wybuchła wojna Danovasów przeciw Wisznu. Pururavas pospieszył bogom na pomoc, i w walce się odznaczył. Po odniesionem zwycięstwie, Indra dał wielki bankiet, wśrod którego tańczyła Rambba, w obecności niebieskiego tancmistrza Tumburu. Patrząc na taniec, Chalita zwany, roześmiał się Pururavas, czem obrażona tancerka, zapytała: znaszże go śmiertelniku? Na to Pururavas: od czasu małżeństwa mego z Urvasi, znam tańce, jakich nawet Tumburu nie zna. Słyszał to Tumburu i złorzecząc, powiedział: rozdzielony będziesz od Urvasi tak długo, aż się Wisznu nad tobą zlituje. Pururavas wrócił spiesznie na ziemię, ale tam niewidzialne Gandarwy porwały Urvasi i do swojej zaniosły krainy. Pururavas wtedy został pokutującym pustelnikiem, aby przebłagać boga Wisznu, Urvasi zaś w kraju Gandarwów ciągle senna, umierająca, żyła tylko nadzieją połączenia z mężem. To też Wisznu ulitował się nad nimi i rozkazał Gandarwom oddać żonę królowi.

Uwagi. Przytoczyliśmy powyższą legendę w późniejszej jej postaci, aby dać dowód, jak bardzo się zmieniają starsze opowiadania w czasach późniejszych. Zamiast się rozwinąć, legenda indyjska uprościła się jeszcze, straciła znaczenie pierwotne, straciła przystosowanie liturgiczne, straciła szczegóły znamienne. Urvasi już tu wcale nie jest urągającą, lecz zakochaną, równie jak Pururavas, szukania nie ma zgoła, a nowy sens moralny powiastki jest ten, że nie wolno sobie bezkarnie lekceważyć niebieskich tancmistrzów. Odbiegając od znaczenia pierwotnego, oddaliła się w tej samej mierze od niejakiej do powiastki łacińskiej analogiczności, jaką początkowo miała. W następstwie tego najmniejszej już nie ma styczności pomiędzy nią a powiastką o Tulisie, która przez to tem ściślej łączy się z baśnią o Amorze i Psysze, w niej jednej znajdując swoją podstawę.

X.

Tysiąc nocy i jedna.

1. Historya o Nureddynie Ali i Bedreddynie Hassanie noc 93 do 109.

Był niegdyś w Egipcie sułtan miłujący sprawiedliwość, a miał wezyrem męża roztropnego i biegłego we wszystkich umiejętnościach. Ten zaś wezyr miał dwóch dorodnych synów, w ślady jego wstępujących, z których starszy nazywał się Szemseddyn Mohammed, a młodszy Nureddyn Ali. Po śmierci ojca sułtan obu ich swoimi zrobił wezyrami, oni zaś na utwierdzenie wzajemnej dla siebie przyjaźni, postanowili pojąć żony dnia jednego, a gdyby jeden z nich miał syna, a drugi córkę, to ci, dorósłszy, mieli połączyć się ślubem. Cieszyli się na tę myśl obaj bracia i zaczęli już układać warunki przyszłego małżeństwa. Szemseddyn mianowicie, przypuszczając, że będzie miał córkę, zapytał Nureddyna, ile jej zapisze kontraktem przedślubnym. Na to Nureddyn, że to on właśnie córkę posagiem przyzwoitym opatrzyć powinien. O tę sprawę taka się między nimi wywiązała sprzeczka, że Nureddyn tajemnie Kair opuścił na zawsze i udał się do Balsory.

Tutaj przybywszy, zjednał sobie życzliwość wezyra, który dowiedziawszy się o jego pochodzeniu, dał mu córkę swoją w małżeństwo i wyrobił dla niego u sułtana następstwo w urzędzie wezyra. Otóż stało się, że tego samego dnia w Kairze, brat Nureddyna

także się ożenił, a rok nie minął, gdy jeden cieszył się synem, a drugi córką. Syn Nureddyna otrzymał nazwę Bedreddyn Hassan. Troskliwy o jego wykształcenie ojciec, dał mu, od siódmego roku życia począwszy, najlepszych mistrzów, a że i jego postać i rysy były bardzo udatne, przeto Bedreddyn wyrósł na młodzieńca powszechny wzbudzającego podziw. Stało się, że ojciec jego ciężko zachorował, przed śmiercią zaś dał mu ostatnie nauki i wręczył pismo własnoręczne, w którem opowiada dzieje swego życia i swoją z bratem umowę. Bedreddyn pismo to, dla większego bezpieczeństwa, wszył we własny zawój, ojcu wspaniały sprawił pogrzeb, a następnie opłakiwał go codzień, nie przez miesiąc cały, lecz przez ośm tygodni, nigdzie nie wychodząc, nawet, aby cześć złożyć sułtanowi. Władca Balsory, uważając to za lekceważenie, rozgniewany srodze, wydał rozkaz, aby cały majątek byłego wezyra zabrać, a syna jego uwięzić. Uwiadomiony o tem Bedreddyn tyle tylko miał czasu, aby uciec i schronić się do grobowca ojca. Tam narzekał na swój los gorzki, aż znużony, zasnął przy sarkofagu.

Na cmentarzu tym miał mieszkanie jeden z demonów, który, spostrzegłszy Nureddyna, ujęty się czuł bardzo jego urodą i niedolą. Wzniósłszy się w powietrze, spotkał się tam z feją znajomą, której pokazał młodzieńca, aby go i ona podziwiała. Na to feja: słuchaj co ci powiem: dopiero co widziałam w Kairze cud piękności dziewicę, córkę wezyra Szemseddyna Mohammeda. O jej niezwykłej urodzie, jakiej świat piękniejszej nie widział, dowiedział się sułtan i zażądał od wezyra, aby mu ją dał za żonę. Wezyr, zamiast się ucieszyć, zmięszał się bardzo, a opowiedziawszy, jakie względem brata wiąże go przyrzeczenie, prosił, aby mu sułtan pozwolił dotrzymać danego słowa. Obrażony odmową sułtan przysiągł z gniewem, że córka wezyra innego nie otrzyma męża, tylko jednego z najpodlejszych i najszpetniejszych niewolników w pałacu. Dziś właśnie, mówiła feja dalej, rozkazał sułtan przywołać do siebie stajennego, garbatego z przodu i z tyłu, i tak szpetnego, że nikt bez odrazy na niego patrzeć nie może. Temu polecił wydać za żonę córkę wezyra i zaraz wobec siebie podpisać kontrakt małżeński. Już wszystko do ślubu jest przygotowane, my zaś spełnilibyśmy czyn chwalebny, gdybyśmy garbusowi małżeństwo popsuli, a urodziwej pannie dali równie urodziwego męża. Demon oświadczył się gotowym przenieść śpiącego do Kairu, tam umieścić na drodze, którą orszak pana młodego przebywać będzie, aby się mógł łatwo

do niego przyłączyć. Tak się stało. Pod osłoną muzykantów, tancerzy i muzykantek, którym nie szczędził cekinów, dostał się Bedreddyn do sali, gdzie trzykrotnie przebierano córkę wezyra, otoczoną damami dworu. Już ją wprowadzono do sypialni, już się oddalili muzykanci i goście, już i Bedreddynowi garbus w szorstki sposób rozkazał, aby sobie poszedł, gdy zjawił się demon na pomoc i oto, co sprawił: Garbus poczuł nagłą potrzebę wyjść, za nim udał się demon, przemienił się w czarnego kota, który miaucząc i rzucając z oczu złowrogie błyski, rósł pomału aż do wielkości osła, następnie przemienił się w groźnego bawoła. Przerażonemu garbusowi głos zamarł w gardle. Bawół przemienił się w człowieka, chwycił garbatego za nogi, głową na ziemi postawił i w tej postawie nakazał mu pozostać aż do wschodu słońca, jeżeli nie chce mieć łba rozbitego o mur. Garbus we wszystkiem posłusznym być obiecał. Córka wezyra wcale się nie gniewała, zobaczywszy urodnego Bedreddyna w miejsce szpetnego garbusa. Zdziwienie jej atoli było wielkie, gdy obudziwszy się, już go przy sobie nie znalazła. Bo feja z demonem zabrali go i przenieśli aż do Damaszku, gdzie go przy bramie złożyli. Wezyr Szemseddyn nie byłby wierzył, co mu opowiedziała córka, gdyby nie był zobaczył garbusa stojącego w pewnem miejscu ciągle jeszcze głową na dół i gdyby nie był znalazł wierzchniego ubrania Bedreddyna, godnego wysokiego stanu, także zawoju, w nim zaś pisma, które jako od brata pochodzące poznał.

Uwagi. Po długim, a wcale nieźle pomyślanym wstępie który w zasadniczej idei przypomina powiastkę o rozbitym dzbanie z mlekiem, doszliśmy wreszcie do tej części opowiadania, w której rozpoznaliśmy jeden z najlepszych motywów powieści Apulejusza o Amorze i Psyche. Prawda, że nie Wenera mści się tutaj na rywalce, lecz sułtan za odmówienie mu żony. Zemsta sama atoli jest identyczną i to zaznaczyć należało. Wszystko się tu dzieje w świecie ludzkim, lecz demony i feje mają wpływ ogromny i w działalności swojej okazują moc i wprawę niezwykłą. Skąd ona płynie, z jakich wyobrażeń, z jakiej teoryi, nauki?

Pełno tu rzeczy, które nas zadziwiają. Tak np. dalsze następstwa tego, czegośmy się dotąd dowiedzieli i co tutaj w uwadze pozwolimy sobie umieścić, ponieważ to się do baśni o Psyche bez-

pośrednio nie odnosi. Córka wezyra, po owej dziwnej nocy małżeńskiej urodziła w swoim czasie syna, którego dziadek, w zastępstwie przepadłego bez wieści ojca, nazwał Adżybem, to znaczy: cudownym. Gdy doszedł lat siedmiu, posyłano go do najlepszej szkoły, zawsze pod opieką dwu niewolników. Młody Adżyb, widząc na okół siebie ślepe względy i posłuszeństwo, stał się dumnym, zuchwałym, nawet nieznośnym dla towarzyszy, których lżył jako niższych od siebie i bił nawet. Skarżyli się na niego przed nauczycielem, który im następną dał radę: jutro, gdy się bawić zaczniecie, stańcie wszyscy około niego, a jeden z was niech głośno powie: Bawmy się razem, ale pod tym warunkiem, aby każdy z nas powiedział imię ojca i matki swojej. Tych, którzy tego nie uczynią, będziemy uważać za podrzutków i bawić się z nimi nie będziemy. Uczynili tak nazajutrz, każdy imię swoich rodziców powiedział, a gdy przyszła kolej na Adżyba, rzekł: „Nazywam się Adżyb matką moją jest pani piękności, ojcem Szemseddyn Mohammed, wielki wezyr sułtana“. Na to wszyscy zawołali: „toż to nie jest imię ojca twego, lecz twego dziada! Nie znasz więc ojca twego i odtąd z nami bawić się nie będziesz“. Szydząc, oddalili się od niego, a nauczyciel potwierdził to, co chłopcy powiedzieli, dodając, że prawdopodobnie jest synem demona. Zawstydzony Adżyb powrócił do domu z płaczem, płakała i matka, pani piękności, gdy ją syn zapytał, kto jego ojcem. Wszedł na to wezyr, spłakał się z nimi razem i postanowił pojechać w świat szukać swego zięcia i bratanka zarazem. Zajście to jest niezwykle, uderzające. Otóż ono jest bardzo podobne do tego, jakie Godfryd z Monmouth opowiada o młodości Merlina. Król Vortegirnus (Vortigern), pobity od Saxonów, pytał o radę swoich magów (druidów). Powiedzieli mu, aby zbudował silną wieżę, dokąd by mógł się schronić. Wybrano górę Erir i tam zebrano mularzy. Ci kładli fundamenta, ale co jednego dnia położyli, zapadło się zawsze w nocy. Pytał znów król magów o radę. Powiedzieli mu, aby poszukał chłopca bez ojca urodzonego i aby krwią jego skropiono kamienie i wapno. Wysłał tedy król gońców do wszystkich prowincyi, aby takiego znaleźli. Długo szukali napróżno, a gdy przybyli do miasta Kaërmodin, znużeni drogą, usiedli pod bramą. Tam zobaczyli chłopców bawiących się i usłyszeli sprzeczkę między nimi. Dabutius rzekł do Merlina: jakże chcesz się równać ze mną, pyszałku? Nie jesteśmy równego rodu! Ja z królów pochodzę, ty zaś ojca nie masz. Pytali się gońcy, co to

znaczy? Powiedziano im, że matką jego jest Demetia, córka królewska, ale ojciec nieznany. Donieśli o tem królowi, ten znów magów zapytał o zdanie, od nich zaś dowiedział się, jak to już wiemy, że podług Apulejusza *de Deo Socratis*, mieszkają między księżycem a ziemią daemones, które często są inkubami i t. d. Adżyb tedy znalazł się w podobnem, co Merlin położeniu. Czyż by Arabom historya tego sławnego czarodzieja była tak dobrze znaną? Pewnem jest to, że sfera wyobrażeń jest u nich podobna do tej, jaka otaczała w Europie Godfryda z Monmouth

Na podstawie powyższej historyi o ojcu Adżyba możnaby przypuszczać, że autorom Tysiąca nocy była znaną powieść Apulejusza o Amorze. Znali także prawdopodobnie powieść o Złotym ośle, bo choć nigdzie nie mówią o człowieku przemienionym w długouche zwierzę, to przemiany w inne zwierzęta są u nich liczne. Do złotego osła zaś najbardziej jest podobną ta, którąby złotą małpą nazwać można, a o której się już mówiło.

2. Z historyi Aladdyna, czyli o lampie cudownej.

(Tysiąc nocy i jedna, tom IX, p. 122—178, X p. 1—126).

Aladdyn był synem krawca Mustafy, wychowany był niedbale, skłonności miał złe, próżnowanie lubił nadewszystko. Nie będziemy opowiadać, jakim sposobem dostał się w posiadanie cudownej lampy, która miała tę własność, że za jej potarciem zjawiał się demon, gotów do wykonania wszelkich poleceń. W salach podziemnych, przez które przechodził, znalazł tyle bogactw, że wszystkie kieszenie wypełnił rubinami i perłami, sądząc, że to ładne szkiełka. Demona używał zrazu na to, aby mu jeść przynosił, a jedzenie to było obfite i smaczne. Pomału atoli wykształcił się i wyszedł na przyzwoitego człowieka. Zobaczył tedy ukradkiem córkę sułtana Badrulbudurę, co znaczy: Pełnią nad pełniami księżyca. Nie dziw tedy, że się zakochał. Ale gdzież synowi krawca do córki sułtańskiej? Mimo to, przy pomocy klejnotów i lampy cudownej do tego doszedł. Prosił najprzód matkę, aby zabrawszy pełen koszyk owych pereł i rubinów udała się do sułtana, złożyła mu ten podarunek i prosiła, aby sułtan dał jej synowi córkę swoją w małżeństwo. Zrazu matka uważała myśl tę za szaloną, opierała się długo, wiele razy do pałacu chodziła, nie mając odwagi sułtanowi prośby swojej

przedstawić, aż w końcu do tego przyszło. Sułtan ujęty kosztownością daru odpowiedział, że dopiero za trzy miesiące da odpowiedź, gdy wyprawa córki będzie gotową. Tymczasem, nie czekając tego terminu, już po dwu miesiącach sułtan postanowił wydać ją za syna wezyra swego. Ślub ich miał się odbyć tego zaraz wieczora. Aladdyn nie tracąc czasu, potarł lampę, przywołał demona i polecił mu, aby rozdzielił nowozaślubionych, umieszczając młodego pana podobnie, jak się to stało garbusowi. Po kilku takich nocach małżeństwo ich uznano za nieważne. Wyczekał Aladdyn wyznaczone sobie trzy miesiące, a wtedy znów matkę do sułtana z ponowieniem prośby wysłał. Sułtan, za radą wezyra, postawił takie warunki, jakim nikt, zdaniem obojga, uczynić zadość nie był w stanie. Miał mu Aladdyn przysłać czterdzieści tac szczerozłotych, napełnionych z czubem takimiż klejnotami, jakie już matka przyniosła. Tace mają być niesione przez czterdziestu czarnych niewolników, pięknie ubranych, tych zaś ma prowadzić czterdziestu niewolników białych, a dorodnych. Nie przeląkł się tych warunków Aladdyn, bo demon usłużny wszystkiego z łatwością dostarczył. Orszak ten, postępujący do pałacu, podziwiało całe miasto, sułtan sam był zdumiony, a wezyr uznał, że człowiek tak bogaty godnym jest córki sułtana Dzień wesela naznaczono, przy pomocy demona Aladdyn wystąpił w szatach bez ceny, z orszakiem doborowym, równie jak i matka. Choć nigdy przedtem na koniu nie siedział, jechał teraz Aladdyn na niezrównanym rumaku tak zgrabnie, że wszyscy go podziwiali. Przyjęty przez sułtana jak monarcha, ujął sobie księżniczkę dorodną postawą, a sułtana względy większe jeszcze zyskał przez rozumną i dowcipną rozmowę, jaką z nim podczas uczty prowadził. Wszystko to było sprawą cudownej lampy.

Nie chciał Aladdyn zostać w pałacu tej nocy, lecz prosił o pozwolenie, aby mógł w pobliżu pałacu sułtańskiego własny wybudować. Zgodził się na to sułtan, Aladdyn zaś przywoławszy demona, tak do niego powiedział: „Proszę cię, ażebyś, jak można najprędzej, zbudował mi naprzeciw pałacu sułtana, w przyzwoitej odległości, jak najświetniejszy pałac, godny księżniczki Badrulbudury, małżonki mojej. Zostawiam ci wolność dobrania materyałów, to jest porfiru, jaspisu, agatu i najwytworniejszych marmurów w rozmaitych żywych, połyskujących kolorach. Chcę, abyś na najwyższem piętrze pałacu kazał zrobić ogromną salę kopulastą, wydatną na wszystkie strony świata zarówno, a ściany jej niech będą nie

z innej materyi, tylko ze złota i srebra warstwami kładzionego. Okien ma mieć dwadzieścia cztery, sześć po każdej stronie, u nich story niech będą sztucznie i zgrabnie ozdobione dyamentami, rubinami i szmaragdami, tak aby w tym rodzaju nic podobnego w świecie nie widziano. Chcę także, aby przy pałacu był dziedziniec podwójny i ogród, oraz skarbiec dobrze napełniony kiesami złota i srebra. Niech tam będą kuchnie, oficyny, magazyny na pokojowe sprzęty i ozdoby, dobrze zaopatrzone w kosztowne tego rodzaju przedmioty na każdą porę roku służące; niech będą stajnie pięknemi napełnione końmi, a przy nich dostatnia liczba koniuszych, masztalerzy i stajennych, nie zapominając przyborów myśliwskich. Potrzeba też ludzi kuchennych, folwarcznych, niewiast do usług księżniczki odpowiednich. Od bramy pałacu sułtana aż do drzwi pokojów księżniczki rozciągnij kobierzec z najprzedniejszego axamitu. Odgadnij wszystkie inne chęci i żądania moje i uczyń im zadość.

Zdziwił się sułtan i cały dwór jego, spostrzegłszy nazajutrz rano przedziwny pałac, wznoszący się na miejscu jeszcze wczoraj pustem. Wezyr wspomniał coś o czarach, ale sułtan zganił go, mówiąc, że zazdrość przez niego przemawia. Przeprowadzenie księżniczki odbyło się z wielką uroczystością. W owej wielkiej sali przygotowane już były stoły, zastawione szczerozłotem naczyniem, pełne potraw najwytworniejszych i napojów. Głosy instrumentów i chóry śpiewaczek tworzyły koncert niebiański, który trwał bez przerwy aż do końca uczty. Po koncercie nastąpiły tańce tancerzy i tancerek. Śpiewaczki te zaś i tancerki, to były czarownice, mocą demona, niewolnika lampy cudownej sprowadzone.

—

Uwagi. Sądziliśmy zasługującem na uwydatnienie, że cudowny pałac Amora także i w arabskich powieściach pojawia się ze swojem bogactwem i różnemi dziwami. Apulejusz powiedział o swoim, że mógł być tylko dziełem bóstwa, tutaj on jest dziełem demona. Wiemy, że to nie sprzeciwiałoby się bynajmniej nauce Apulejusza. Mamy tu atoli różnicę, którą zaznaczyć należy: usłużność demona jest tu przywiązaną do lampy cudownej, do talizmanu, że tak powiemy. O takiej zależności w demonologii Apulejusza mowy nie ma, bliższą jej jest nauka późniejszych demonologów, mianowicie w pismach hermetycznych, jak się o tem mówiło. O sile czarodziejskiej, przywiązanej do pewnych przedmiotów, wiedzieli atoli już

starożytni, jak świadczy pierścień Gygesa u Platona. Na jakiej atoli podstawie psychologicznej służba demonów przywiązuje się do pewnych talizmanów, o tem powieści wschodnie nas nie pouczają. Jestże ona starszą od demonologii Apulejusza? Czy też może późniejszą! Oto pytanie nowe, którego tutaj rozbierać nie możemy. W każdym razie później dopiero jest rozpowszechnioną. Że cudowny pałac Aladdyna nie jest jedynym w powieściach arabskich, o tem nas przekona powieść następna.

3. Historya o księciu Ahmedzie i o wieszczce Pari-Banu.

(tom XII p. 1—91).

Jeden z sułtanów indyjskich miał trzech synów, bardzo dzielnych młodzieńców. Imię ich było Hussein, Ali, Ahmed. Ale miał także bratanicę, imieniem Nurunniharę, bogatą w urodę, rozum i cnoty. To też wszyscy jego synowie w niej się zakochali, a ponieważ żaden dobrowolnie zrzec się jej nie chciał, przeto sułtan postanowił, aby się udali w świat, każdy do innych krajów, po powrocie zaś ten ją za żonę otrzyma, kto mu przywiezie rzecz najosobliwszą.

Hussein udał się do pewnego królestwa, gdzie nabył cudowny kobierzec, który przenosił w jednej chwili, gdzie tylko sobie właściciel jego życzył. Ali w innem królestwie zyskał rurkę ze słoniowej kości, ze szkiełkami magicznemi na końcach. Patrząc przez jedno, można było widzieć w największem nawet oddaleniu, co się widzieć chciało. Ahmed z królestwa Samarkandy przywiózł jabłko cudowne, które leczyło ze wszelkiej choroby. Wracając, zjechali się bracia w umówionej gospodzie. Tutaj dowiedzieli się przez rurkę Ali'ego, że Nurunnihara śmiertelnie chora, to też nie zwlekając, wsiedli na dywan Husseina, przybyli wczas jeszcze do stolicy ojca, Ahmed jej przyłożył jabłko cudowne do nosa, od czego zaraz wyzdrowiała.

Widocznem było, że zasługa jej ocalenia do wszystkich porówno należała, przeto sułtan nową im zadaje próbę. Ten z nich dostanie Nurunniharę, kto strzałę z łuku najdalej wypuści. W tym celu wyjechali za miasto: Hussein strzelił daleko, Alego strzała o wiele dalej zaleciała, Ahmeda strzały nikt nie mógł odszukać. Sułtan przyznał bratanicę Alemu, po czem Hussein zmartwiony został derwiszem, Ahmed zaś poszedł szukać swojej strzały.

Szedł bardzo daleko, dalej, aniżeli strzała dolecieć mogła. A jednak tam ją znalazł u stóp stromej skały, od której się odbiła. Rozglądając się w załomach, zobaczył bramę żelazną, otworzył ją, zeszedł w głąb po schodach łagodnie pochyłych, aż go uderzyło światło jaśniejsze od słońca. Znalazł się na wolnej przestrzeni, na niej zobaczył pałac wspanialszy nad opis. Bogato ubrana dama wyszła z orszakiem na jego spotkanie powitała po imieniu, zaprosiła w głąb pałacu piękniejszego, niż cokolwiek widział dotąd. Rzekła dama, że to tylko pośledniejsza część jej pałacu. O sobie powiedziała, że imię jej Paribanu, a jest córką najpotężniejszego z demonów. To też i ona ma udział w jego potędze. Ona to posłała na sprzedaż owo jabłko cudowne i rurkę i kobierzec. Ona sprawiła, że jego strzała zaleciała aż tutaj, ona go przez to oddzieliła od Nurunnihary, bo wydało się jej, że jest godnym większego szczęścia. Wybrała go sobie za męża i ma nadzieję, że jej za to wdzięcznym będzie. Ślub ich odbył się niezwłocznie, po śniadaniu oprowadziła go po salach, błyszczących od dyamentów, rubinów, szmaragdów, pereł, agatu, jaspisu i marmurów. Wszędzie połyskiwały złote naczynia, bawiły ich koncerty niezrównane, tańce pięknych niewiast. Co widział dni następnych, było jeszcze piękniejsze: uczty, koncerty i tańce, bo nic to wieszczkę nie kosztowało.

Po sześciu miesiącach rozkosznego życia Ahmed zapragnął zobaczyć ojca i prosił ją w tym celu o pozwolenie. Przestraszyła się wieszczka, z obawy, aby jej nie porzucił, ale gdy zapewnił o swej wierności, pozwoliła pod warunkiem, aby tam długo nie bawił, oraz aby ojcu nic nie mówił ani o ich związku, ani o niej, ani o miejscu, gdzie przebywają. Pojechał Ahmed, ojca ucieszył przybyciem, opowiedział, że odjechał był szukać strzały, a teraz jest bardzo szczęśliwym, co jednak w tajemnicy utrzymać pragnie. Prosi przeto, aby go nie badać. Po trzech dniach wczesnym rankiem bez pożegnania wyjechał.

W miesiąc później pozwoliła mu Paribanu znowu jechać do ojca, ale dała mu tym razem orszak okazalszy. Zaniepokoili się wezyrowie i zaczęli wzbudzać w ojcu podejrzenia przeciw niemu, bo może on nie wyrzekł się zemsty za utratę Nurunnihary, a mieszka niedaleko, co widać po koniach jego orszaku wcale nie utrudzonych długą drogą. Sułtan za ich radą wysłał za Ahmedem czarownicę, aby się dowiedziała, gdzie przebywa. Poszła tedy za nim aż do skał, ale tam żadnego wejścia nie spostrzegła, dla niej bo-

wiem ono nie było widzialnem. Czekała aż do następnego miesiąca, spodziewając się, że Ahmed wybierając się znów do ojca, sam się pojawia. Tak się też stało, ona wtedy szybko udała ciężko chorą i prosiła o pomoc. Ulitował się Ahmed, do pałacu zanieść kazał i tutaj w opiekę Paribany oddał. Ta poleciła służbie zająć się nią, domyślając się atoli, że to podstęp, przestrzega męża przed niebezpieczeństwem, w którem zawsze pomocą mu będzie.

Dano czarownicy lekarstwa cudownie leczące, istotnie zbyteczne dla niej, teraz bowiem spieszno jej było zanieść sułtanowi wiadomość o niezrównanej piękności Paribany i nieopisanem bogactwie jej pałacu. Utwierdziła go w obawie przed niebezpieczeństwem, jakie tronowi jego od Ahmeta grozić może, a zapytana o sposób obrony, poradziła, aby żądać od niego rzeczy trudnych i coraz trudniejszych, tak, aby ostatecznie wykonać ich nie mógł, a zawstydzony przestał pojawiać się u ojca. Stosownie do tej rady sułtan zażądał najprzód namiotu tak obszernego, żeby pomieścił całe wojsko, a tak lekkiego i cienkiego, żeby go jeden człowiek objął i uniósł. Za sprawą Paribany, Ahmet namiot taki ojcu podarował. Był to cud namiotu. Teraz sułtan zażądał wody ze źródła lwiego, leczącej wszelkie choroby. Poznała Paribanu, że to było żądanie złośliwe. Bo źródło to leży w środku dziedzińca odległego, a nieznanego zamku, którego bram strzegą cztery lwy srogie. Trudno zamek znaleść i trudno wody zaczerpnąć. Ale Paribanu znajdzie sposób i radę. Daje mu kłębek, który przed siebie rzuci a który rozwijając się pokaże mu drogę. Weźmie na drugiego konia rozćwiartowanego barana, dla każdego lwa po ćwierci, oraz naczynie do wody, której spiesznie zaczerpnie i powróci, dopóki lwy będą zajęte jedzeniem. Wszystko to Ahmed dokładnie wykonał i wody cudownej sułtanowi przywiózł. Teraz zażądał ojciec jego, aby mu przyprowadzono człowieka półtorej stopy wysokiego, z brodą 30 stóp długą, z drągiem żelaznym ważącym 500 funtów, który mu służy za laskę. Powiedział to Ahmet Paribanie. Ta się domyśliła, że tu chodzi o brata jej Szajbara. Przywołała go czarami do siebie a gdy się zjawił, przedstawiła mu Ahmeta, jako męża swego i powiedziała, że kapryśny ojciec jego chce go zobaczyć. Zgodził się bez oporu, razem z Ahmetem udał się na dwór. Gdy stanęli przed tronem, sułtan na widok Szajbara zasłonił sobie oczy, aby nie widzieć takiej poczwary. Rozgniewany karzeł zabił go pałką, zabił

podejrzliwych wezyrów, także czarownicę podstępną, a Ahmeta na tron sułtański wprowadził.

Uwagi. Cóż baśń powyższa ma wspólnego z powieścią o Amorze? Sądzimy, że niejedno. Najprzód ów pałac cudowny, a ukryty, a potem różne trudy kilkakrotnie zadawane. Raz przyniesienie najosobliwszej rzeczy, drugi raz strzelanie z łuku, co czynią wszyscy trzej bracia, w końcu dostarczenie trzech osobliwości przez Ahmeta samego. On nie byłby zdołał tego wykonać bez pomocy Paribany. To znaczy, że ona tu ma rolę Amora, rolę prowidencyonalnej opiekunki. To znaczy także, że mamy tutaj temat Apulejusza na odwrót. Paribanu jest córką demona, a jako taka posiada władzę czarodziejską. Upatrzyła sobie odpowiedniego młodzieńca na męża, i ściąga go do siebie bez jego wiedzy w sposób niezwykły. Ahmet szuka strzały, która zaleciała niezwykle daleko i zaprowadziła go do cudownego pałacu. Nie ma tu zakazu oglądania żony, nie potrzeba tedy latarni, ale jest podstępna stara, która młodej parze stoi na zdradzie. Ginie, jak giną siostry Psychy. Są tu więc motywy, które się wyraźnie odnoszą do Amora i Psychy, mianowicie owe trudy zadawane. Bo czyż przyniesienie wody ze źródła, przez lwy strzeżone, nie jest naśladowaniem wysłania Psychy po wodę stygijską? Tam smoki strzegły źródła, tu lwy, oto różnica. Cztery ćwiartki barana są znowuż naśladowaniem placków dla Cerbera przeznaczonych. Kłębek Paribany jest udoskonalony kłębkiem Ariadny i podobnie jest z innymi motywami. Grimm nie znalazł by w niej Erlösung durch Liebe, ani Lang zakazu matrymonialnego. Paribana radzi tylko mężowi, aby nie zdradził, gdzie mieszkają i kim jest ona, a to przecież jest dalekiem od teoryi Langa. Jeżeli teraz sobie przypomnimy, z czego się chwali Paribanu, którą widzimy tutaj niejako dziedziczką pałacu Amora, że to ona podsunęła i ów dywan samolot i jabłko leczące i rurkę wszystkowidną, że to ona się postarała o ów cud namiotów i o wodę ze lwiego źródła, to mamy i tutaj nowe potwierdzenie naszego przypuszczenia, że wszystkie te cudowności pochodzą niejako z tego samego skarbca. Czyli inaczej, że na wzór Apulejuszowych, wytworzyły się neapolitańskie, niemieckie, greckie i arabskie. Następne opowiadanie poprze silnie te przypuszczenia, tak nam się zdaje.

4. Historya o dwóch siostrach zawistnych szczęścia młodszej siostry.

(Tysiąc nocy i jedna; tom XII p. 91—164).

Najjaśniejszy panie, mówiła sułtanka Szeherazada, był perski monarcha imieniem Chozruszah, który wychodził często przebrany z poufałym sługą, aby, przebiegając ulice miasta, poznawać ludzi i ich losy. Jednej nocy, przechodząc przez ulicę ustronną i biedną, usłyszał w pewnym domu rozmowę. Zbliżył się tedy, aby ją usłyszeć i zobaczyć, kto mówi. Były to trzy siostry, z których najstarsza tak mówiła: Radabym wyjść za mąż za sułtańskiego piekarza, aby się do woli najeść delikatnego chleba, jaki piecze dla monarchy. Druga siostra rzekła: chciałabym być żoną sułtańskiego kucharza, aby użyć potraw wyśmienitych, przy których i chleb dają. Najmłodsza siostra, która była przedziwnej urody, a przy tem była bardzo rozumną, tak powiedziała: otoż ja chciałabym być żoną samego sułtana, a urodziłabym mu syna, któryby miał włosy złote i srebrne, płakałby perłami, a śmiał się różami.

Sułtan nazajutrz kazał wezwać trzy siostry do pałacu, jedną wydał za swego piekarza, drugą za kuchmistrza, a najmłodszą sam wziął za żonę. Niedługo potem starsze zaczęły żywo odczuwać nierówność między swoim losem, a szczęściem najmłodszej, a zeszedłszy się, tak mówiły: co myślisz o naszej najmłodszej siostrze, jest że ona urodzona na sułtankę? Na to odpowiedziała średnia: dziwnie się sułtan zaślepił! Wszakże to tylko małpiątko, dobrze ją znamy obie. Tybyś była godniejszą tego zaszczytu. Na to starsza: nie dziwiłabym się, gdyby był ciebie wybrał, ale że wywyższył tego brzydala, to mnie boli. Pragnę się za to zemścić, a ciebie proszę, abyś mi w tem radą skuteczną pomogła, jak i ja nie zataję przed tobą stosownego jakiego pomysłu. Mimo tych knowań, nie przestały odwiedzać ją w pałacu, ona zaś teraz, jak przedtem, zawsze była dla nich dobrą siostrą.

Gdy się zbliżył czas połogu sułtanki, postarały się o to, aby one właśnie przy tem jej były pomocne, na co się i sułtanka chętnie zgodziła. Spodziewały się, że to będzie najlepsza do zemsty sposobność. Na świat przyszedł ładniutki chłopiec, ale ani jego niewinność, ani uroda, nie zmiękczyły serca siostr niezbożnych. Zawinęły go w płótno, włożyły do koszyka i puściły na wodę płynącą pod oknem, siostrze zaś podłożyły zdechłe szczenię, twierdząc, że

to był płód istotny. Gdy się sułtan o tem dowiedział, gotów był żonę śmiercią ukarać, ale wezyr stanął w jej obronie, twierdząc, że byłoby niesprawiedliwością karać ją za wybryk przyrody.

Koszyk tymczasem płynął wodą przez ogród pałacowy, gdzie go zobaczył naczelny ogrodnik, wyciągnąć kazał, a zobaczywszy w nim ładnego chłopca, ucieszony, zaniósł go do żony bezdzietnej, polecając jej opiece jakby własne dziecko, bo je za takie uznaje.

W rok później sułtanka znów urodziła ładnego chłopca. Niecne siostry postąpiły z nim, jak z pierwszym, a w miejsce jego podłożyły kocię. Ogrodnik znalazł i tego, a żona jego chętnie go przyjęła. Trzeci raz sułtanka urodziła księżniczkę, którą siostry także do wody rzuciły, podkładając natomiast kawałek drzewa. Bo chciały koniecznie widzieć siostrę swoją shańbioną i nieszczęśliwą. Ogrodnik zaniósł i to dziecko żonie, ale sułtan zniecierpliwiony, nie zważając już na przedstawienia wezyra, kazał wybudować chatę z oknem zawsze otwartem przy drzwiach największego meczetu, tam wsadzić nieszczęśliwą w najgorszem odzieniu i nakazać pod groźbą surowej kary, aby każdy z przechodzących splunął na nią.

Tymczasem dzieci chowały się zdrowe, ładne i miłe u poczciwego ogrodnika. Nazwano je Bahman, Perwiz i Parizada. Ponieważ ich przybrany ojciec był bardzo bogatym, przeto dał im najlepszych nauczycieli, a Parizada uczyła się wszystkiego razem z braćmi. Umiała grać na różnych instrumentach i śpiewać, razem z braćmi nauczyła się jeździć konno, strzelać z łuku, rzucać pociskiem. Cieszył się z tego naczelnik ogrodów, a sądząc, że jego skromne mieszkanie nie jest odpowiednie dla tak dobrze wychowanych i dorodnych dzieci, zbudował pod miastem dom obszerny, otoczył go rozległym ogrodem, wewnątrz we wszystko potrzebne do wygody zaopatrzył. Tu sam także zamieszkał, gdy z powodu starości łaskawy chleb otrzymał, tu umarł, zostawiając dzieciom cały swój majątek.

Jednego razu, gdy się bracia zabawiali łowami, przyszła do ich siostry stara jakaś muzułmanka, bardzo pobożna, prosząc, aby jej było wolno pomodlić się w kaplicy tego domu. Gdy zmówiła swoje pacierze, dwie służące oprowadziły ją po mieszkaniu, po ogrodzie, wreszcie zawiodły ją do Parizady. Ta ją przyjęła bardzo uprzejmie, posadziła na sofie, mimo oporu pobożnej niewiasty, która tylko na brzegu usiąść chciała, pytała ją o jej ćwiczenia religijne,

w końcu zapytała, jak jej się dom podoba i ogród. Pochwaliła wszystko bardzo, dodając w końcu, że braknie tu trzech rzeczy, które by go jeszcze więcej ozdobiły. Ciekawa Parizada chciała wiedzieć, jakie to są rzeczy. Oto ptak gadający, zwany Bulbuhezar, drzewo śpiewające i woda rosnąca. Wszystkie te trzy niezwykłe rzeczy znajdują się na jednem miejscu, na granicy tego królestwa od strony Indyi, a jedzie się tam dni dwadzieścia. Wtedy spotka się człowieka, który dalszą wskaże drogę. To powiedziawszy odeszła.

Parizada odtąd całkiem się oddała przemyśliwaniu, jakby się dostać w posiadanie tych dziwnych rzeczy. Bracia, wróciwszy, zdziwili się bardzo, widząc ją zadumaną, zawsze bowiem była wesołą i uśmiechniętą. Nie ustawali w pytaniach tak długo, aż im powiedziała, jakie to są dziwne rzeczy na świecie, gdzie są i że bardzo pragnie je posiadać. Na to oświadczył Bahman, że pojedzie ich szukać, i nie dał się w tem wyręczyć Perwizowi, również do drogi gotowemu. Zaraz nazajutrz pożegnał się z rodzeństwem, zostawiając im puginał jako talizman. Niech go od czasu do czasu wyciągają z pochwy, a jeżeli go zobaczą czystym, to znak, że on sam żyje, jeżeli zaś będzie krwią zapocony, to znak, że żyć przestał, a wtedy módlcie się za moją duszę. To powiedziawszy, odjechał na dzielnym koniu. Po dwudziestu dniach drogi, na granicy państwa zobaczył istne straszydło. Był to stuletni derwisz, cały siwy, którego brwi sięgały do nosa, wąsy zakrywały usta, broda z włosami sięgała po kostki. Otulony w rogożę, siedział przy drodze i modlił się. Bahman pozdrowił go uprzejmie, prosił o pozwolenie, aby mu mógł obciąć brwi i wąsy przeszkadzające mu widzieć i mówić, następnie prosił o wskazanie drogi, którędy dojść do mówiącego ptaka, śpiewającego drzewa, rosnącej wody. Na to żądanie zachmurzył się starzec i prosił na przyjaźń, jaką czuje dla młodzieńca, aby tego zamiaru zaniechał. Bo jest do wykonania zbyt trudny. Wielu już go o drogę pytało, wielu już nią pojechało, ale żaden nie wrócił. Więc lepiej zrobisz, jeżeli nie pojedziesz wcale. Ponieważ Bahman odwieść się nie dał, przeto starzec wręczył mu gałkę, polecając, aby ją rzucił przed siebie i za nią jechał aż do stóp pewnej góry. Tam się ona zatrzyma, on zaś z konia zsiędzie, zostawi go na dole, a sam pójdzie w górę pomiędzy dużymi czarnymi kamieniami, wśród krzyków miotających na niego tysiączne złorzeczenia i groźby, aby go zastraszyć. Jeżeli się wtedy ulęknie i w tył obróci, to się przemieni w czarny kamień, jak tylu innych przed

nim, lecz jeżeli zwycięży to niebezpieczeństwo, znajdzie na szczycie góry klatkę z ptakiem mówiącym, który mu powie gdzie jest drzewo śpiewające i woda rosnąca. Za kulą toczącą się szybko, Bahman ledwie mógł podążyć, a gdy na górę wstępować zaczął, zaraz zewsząd usłyszał krzyki istot niewidzialnych: Gdzie ten szalony idzie? Dokąd się zapędza! Nie dajcie mu iść! Trzymaj go, zabij go! Złodziej, morderca! Inne wołały z szyderstwem: Puśćie go, wszakże to właśnie dla niego strzeżemy ptaka mówiącego. Mimo krzyków szedł Bahmat naprzód coraz wyżej, aż wrzaski z takim na niego hukiem uderzyły, że się zachwiał, drzeć zaczął, w tył się obrócił, niby szukając wyjścia i zaraz w kamień się obrócił. Tegoż dnia, jak zawsze, brat z siostrą oglądali puginał brata: zobaczyli go krwią zroszonym. Zrozumieli, co to znaczy, Parizada wyrzucała sobie, że uwierzyła w obłudne słowa muzułmanki i naraziła brata na śmierć, ale Perwiz, przekonany, że owe cudowne rzeczy istnieją, postanowił tego samego dnia wyruszyć na ich szukanie. Drogę odbył tą samą, tego samego spotkał derwisza, dostał i on od niego kulkę i przestrogi, na górze szedł śmiało naprzód, ale usłyszawszy tuż za sobą pogróżki, chciał, dobywając miecza, stanąć do obrony i odwrócił się i oto w tejże chwili przemienił się w kamień, a paciorki, które zostawił siostrze, przestały się posuwać. Teraz na nią przyszła kolej, aby wyruszyć w drogę, znaleść ptaka mówiącego i jeżeli się da, ocalić braci. Pojechała niezwłócząc, przed wstępem na górę uszy sobie mocno watą zatkała, szła raźno naprzód, nie zważając na obelgi ani groźby, na szczyt góry weszła i klatkę z ptakiem zdobyła. Od niego się dowiedziała, w której stronie jest drzewo śpiewające i że wystarcza urwać z niego gałązkę i wsadzić do ziemi, aby wnet mieć z niego całe drzewo, zaczerpnęła do dzbanka wody rosnącej, następnie zażądała sposobu, jak braci do życia przywrócić. Po pewnym oporze ptak kazał jej się obejrzeć za dzbankiem z wodą, tą wodą kazał skropić wszystkie czarne kamienie, a wnet rycerze i ich konie odzyskają życie. Parizada niezwłocznie to uczyniła i braci niebawem uściskała. Także wszyscy inni panowie dziękowali jej za ocalenie z rozczuleniem. Parizadzie oddając przywództwo, ruszyli z powrotem. Postanowili podziękować staremu derwiszowi za dobre rady, ale już go przy życiu nie zastali. Po drodze towarzystwo ich coraz więcej malało, bo każdy w swoją podążał stronę Do domu przybywszy, Parizada przedewszystkiem umieściła ptaka z klatką w ogrodzie. Na jego głos

zbiegło się wszystko ptactwo śpiewające, napełniając ogród swym miłym gwarem. Zasadzili następnie gałązkę z drzewa śpiewającego, która wnet wyrosła w duże drzewo, a każdy listek wydawał dźwięki, składające się razem na harmonijny koncert. Dla wody rosnącej kazała Parizada urządzić basen marmurowy, i weń ją wylała. Basen wnet się cały napełnił, a woda trysła do góry złotym snopem na dwadzieścia stóp wysokim. Przedziwny to był widok.

Bracia podług zwyczaju wyjeżdżali chętnie na łowy. Jednego razu spotkali się ze sułtanem i jego orszakiem. Upadli przed nim na twarz, on zaś uprzejmie ich powitał. Kazał się im przyłączyć do swej świty, mówiąc, że chce widzieć, jak umieją polować. Wnet Bahmat puścił się za lwem, którego przebił lancą na wylot, Perwiz w tenże sposób zabił niedźwiedzia. Jeden i drugi puścili się niezwłocznie za drugim lwem i drugim niedźwiedziem, których również położyli. Dalszych pościgów zabronił im sułtan, mówiąc żartobliwie, że nie chce, aby mu knieję wypróżnili od razu, w istocie zaś pragnął, aby się nie narażali zbytecznie. Wracając do stolicy, zatrzymał ich przy swym boku, a ludzie, patrząc na ich dorodne postaci, mówili, że gdyby sułtanka była miała szczęśliwe połogi, synowie sułtana właśnie w tymże byliby wieku. Zaprosił ich sułtan do siebie na obiad, przy czem miał sposobność przekonać się o ich wykształconym rozumie. Ośmielili się teraz prosić sułtana, aby raczył odwiedzić ich wiejskie ustronie i poznać siostrę ich Parizadę. Sułtan łaskawie obiecał i jednego z następnych dni tam przybył. Kazał się oprowadzić po mieszkaniu, w ogrodzie podziwiał wodę złotą, drzewo śpiewające i ptaka mówiącego. Tutaj zastawiono dla niego ucztę. Najulubieńszą mu potrawą były ogórki nadziewane, to też zaraz po nie sięgnął. Wielkie było jego zdziwienie, gdy je znalazł wypełnione perłami. Cóż to za nowość, zawołał, pereł przecież się nie jada! Stało się to za radą wieszczego, mówiącego ptaka, który teraz tak się odezwał: najjaśniejszy panie, dziwisz się nadziewaniu z pereł, a nie dziwiłeś się i uwierzyłeś z łatwością, gdy ci doniesiono, że sułtanka, żona twoja urodziła to szczenię, to kota, to kawał drzewa? Uwierzyłem temu, odrzekł sułtan, na uroczyste zapewnienie kobiet temu obecnych. Te kobiety, zawołał ptak, były to siostry sułtanki, nikczemnie jej szczęścia zazdroszczące. Rozkaż je wybadać, a same wyznają zbrodnię, te piekielne kobiety. Dwaj młodzieńcy, których widzisz, oraz siostra ich, to twoje dzieci! Słowa ptaka oświeciły od razu serce i rozum sułtana. Uwierzył mu i z roz-

rzewnieniem dziękował. Dzieci swoje czule uściskał i jako swoje uznał.

Powróciwszy do stolicy, rozkazał stawić przed sąd obie siostry sułtanki. Wzięte na tortury, zeznały wszystko, poczem je rozćwiartowano. Następnie Chozruszah w uroczystej procesyi udał się do bramy głównego meczetu, kazał wyprowadzić sułtankę z okrutnego więzienia, i publicznie w obec całej ludności ją przeprosił. Nazajutrz sułtan wraz z żoną, już stosownie do odzyskanej godności odzianą, udali się za miasto do domu zbudowanego przez ogrodnika, gdzie sułtanka urodziwe dzieci odzyskała i gdzie jej sam sułtan pokazywał drzewo śpiewające, wodę rosnącą i ptaka mówiącego, obsypując tego ostatniego pieszczotami i nazywając go posłańcem niebios.

Uwagi. Powieść powyższa jest obszerną, splecioną. Obejmuje dwie generacye, bo najprzód losy sułtanki i jej sióstr, a obok tego historyą dzieci sułtanki. Głównem jest dla nas pytanie, czy się ona wiąże z powieścią o Psysze? Sądzimy, że tak, wskazuje na to główny jej temat, a mianowicie historya o dwóch siostrach, zawistnych szczęścia młodszej siostry. W szczegółach mamy także kilka wyraźnych zgodności. Najprzód podrzędniejsze małżeństwo sióstr starszych, wynikła stąd zazdrość, zmowa, aby młodszą wyzuć z jej szczęścia, w której to zmowie znajdujemy te same motywy, co w powieści łacińskiej, dalej podstępne zbliżenie się do niej pod płaszczem udanej życzliwości. Zamiaru dopięły, sułtanka odepchnięta i na sromotne więzienie skazaną została. Oprócz tego ważnego tematu, znajdujemy tu inny jeszcze, a mianowicie zdobycie owych trzech cudownych rzeczy. Sądzimy, że one są pomyślane podług zadań nałożonych na Psychę. Mianowicie owe krzyki odstraszające istot niewidzialnych są prawie te same, co krzyki wód stygijskich. Przestrogi znów, dawane przez derwisza, przypominają przestrogi jakie Psyche otrzymała, zanim udała się do Hadesu. Nam się zdaje, że jeżeli w arabskiej powieści Parizadzie, a więc dziewczynie, udaje się to, czego jej bracia nie dokonali, to ta okoliczność także na Psyche wskazuje. Dalszego bowiem następstwa to nie ma.

Te byłyby więc tematy i motywy płynące z powieści Apulejusza. Obok tego mamy tu temat całkiem odmienny, temat matki, pozbawionej podstępnie ładnych dzieci, oskarżonej o urodzenie po-

tworów, skazanej na sromotę i wzgardę. Temat ten znajduje się w powieści o Rycerzu z łabędziem. Odebrano tam matce aż siedmioro dzieci, które skazano na utopienie lub zakopanie, podsunięto natomiast siedm szczeniąt, ją samą zakopano po piersi, nakazując wylewać na nią pomyje i nieczystości. Stało się to za sprawą matki męża nie zaś sióstr. Ta więc wymiana matki na siostry zbliża znacznie opowiadanie arabskie do łacińskiego.

Oba te tematy są dość zręcznie ze sobą związane. Wyprawa po ptaka mówiącego, ma ten cel, aby przez niego wyjawić sułtanowi zbrodnię siostr i szczęśliwe zachowanie dzieci. Natomiast drzewo śpiewające i woda rosnąca, zwana także żółtą, albo złotą, a wyrażająca naiwnie podziw na widok pierwszy wodotrysków, są bezcelowe i znaczenia nie mają. Dopełniają atoli liczby trzech cudownych rzeczy. Motyw kulki derwisza, wskazującej dalszą drogę, zdaje nam się dobrą przemianą kłębka Ariadny, przy czem przypominamy, że kłębek taki, tylko sam się odwijający, mamy w poprzedniej arabskiej powieści. Jest on niejako pośrednim stopniem w przemianie kłębka Ariadny na gałkę derwisza. Motyw o ogórkach nadziewanych perłami jest w charakterze swoim apologicznym całkowicie indyjsko-arabskim.

Powiedziało się już, że Straparola ma całą tę powieść. Zauważyć atoli należy, że on ma i matkę złośliwą i siostry. Toby znaczyło, że siostry wziął z powieści arabskiej, ale znając dobrze baśń o łabędziach, uzupełnił powieść arabską i poprawił ją niejako podług źródła, które mu dobrze było znanem. Inne u niego różnice są następstwem tej zmiany w rysie ogólnym, ale nie sięgają daleko.

Kilka uwag o Tysiącu nocy i jednej w całości. W ciągu tych naszych roztrząsań, kilka już razy wypadło nam dotknąć się tego ważnego dzieła w literaturze powieściowej, a raczej baśniowej, a nic dotąd nie wyjaśnionego. Nie mogło być naszym zamiarem, aby je tutaj dokładnie rozbierać, lecz ile razy zbliżaliśmy się do niego, zawsze nam stało na uwadze pytanie o jego pochodzeniu. Nie ulega wątpliwości, że ono jest arabskie, ale stosownie do naszej metody, staraliśmy się rozpoznać bliżej źródło, z jakiego autorowie czerpią, sferę wyobrażeń, w jakiej się poruszają. Uwydatniliśmy już przedtem w tym zbiorze powieści liczne opowiadania o przemianach ludzi w zwierzęta, i powiedzieliśmy, że

wskazują one na demonologią, bardzo podobną do tej, jaką głosił Lucyusz z Parae i Apulejusz. Bo istotnie demonów i fei tu tak pełno, jak nigdzie indziej. Teraz się okazało, że, jak się zdaje, powieść o Amorze i Psyche dobrze im była znaną, ponieważ mają z niej temat o zemście Wenery, o pałacu Amora kilka razy, o zazdrości sióstr, o trudach nałożonych, i to także kilka razy. Powieść o Paribanu w Parizadzie należy do najładniejszych, jakie zawiera zbiór arabski. Są one zarazem najcudowniejsze, najobfitsze w prawdziwie baśniowe motywy. Cóżby z tego wynikało? Nic innego, tylko to, że w powieściach arabskich, najcudowniejszych, ze wszystkich międzynarodowych baśni, cudowność ta płynie właśnie z powieści o Amorze i Psysze, oraz z apulejańskiej, a raczej nowoplatońskiej demonologii. Jedna z drugą zostaje w najściślejszym związku. Oprócz tego spostrzegliśmy, że nie była im nieznaną powieść o łabędziu, co więcej, znali oni, jak się zdaje, historyą Merlina. Jedna z tych analogii mogłaby być przypadkową, ale wszystkie razem chyba już nie.

Dostrzeżono już dawniej, że podróże Sindbada są przeróbką przygód Odyseusza, my zaś zaznaczylibyśmy jeszcze i to, że na podobieństwo powieści Apulejusza mamy tu opowiadania o niewierności i podstępach kobiet i ten temat właśnie daje powieść otoczną całego zbioru; mamy tutaj także powieści o wiernej miłości, jak u Apulejusza historya o Charite; mamy powieści o rozbójnikach i t. d. O ile te ostatnie analogie są bliskie, to dopiero dokładniejsze zbadanie mogłoby wyjaśnić, w całości atoli, podług tego cośmy tu wykazali, sądzimy, że wpływ zachodu na utworzenie się powieści arabskich jest widoczny. Autor ich, albo autorowie są ludźmi bardzo oczytanymi, a nawet uczonymi, bo znają łacinę. Całość ich zbioru jest do najwyższego stopnia artystyczną, w stylu oryentalnym, dodajmy, w stylu arabeskowym. Że te powieści oddziaływają znów na baśni europejskie, to jest rzeczą oddawna uznaną. Jeżeli to oddziaływanie już się objawia u Straparoli, to większem ono mogło być w zbiorach następnych. Otóż wskazanie na widoczną zależność arabskich powieści od europejskich, nie mówimy w zupełności, lecz w znacznej i to bardzo znacznej mierze, uważamy sobie za niejaką zasługę.

Przytoczymy jeszcze świadectwo, że demonologiczne wieści europejskie, a mianowicie, że przemiana ludzi w osła stała się znaną

nawet u Kałmuków. Czytamy bowiem w *die Märchen des Siddhi-Kür übersetzt von B. Jülg* 1866 p. 15, następne opowiadanie:

Chan i jego minister wyzyskani byli i obrażeni przez dwie karczmarki. Otóż zdarzyło się, że ów minister zaglądał raz przez szczelinę w bramie świątyni. Zobaczył tam, że stróż świątyni rozpostarł na ziemi obraz malowanego na papierze osła, położył się na nim, przewrócił się kilka razy, poczem się podniósł jako osieł. Skakał sobie następnie w tej postaci czas niejaki, ryczał, poczem się położył powtórnie na owo malowidło, tarzał się nieco i wstał znów jako człowiek. Malowidło to zwinął następnie i włożył je w ręce posągu Buddy. Po jego odejściu, wszedł tam minister i papier ten zabrał. Poszedł z nim do owych szynkarek, dał im trzy dukaty, które niby myślał u nich zużytkować. Zdziwiły się wielce i pytały, skąd ma tyle pieniędzy? Przychodzę do tego, odpowiedział, w sposób łatwy, pokulam się na tym oto papierze i już mam pieniądze. One na to: to i nam pozwól się na nim pokulać. Bardzo chętnie na to pozwolił, one się pokulały i wstały, jako dwie oślice. Zaprowadził je teraz do chana i radził, aby ich użyć do noszenia kamieni i ziemi. Zgodził się chan i one przez trzy lata nosiły te ciężary, tak, że całe ich plecy były starte i poranione. Gdy je chan w tym stanie zobaczył, widział, że im łzy z oczu płynęły. Ulitował się tedy i powiedział ministrowi, że dość już dla nich kary. Minister kazał im się tarzać raz drugi na malowidle i znowuż odzyskały postać kobiet, ale bardzo zniszczonych i ledwo żywych. Opowiadanie to nie płynie wprost z Apulejusza, tylko się wiąże z odmianami późniejszemi, jakie podaliśmy przy rozbiorze Metamorfoz. Świadczy ono, jak daleko rozchodzą się wieści podobne, a Langowi trudno by było ogłosić je jako ogólno ludzki przeżytek.

W powieściach Siddhi-Küra są inne jeszcze analogie do baśni europejskich a nawet do Amora i Psyche, ale pomijamy je, nie chcąc pomnażać i tak obszernego już materyału. Przyznajemy, że one są o wiele słabsze, aleź bo i wszystkie te powiastki są takie.

Kilka uwag o całości powyższego zbiorku. Stosownie do przyrzeczenia, przedłożyliśmy tutaj cały szereg baśni, które zdaniem naszem, wiążą się mniej lub więcej z powieścią o Amorze i Psyche. Sam czytelnik może teraz osądzić, jaki jest ich wzajemny stosunek: czy owe baśni są starsze od powieści Apu-

lejusza, czy też dopiero z niej wypływają. Ideja przewodnia, którą W. Grimm im wszystkim przypisuje, odzywa się ledwie w kilku, zakaz małżeński Langa także w niewielu tylko jest zachowany. Natomiast widzieliśmy, że prawie wszystkie motywy z Apulejusza są w nich użyte, nigdy wszystkie w jednej baśni, bo to uczyniłoby ją za długą, ale częściowo, tak że zasilają one cały szereg opowiadań. Sądzimy, że to jest okolicznością rozstrzygającą. Przypuśćmy bowiem, że była jaka powieść na ten temat odwieczna i wspólna, to w żadnym razie nie miałaby ona tego odziania, tego rozwinięcia, tego bogactwa motywów, jakie ma w powieści łacińskiej. Zawzięty folklorysta mógłby tu wprowadzić inne jeszcze przypuszczenie, takie mianowicie, że rozsypane w różnych licznych a odwiecznych baśniach motywy, Apulejusz zjednoczył w swoim utworze. Temu przypuszczeniu sprzeciwia się atoli najwięcej ta okoliczność, że każdy z motywów jest u niego należycie upowodowany, zrozumiały, wszystkie się ze sobą doskonale wiążą, podczas gdy w poszczególnych baśniach wyglądają błaho i częstokroć nie są należycie upowodowane nawet w takiem wyosobnieniu.

Wynika z tego jakoby koniecznie, że owe baśni płyną z powieści Apulejusza. W przejściu z dzieła literackiego, a pogańskiego, do ludu chrześcijańskiego doznała ta powieść przemiany widocznej, a łatwo zrozumiałej. Stała się prostą, nawet rubaszną, nawet niejednokrotnie wypaczoną. Starożytna mitologia całkowicie z niej usuniętą została, a poniżenie, w jakie dawne bóstwa popadły, wyraziło się w tem, że Wenus i Prozerpina są wiedźmami i ludożerczyniami. Czy z tego wnosić, jakby to Lang uczynił, że to jest przeżytek z czasów aryjskiego kanibalizmu? Nam by się to śmiesznem wydało. Bo czyż i dzisiaj jeszcze nie ma ludożerców i czy lud europejski o tem nie wie?

Dziwić się też nie będziemy, że myśl przewodnia Apulejusza całkowicie zatraconą została. W taki sposób, w jaki on Psyche do nieba prowadzi, chrześcijaństwo i kościół katolicki tego nie czynią. To też nikt z ludu nie byłby tezy Apulejusza zrozumiał. Zatrzymaną jest atoli cudowna siła bogów i bogiń w postaci czarów. Czary wykonywają czarownice, lub feje, złośliwe lub dobre, albo i obojętne, stosownie do bóstw, które zastępują. Byłoby dziwnem, gdyby obok czarownic nie było w baśniach i czarowników. Po nad ich działanie mamy atoli w niejednej z tych baśni jakoby opiekę opatrznościową, unoszącą się nad niewinnie cierpiącą osobą, która

pomoc Amora przypomina. Wszystko to wypływa z platońskiej demonologii, o której dowiedzieliśmy się poprzednio, że się szerzy obok chrześcijaństwa i dziwna rzecz, dopiero w wieku piętnastym z największą siłą się objawia, w następnych wiekach jeszcze się wzmacnia, do legendy o Fauscie prowadzi. My widzimy pewien związek między szerzeniem się demonologii a rozwijaniem się baśni.

To też wytworzenie się ich położylibyśmy na czas między Straparolą a Basilem, a mówimy tylko o baśniach do Psychy się odnoszących. Gdyby bowiem były istniały już za czasów Straparoli, to on byłby z nich korzystał w większej mierze i nie byłby potrzebował uciekać się do źródła arabskiego. Zdaje się bowiem, że, pomijając poezyę średnich wieków, która, rzecz dziwna, utworami swymi, z powieści Apulejusza płynącemi (poznamy je w dalszym ciągu tych poszukiwań), słabo tylko na europejskie baśni oddziaływa[1], zdaje się, mówimy, że Arabowie przyswoili sobie powieść Apulejusza wcześniej, niż Europa. Przypomnieć się godzi, że oni także, mimo zakazu proroka, przejęli się demonologią nowoplatońską o wiele silniej, niż my.

Czy Basile już zastał w Neapolu wytworzone owe baśni, czy też dopiero sam się do ich utworzenia przyczynił, rozstrzygnąć trudno. Powiemy wszelako, że gdyby one były znane znacznie wcześniej, to wśród wielkiej liczby nowelistów włoskich, goniących za nowemi opowiadaniami, byłby się znalazł taki, któryby je był wcześniej zużytkował. Rozumowanie to nasze może nie jest rozstrzygającem, ale jest bardzo prawdopodobnem. Widzieliśmy przecie, że Straparola nie wahał się umieścić w swym zbiorze powiastki o wieprzku, a Desperiers o Oślej skórze. Obie mają coś wspólnego z Psychą, ale obie są niedołężne i wypaczone. Widocznie lepszych nie było. W każdym razie Neapol trzeba uznać jako jedno z głównych ognisk europejskiego baśniarstwa. Tam zaś rozbierane przez nas baśni wskazywały na opowiadacza z rzemiosła, człowieka zdolnego, który z wielką zręcznością powieść Apulejusza na poszczególne motywy rozdzielił i na każdym z nich osobne oparł opowiadanie, przystosowane do inteligencyi swoich słuchaczy, ubrane w szczegóły rubaszne, jaskrawe. Dziwić się nie będziemy, że się to stało w Neapolu, mieście improwizatorów i gdzie ludność nawet klas wyższych najdłużej zostawała bez szkolnego, bez literackiego

[1] Widzieliśmy, że oddziaływa na arabskie.

wykształcenia, a jednak i powieści i poezyę lubiła. Zarówno też opowiadaczowi (powieściarzowi), jak i improwizatorowi potrzeba nie tylko wrodzonej zdolności, ale i fachowego przygotowania, wprawy, nagromadzenia motywów, konceptów, treści w ogóle. Takiego trudu nie łatwo się kto podejmie, chyba w sferze, która te usiłowania chętnie przyjmuje i nagradza. Takich opowiadaczy z profesyi przyjąć należy i w świecie arabskim, wiadomem zaś jest, że ich tam nie brakło na dworach sułtanów, w niższych zaś warstwach do dziś się utrzymują. Mimo te okoliczności, umieszczenie kolebki baśniarstwa w Neapolu może się wydać przypuszczeniem śmiałem i słabo uzasadnionem. Otóż na jego poparcie powiemy jeszcze, że, o ile się zdaje, baśni neapolitańskie były nieznane nawet w innych okolicach Italii, bo inaczej, czyżby je tłómaczono następnie na narzecze bolońskie, a potem na język literacki? Dla czegóż to nie spisali w Bolonii swoich własnych, dla czegóż nie zebrali z całej Italii najlepszych, zamiast się kontentować neapolitańskiemi?

Rozwój baśni zostaje tedy, zdaniem naszem, najprzód w związku z rozwojem i ożywieniem demonologii w Europie, następnie zaś ich rozpowszechnienie wiąże się z walką nowoczesnych przeciw klasykom, jak to widać wyraźnie u Perraulta. Pod jego to głównie wpływem wiek ośmnasty stał się na zachodzie okresem ogromnej produkcyi baśni wszelkiego rodzaju, a zarazem okresem żywego ich rozszerzania się [1], tak, że wiek dziewiętnasty już znalazł co zapisywać. W taki oto sposób, przypuszczalnie, przedstawiałaby się historya baśni w związku z całością dziejów literatury.

Cośmy tu wyżej powiedzieli, dotyczy przedewszystkiem baśni w związku z powieścią o Amorze i Psysze zostających. Jak bowiem przed Apulejuszem nie ma najmniejszego śladu tej powieści w piśmiennictwie, lub plastyce grecko łacińskiej, tak też nie ma dowodu jej istnienia u ludu w Europie przed wiekiem szesnastym, a raczej siedmnastym. Bardzo łatwo być może, że w tej postaci, w jakiej ją poznaliśmy u Straparoli i u Desperiersa, istniała ona już oddawna, ale w tej formie przecież nie mogła się podobać, a więc i rozszerzać się nie mogła. W pewnej mierze atoli odnosi się to do baśni w ogóle. Powiedzieliśmy tu sami, że są baśni eu-

[1] Roku 1785—6 wydano w Paryżu Amsterdam) zbiór baśni pod tytułem *Cabinet des fées* obejmujący sporych tomów 37. Prawda, że zawiera on także Tysiąc nocy i jedną, oraz inne wschodnie baśni, lecz mimo to zbiór jest bardzo obfity.

ropejskie o wiele starsze i bardzo stare, ale nawet były nieliczne, słabo rozwinięte i mało rozpowszechnione w porównaniu z tem co jest dzisiaj. Te nasze zapatrywania, a raczej przypuszczenia tylko, mogą się wydawać niespodziewanemi, bo nam samym wydają się takiemi. Są one atoli tylko ogólnem wyrażeniem faktów, jakie tutaj przedstawiliśmy. Być może, że część następna da im ugruntowanie silniejsze.

CZĘŚĆ DRUGA

Teorye o pochodzeniu baśni.

Już poprzednio, objaśniając powieść Apulejusza o Amorze i Psysze i rozbierając różne sposoby jej pojmowania, wypadło nam mówić o głównych autorach teoryi o pochodzeniu baśni w ogóle, mianowicie o braciach Grimm, a raczej o Wilhelmie Grimmie i o Andrzeju Lang, mówić o tyle, o ile ich teorya dotyczyła samej tylko powieści Apulejusza. Pokazało się, że ich zapatrywanie ani treści, ani myśli przewodniej tego utworu nie wyjaśnia. Ależ bo oni tego utworu nie uważają za najstarszy, tylko baśni europejskie z nim spowinowacone. Powiedzieliśmy wtedy, że tego pytania ani rozbierać, ani rozstrzygać nie można, dopóki się tych baśni nie zbierze i nie przedstawi. Uczyniliśmy to tutaj nie bez trudu, a w dodanych uwagach wskazywaliśmy, że teorya W. Grimma, albo Langa, do żadnej prawie z tych baśni się nie stosuje, albo do mało której i zawsze tylko częściowo. W zasadzie nie byłoby niemożliwem, żeby Apulejusz baśń jaką już przedtem istniejącą, obrobił, ale zdaniem najlepszych znawców starożytności ani w mitach, ani w poezyi, ani w plastyce nie ma śladu jej istnienia. Staraliśmy się tam wykazać, w zgodzie z tymi uczonymi, ale dokładniej, że ona rzeczywiście wypływa z filozofii Platona, a przez to wiąże się doskonale z całością wyznawanych przez Apulejusza nauk. Trzeba ją było uznać jako nowy mit w myśl dawniejszych mistycznych mitów ułożony, a że za taką była przez starożytnych uznawaną, o tem świadczy przedewszystkiem naśladowanie Martiana Capelli. Z tego wynika dowodnie, że wszystkie baśni, do niej podobne, z niej też pochodzą i innego źródła mieć nie mogą. To też na niej właśnie i na nich mamy zadokumentowane i naoczne świadectwo, jaki jest

stosunek baśni do mitu, albo wogóle nawet: twórczości, rzekomo ludowej, do twórczości artystycznej, świadomej celu. Mówimy: „rzekomo ludowej", bo z tego, że lud coś powtarza, nie wynika wcale, że on to stworzył, a pomiędzy utworem Apulejusza a baśniami Pentameronu zawsze trzeba przyjąć jedną przynajmniej osobistość tak uczoną, że znała powieść łacińską i zarazem tak zręczną, że umiała sztabę złota zamienić na drobniejszą, dla ludu przystępną monetę. Mimo tę oczywistość, siła ludzkiego umysłu jest tak małą, a upór w wyznawaniu raz przyjętych błędów tak wielkim, powaga Grimmow nadto tak rzetelnie opartą, imię Langa znowuż tak rozgłoszonem, że nad ich teoryami godzi się zastanowić bliżej, przyczem i inne zapatrywania omówimy.

Zasługi braci Grimm w historyi kultury niemieckiej są ogromne. Oni należą do zastępu ludzi, którzy od Lessinga zacząwszy, starali się złamać w Niemczech wpływ francuski i wytworzyć własną oświatę. Można o nich powiedzieć, zwłaszcza o Jakóbie, że stworzył filologię niemiecką, a nawet germańską: stworzył historyczną gramatykę, historyę języka, słownik starożytności, mitologię, zbiór baśni; wszystko to oni sami wykonali. Niezawodnie, że ich historyczna gramatyka dziś jest nieużyteczną, niewystarcza także ani ich mitologia, ani starożytność, ani teorya baśni, zawsze atoli uczeni dzieła te szanować i w nich pouczenia szukać będą. Nauka ich bowiem jest ogromną i bardzo rzetelną. Powiemy tak: niech się znajdzie przeciwnik ich mitologii, ich teoryi baśni, to u nich właśnie znajdzie cały arsenał broni przeciw nim samym. Wskazując bowiem starannie na analogie w starożytności, wskazują zarazem do pewnego stopnia na możliwe źródła. Wyznają żywą wiarę w samodzielność germańskiej umysłowości, ale ich sumienna uczoność każe im zabezpieczyć się i ze strony innej możliwości. Byli odtąd gramatycy równie uczeni, ale nie było żadnego z takiem poczuciem poetyczności języka, jak Jakób Grimm. To poczucie i szukanie poetyczności prowadzi go do tego, że ją widzieć pragnie już w zaraniu aryjskich dziejów, bo wstrętną mu jest myśl, aby życie długich wieków pogrążone było w ponurem i smutnem barbarzyństwie: mir widerstrebt die hoffärtige ansicht, das leben ganzer jahrhunderte sei durchdrungen gewesen von dumpfer, unerfreulicher barbarei; schon

der liebreichen güte gottes wäre das entgegen, der allen zeiten seine sonne leuchten liess i t. d. (Deutsche Mythologie 1854. p. I. p. VII.). Mamy tu wytłómaczoną genezę ich zapatrywań. Możemy je nazwać ładnemi, sympatycznemi nawet, ale krytycznemi chyba nie. Jakób Grimm pragnie, aby Germanie już w zaraniu dziejów, aby już od kolebki samej mieli mitologię, podania bohatyrskie i dla tego im je przypisuje. Podobnie atoli, jak dziecko w kolebce nie posiada, ani nie tworzy mitologii, ani podań bohatyrskich, tak też i narody w kolebce, że tak powiemy, w dzieciń每stwie swego istnienia, ich nie wytworzą. To też nic nie stwierdza, aby je były posiadały.

Kinder und Hausmärchen noszą nazwisko obu braci, a choć uwagi pochodzą od samego tylko Wilhelma, to zasadnicze zapatrywania są u obu te same. Wszystkim baśniom, tak mówią, wspólne są wspomnienia wierzeń, sięgających czasów najdawniejszych. Nadzmysłowe rzeczy są w nich przedstawione w sposób obrazowy. Mityczność ich podobna jest do odłamków rozpryśniętego klejnotu, które leżą na spodzie pod trawą i kwiatami, widoczne tylko dla bystrego oka. Znaczenie tej mityczności dawno już zaginęło, ale można je jeszcze odczuć i ono to właśnie daje baśni jej głębszą wartość, zaspakajając zarazem nasze pragnienie cudowności. Nigdy one nie są ułudną zabawką fantazyi bez treści. Im dalej wstecz, tem bardziej wzrasta mityczność, i zdaje się, że ona właśnie dawała całą treść najdawniejszej poezyi[1]). Podług W. Grimma tedy najdawniejsza poezya była najbardziej mitologiczną, a jej resztkami są baśni. Współczesne im są także podania bohatyrskie, tylko że ich tradycya jest więcej poprzerywana: Neben der Heldensage hat das Märchen gewiss ununterbrochen fortbestanden, nur weniger lückenhaft und gestört. Ponieważ zaś zbiory baśni niemieckich i germańskich są bardzo bogate, przeto widocznem jest zamiłowanie w nich i narodów tego plemienia: Bei den Völkern des deutschen Stammes hat sich der Eifer für Erhaltung der Märchen am thätigsten gezeigt (p. 426). Na to zdanie Straparola, Basile, Perrault mogli by się uskarżać.

Chętnie przyznajemy braciom Grimm uczciwość, ale i wielką naukę im przyznać trzeba. Ta ostatnia prowadzi ich do oględności

[1]) Kinder und Hausmärchen wyd. Reclama, III p. 432.

w twierdzeniach, do zastrzeżeń. W. Grimm nie przeczy że w poszczególnych razach może przejść baśń od jednego narodu do drugiego, ale to jeszcze nie tłómaczy ich wielkiego rozpowszechnienia. „Ich leugne nicht die Möglichkeit, in einzelnen Fällen nicht die Wahrscheinlichkeit des Ueberganges eines Märchens von einem Volk zum anderen, das dann auf dem fremden Boden fest wurzelt. Aber mit einzelnen Ausnahmen erklärt man noch nicht den grossen Umfang und die weite Verbreitung des gemeinsamen Besitzes. Tauchen nicht dieselben Märchen an den entferntesten Orten wieder auf, wie eine Quelle an weit abgelegenen Stellen wieder durchbricht?... Wie will man es erklären, wenn die Erzählung in einem einsamen hessischen Gebirgsdorfe mit einem indischen, oder griechischen, oder serbischen Märchen seiner Grundlage nach übereinkommt? Widzimy, że autor się rozpala, a przez to dyskusyę utrudnia. Gdyby był spokojniejszym, to byśmy go zapytali, jak się ta wieś heska nazywa, kto tam był pastorem, a kto jego poprzednikiem, a nauczycielem kto i organistą, skąd oni byli, i jacy kościelni, a kto właścicielem tej wsi, kto żona jego, albo gospodyni, a czy tam nie było studenta we wsi, albo żołnierza wysłużonego, a jakie najbliższe miasto, a kto z nich znał język francuski, kto włoski, kto lubił czytać i t. d. Następnie zapytalibyśmy, o jaką to baśń chodzi i wtedy może po nitce doszłoby się do kłębka.

Tak więc baśni są wspólne, podług W. Grimma, z tem atoli zastrzeżeniem, że plemię niemieckie najwierniej je przechowało. O wspólności tej mówi autor jeszcze dokładniej i to tak, że obejmuje ona cały szczep indogermański, z siedzibami Niemców jako środkiem, około którego koła wspólności zacieśniają się coraz więcej i to w stosunku bliższego lub dalszego powinowactwa języków: man wird fragen, wo die äusseren Grenzen des Gemeinsamen bei den Märchen beginnen und wie die Grade der Verwandschaft sich abstufen. Die Grenze wird bezeichnet durch den grossen Volksstamm, den man den indogermanischen zu benennen pflegt und die Verwandschaft zieht sich in immer engeren Ringen um die Wohnsitze der Deutschen, etwa in demselben Verhältnis in welchem wir in den Spra-

chen der einzelnen, dazu gehörigen Völker Gemeinsames und Besonderes entdecken. Wyraźne jest pokrewieństwo z indyjskiemi i perskiemi baśniami, bliższe ze słowiańskiemi, najbliższe jednak z romańskiemi: am nächsten rückt diese Verwandschaft vor in den romanischen. Takiego wywnioskowania nie bylibyśmy się spodziewali, ono zbacza z linii logicznej, jest sprzeczne z założeniem. Jeżeli wspólność baśni ma się mieć w tym samym stosunku co powinowactwo języków, to najbliższe germańskim są litewsko-słowiańskie, podczas gdy łacińsko romańskie najbliższe są z jednej strony greckiemu, z drugiej strony keltyckim. W każdym razie powinowactwo germańskich języków do łacińsko germańskich jest już znacznie dalszem. Ten zarzut zdaje się W. Grimm przewidywać, gdy dodaje: die Verbindungen, in welchen beide Völker zu allen Zeiten gestanden und die Vermischungen, die schon frühe stattgefunden haben, erklären hinlänglich diese grosse Uebereinstimmung. To by znaczyło, że W. Grimm przyjmuje tu oddziaływanie późniejsze, historyczne, w sprzeczności ze swoją teoryą pierwotnej wspólności. Chodzi tylko o to, kto tu oddziaływał na kogo, Romanie na Germanów, czy na odwrót? Myśl autora odsłania zdanie następne: hat sich doch das umfangreiche, ursprunglich deutsche Thierepos nur in französischen Dichtungen erhalten, die es von den Franken geerbt haben (p. 435). To wydaje się nam jasnem, ale logicznem wcale nie. Bo dla czegóżby mieli Gallo-romanie przejmować epopeję zwierzęcą (chodzi tu o Roman de Renart) od Franków, a nie mieć jej od samego początku pierwotnej wspólności, tak dobrze, jak Frankowie? Oni, którzy przecież mieli, od Phaedrusa zacząwszy, cały szereg zbiorów bajek źwierzęcych, w nieprzerwanej niejako tradycyi aż do wieku dwunastego, kiedy te zbiory na język francuski przerabiać zaczynają? Oni, którzy się po klasztorach właśnie na parafrazowaniu tych bajek i na układaniu nowych, ćwiczyli w stylu łacińskim, w wierszowaniu i w kompozycyi? Dla czegóż tedy Heinrich von Glichezäre, najstarszy niemiecki autor na tem polu, przerabia właśnie francuskie opowiadania o lisie, a nie daje własnych, odmiennych? W. Grimm odpowiedział by, że one właśnie były frankońskie, ale to nie zgadza się z prawdą, bo one są w największej części łacińskie, albo też indyjskie, z pierwszej części *Directorii vitae humanae*, resp. Panczatantry pochodzące. Te-

raz widzimy, do czego zmierzają wywody W. Grimma. Do tego, że jeżeli baśni niemieckie podobne są do baśni Pentameronu i do baśni Perraulta, to z tego powodu, że Włochom i Francuzom zanieśli je Germanie już przed wiekami. Jakiemiż niedołęgami byli tamci, a jakże niesłychanie wyższymi ostatni! Wywody jego są widocznie nielogiczne, sprzeczne z założeniem, ale są patryotyczne, specyficznie niemieckie. Mimo to tłumy uczonych, albo półuczonych, podzielają te zapatrywania. Jeżeli to czynią Niemcy, nie dziwimy się temu, kiedy to dla nich tak wielce pochlebne, ale gdy tłumy Francuzów, Włochów, a najwięcej Słowian wszelkiej nazwy je wyznaje, to by to dowodziło chyba nieuleczalnej nieudolności umysłu ludzkiego.

W. Grimm widzi, że niektóre niemieckie baśni blisko się stykają z powieściami Tysiąca nocy i jednej. Okoliczność ta jest dla niego drażliwą, ponieważ Arabowie nie należą do wspólności indogermańskiej. Ich powieści (znane już częściowo dawniej w Wenecyi i południowych Włoszech) rozpowszechniły się w reszcie Europy dopiero za pomocą francuskiego tłómaczenia Gallanda, z początku 18-go wieku. Z tego by wynikało jako najbliższe prawdopodobieństwo, że niektóre z tych baśni dopiero po tej dacie stały się baśniami niemieckiemi i to za pośrednictwem Francyi. Jakże się niemiecki uczony z tej trudności wydobędzie? Oto przypisze arabskim powieściom pochodzenie indyjskie: findet man bei den Arabern einige mit den deutschen vervandte Märchen, so läst sich dies auf die Abstammung der Tausend und einen Nacht, wo sie vorkommen, aus indischer Quelle erklären, wie Schlegel mit Recht behauptet hat (p. 435). O ileśmy tutaj owe arabskie powieści rozpoznali, to pochodzenie ich zdaje się być wcale nie indyjskiem, a twierdzenie Schlegla, mimo poparcia grimmowskiego mit Recht, nadto pospieszne, nieuzasadnione.

Umysł W. Grimma obejmuje szeroki widnokrąg. To też nie uszło jego uwagi, że baśni podobne do niemieckich znaleziono u murzynów w Bornu i u koczujących Beczuanów w południowej Afryce. Jakież w obec tego faktu zajmie stanowisko? Oto odniesie się do wspólnych właściwości umysłowych całego rodu ludzkiego: so gewiss für jetzt die angegebene Grenze gilt, so ergiebt sich vielleicht, wenn noch andere Quellen sich aufthun, die Nothwendigkeit einer Erweiterung...

Es giebt Zustände, die so einfach und natürlich sind, dass sie überall wiederkehren, wie es Gedanken giebt, die sich von selbst einfinden; es konnten sich daher in den verschiedensten Ländern dieselben, oder doch sehr ähnliche Märchen unabhängig von einander erzeugen. To, co przewidywał, nastąpiło: opisano zwyczaje, wyobrażenia, a nawet coś w rodzaju mitologicznych baśni u różnych dzikich plemion we wszystkich częściach ziemi i na nich to oparła się szkoła, że tak powiemy etno- albo antropologiczna na której czele, po H. Spencerze, stoi Andrew Lang. Widzimy tutaj, jak i ona nawet z zapatrywań W. Grimma wypływa. Naszem zdaniem, także i w tym punkcie rozumowanie Grimma jest błędne. Nam się zdaje, że myślenie dzikiego człowieka wcale nie jest takiem samem, jak nasze. Co dla niego jest bliskiem i naturalnem, to dla nas może być całkiem niezrozumiałem i dalekiem, a nawet i my chyba naostatku dopiero dochodzimy do tego, co jest prostem. A choćby myśl zasadnicza była równą, przypuśćmy tę niemożliwość, to czy wyrobienie jej, przedstawienie, odzienie będzie równem, albo choć tylko podobnem? Zasadniczy błąd w tem leży, że Grimmowie z pobudek na pozór lirycznych, w istocie zaś swej wypływających z chęci zdobycia dla umysłowości germańskiej najdalej sięgającej samodzielności, przyznają człowiekowi pierwotnemu zdolność tworzenia baśni, co się niczem stwierdzić nie da. Bo dla czegóż człowieka takiego nazywamy dzikim, jeżeli także nie dla tego, że ani nie czuje potrzeby, ani nie ma zdolności do poetycznego obrazowania życia? Oto całość teoryi W. Grimma, albo raczej obu braci, bo różnicy w tem między nimi nie ma.

Widzieliśmy, że podług niemieckich tych uczonych, baśni są jakby rozsypanym mitem, zawsze w nich jakieś znaczenie mityczne odbrzmiewa. Chodziło tedy o to, aby ową pierwotną a wspólną mitologię rozpoznać. Atoli najbogaciej rozwinięte obie mitologie aryjskie, indyjska i grecka, w tem rozwinięciu właśnie tak są już różne, że mało tylko przedstawiają punktów stycznych. Zwrócono się tedy do języka, jako najpewniejszej wspólnej skarbnicy. Przez porównanie nazw bóstw starano się dociec, jakie mogły być wspólne wyobrażenia religijne. Utworzyła się szkoła mitologów, której głównymi przedstawicielami możnaby nazwać Jakóba Grimma, Adal-

berta Kuhna, W. Schwartza, Grammanna, Bréata, a przedewszystkiem Maxa Müllera. Zasługi tej szkoły są niepospolite. Ona stwierdziła, że niektóre nazwy, odnoszące się do bóstw, są wspólne aryjskiemu plemieniu. Jako przykład przytoczymy: Dyaus, Zeus, Deus, Tius (nie dostrzeżono dotąd, że i słowiańskie języki mają należący tu odpowiednik, mianowicie Dziw, dla tego go tutaj ponownie przytaczamy). Zrównań takich uwydatniono więcej, a najgorliwszym okazał się w tem Max Müller. Rozpoznano dalej, że nazwy te odnosiły się przedewszystkiem do zjawisk natury: do chmur, wiatru, burzy, ognia i piorunu; do dnia i nocy, zorzy, słońca, księżyca, do nieba całego. Wszyscy prawie z tych mitologów szukali, za przykładem J. Grimma, oddźwięku tych wierzeń w dzisiejszych podaniach ludowych, zwłaszcza germańskich. Stosownie bowiem do przekonań braci Grimm, dzisiejsze podania są resztkami dawnej mitologii. Max Müller starał się wykazać nadto, jakim sposobem nazwy pospolite mogły się stać osobistemi nazwami bogów i bogiń. Podstawą była tutaj ta właściwość języków aryjskich, że każdy rzeczownik ma w nich rodzaj. Bez trudności tedy nazwy zjawisk stały się nazwami osób. Fantazya dokonała reszty przy pomocy synonimiczności.

Badania tego rodzaju zniewalały do gorliwego zajęcia się najstarszą literaturą narodów aryjskich, ich językami, podaniami. Wyświadczyły tedy nauce przysługę nie małą. Nie da się atoli zaprzeczyć, że wyniki ich nie zawsze są pewne. Możnaby nawet powiedzieć, że najczęściej są niepewne, tem bardziej, że poszczególni uczeni nie są ze sobą w zgodzie. Gdzie jedni widzą burzę, tam inni zorzę spostrzegają. Powód główny w tem może leży, że uczeni tego kierunku wyobrażają sobie wspólnoaryjską mitologię o wiele nadto rozwiniętą. Uważmy, że najstarsze bóstwa indyjskie: Indra, Agni, oraz późniejsze Wisznu, Sziwa, u żadnego innego narodu aryjskiego nie mają odpowiedników. Wspólne są Indom z Persami nazwy bóstw niektórych, a więcej i pojęć, ale nie są one liczne, najważniejszych zaś nazw greckiej mitologii, wcale się z greckiego wytłomaczyć nie da, przynajmniej dotąd się nie dało. Pochodzi to stąd, że Olimp grecki wytworzył się pod wpływem Egiptu, Babilonii, Fenicyi, Frygii. Także i pierwotna mitologia rzymska była od późniejszej greckiej bardzo a bardzo różną. To wszystko wskazywałoby na to, że mitologie narodów aryjskich rozwinęły się dopiero później i osobno. Narody te miały już pewne wspólne pojęcia

religijne, ale nie były one jeszcze wyrobione, powiedzmy nawet, że nie były uosobione, tem mniej zaś ucharakteryzowane. Za przykład może nam posłużyć nasz Dziw, w porównaniu z Zewsem: tu uosobienie w niezrównany sposób rozwinięte, u nas znacznie posunięte wprawdzie do abstrakcyi, ale o tyle właśnie nieosobiste.

Z drugiej strony mitologowie nadużyli zdolności domyślania się i dowolnej interpretacyi. Widzieli mity, burze i jutrzenki, gdzie ich nie było. Liczni są w Niemczech uczeni, którzy w postaciach Nibelungów dostrzegli odwieczne mity, ale są i tacy, którzy w tych samych postaciach widzą nawet wcielenie elementów chemicznych. Najdalej w dowolnym tym kierunku mitologicznej interpretacyi zaszedł może Angelo de Gubernatis. Znaną jest z Lafontainea ładna, a z Indyi pochodząca powiastka o Perrette, która niesie na głowie garnek z mlekiem do miasta i liczy już sobie, co sobie za cenę mleka nabędzie: najprzód kurę, która będzie mieć kurczęta; za kurczęta kupi świnkę, która będzie miała prosięta, za prosięta cielę, z której będzie krowa. Na myśl o tem bogactwie podskakuje, garnek spada na ziemię, mleko się rozlewa. Co to może znaczyć? Oto de Gubernatis nas uczy, że Perrette jest zorzą, która na myśl zaślubin ze słońcem tańczy, mleko swego bladego światła rozlewa na ziemię. A co może znaczyć ów ser, który krukowi, skuszonemu do śpiewania przez lisa, z dzioba wypada? Ser jest księżycem, twierdzi włoski mitolog, krukiem jest noc, a lisem jest jutrzenka. Ów grosz, który należy zapłacić Charonowi za przeprawę przez Styx, to także księżyc [1]). Gubernatis nie sam jeden poszedł tą drogą, bo oto André Lefévre, który sobie z niego żartuje, sam podobną idzie drogą. Podług niego Sinobrody np. to słońce, żona jego to jutrzenka, nóż, to ów pas świetlany, który o wschodzie lub zachodzie słońca noc od dnia oddzielila, bracia jej, to Dioskury. W podobny sposób objaśnia wszystkie inne baśni Perraulta [2]). Na tych przykładach widzimy, jak dany kierunek naukowy, w zasadzie na pewnym obszarze uzasadniony, do chorobliwości dochodzi.

Nadużycia te wywołały reakcyę. Już r. 1870 Andrew Lang zażartował sobie z naczelnika mitologistów, Maxa Müllera, twier-

[1]) Zob. de Gubernatis: Mythologie zoologique i de Cara: Errori mitologici del. Prof. A. de Gubernatis. 1883.

[2]) Les Contes de Charles Perrault 1875 p. LXVII.

dząc, że jego nazwisko znaczy wprawdzie „Wielkiego młynarza", ale właściwie jest on mitem słonecznym [1]). Nie przestając na żarcie, zaczepił i potępił całą metodę i przeciwstawił jej nowy sposób tłómaczenia wszelkich mitów i baśni. A więc metodzie etymologicznej, metodę antropologiczną czyli etnologiczną. Walkę rozpoczął od małych rozprawek polemicznych, których czternaście wydał następnie razem pod tytułem Custom and Mythe (zwyczaje i mity) [2]). Jedna z nich tyczy się nowej jego metody (The method of Folklore), którą uzasadnia spostrzeżeniem, że na całej kuli ziemskiej rozwiane są krzemienne ostrza strzał, takie same, jakich używali nasi praszczurowie w okresie kamiennym. Podobnie u wszystkich ras i plemion na świecie, nawet najdzikszych, rozpowszechnione są pewne wyobrażenia, obyczaje, baśni i mity, które mieli także nasi przodkowie w okresie dzikości, a których ślady dostrzedz się dają w mitach, baśniach, obyczajach narodów aryjskich nawet dzisiaj jeszcze. To też indyjską, grecką mitologię, aryjskie baśni, obyczaje z dawnych czasów dochowane, a niejednokrotnie już niezrozumiałe, dają się objaśnić jedynie i najlepiej na podstawie folkloru całego rodu ludzkiego, a przedewszystkiem narodów dzikich, u których pierwotne znaczenie najlepiej się dochowało. Wcale do tego nie trzeba, aby ów dziki naród był tego samego co my pochodzenia, ani nawet, aby w jakimkolwiek z cywilizowanymi kiedykolwiek zostawał w związku (p. 21). Podobne bowiem stany umysłu wydadzą podobne praktyki bez względu na rasę, albo przejęcie (p. 22). Nie potrzeba przecież wspólności rasy, albo zapożyczania, aby wytłómaczyć formę krzemiennych końców strzał, podobnie też niepotrzeba tego do wytłumaczenia czarodziejskich praktyk, albo zabobonów (p. 22). To też folklorysta nie zdziwi się wcale, znajdując u Greków i u czarnych Australczyków te same mity, a wytłumaczy je tą samą zdolnością mitopoiczną (23). Prawda, że opowiadania greckie są pełne wdzięku, a brazylijskie lub australskie są prostackie, jednakże są podobne i samowłasne, jak są niemi krzemienne końce strzał (24). Bogowie Homera, Eddy, ksiąg bramińskich, są na równi ze sobą, a niewiele ponad bogów mytologii dzikich *not much above the gods of savare mythology* 26).

---

[1]) Zob. Mélusine II p. 72 n.

[2]) Drugie wydanie: z roku 1885. Oprócz tego zob. jego: *La Mythologie* trad. par L. Parmentier 1886, oraz: *Mythes, Cultes et Réligions* trad. par Leon Marillier 1896.

Pewną tedy jest rzeczą, mówi Lang, że mitologia Greków, Rzymian, Indów, Egipcyan, zawiera składniki barbarzyńskie, którym owe narody same się już dziwiły. Jest to element irracyonalny. Pochodzi on z takiego stanu społecznego, w którym był racyonalnym, jak nim jest dzisiaj u Australczyków, Buszmanów, Czerwonoskórców. Podobny stan przechodzili początkowo także Grecy, Egipcyanie, Indowie i t. d. To też już Lobeck (Aglaophamos I, 153) przypuszczał, że element racyonalny i alegoryczny jest późniejszym dodatkiem. Owe dawne wyobrażenia stały się z czasem przeżytkami, *survivances*, a przechowywane były przez kapłanów (La Mythologie p. 59).

Do znamion umysłowości dzikich plemion należy a n i m i z m, który u Langa nazywa się także personalizmem. U dzikich wszystko ma duszę, nie tylko ludzie więc, ale i źwierzęta, rośliny, gwiazdy, niebo, morze, wiatr, rzeczy nawet. Dusza ta podobną jest do ich duszy, a więc dziką. Wyobrażają sobie nawet, że źwierzęta mają czarodziejów i znachorów[1]) (l. c. p. 70 n). Z animizmem łączy się t o t e m i z m, to jest wiara, że pewne rodziny w różnych plemionach pochodzą od pewnych zwierząt, albo i rzeczy. To też żaden mąż nie weźmie żony noszącej tę samą nazwę, co on, a więc pochodzącej od tego samego źwierzęcia lub rzeczy. Oprócz rodowodu wprost, są też kuzynostwa z orłami, dymem i t. p. Nie wolno też używać mięsa takiego źwierzęcia, od którego się pochodzi. To też w Australii dla wielu zakazanem jest mięso kangurów, pelikanów, emukadadów. Podobnie ludożercy nigdy nie jedzą ludzi tego samego plemienia. Zdaniem Langa totemizm tłumaczy mnóstwo zjawisk w mitologii egipskiej, greckiej i innych, Już tutaj widzieliśmy zakaz używania mięsa pewnych zwierząt. Dla tych osób przedmioty te były *tabu*. Wyraz ten znaczy w ogóle zakaz. Zdaniem Langa zabobonne takie zakazy są także znamienem umysłowości dzikich, a pojawiają się, zwłaszcza w formie zakazów małżeńskich, także w mitologii indyjskiej, oraz greckiej, jak to już widzieliśmy.

Oto główne przynajmniej, chociaż nie wszystkie wyobrażenia, jakie A. Lang przypisuje dzikim i jakiemi przy wytłumaczeniu baśni i mitologii operuje. Czy osiągnął tą metodą swoją jakie wyniki? Niezawodnie, uwydatnił silnie element irracyonalny, barba-

---

[1]) Zdaje się, że nazwę znachora należy rozumieć jako znającego się na chorobie, a więc znachor = medicine — man u Indyan.

rzyński, jaki starożytne mitologie zawierają, wykazał, że podobne wyobrażenia posiadają dzicy jeszcze i dzisiaj. Obniżył przez to znaczenie szkoły mitologicznej, która za przewodem braci Grimm pierwotnym mitom i baśniom plemienia aryjskiego przypisywała za dużo jutrzenki, za dużo poezyi, zabarwiała je nadto różowo, nadto sentymentalnie. Ale oto i wszystko. Nie można bowiem powiedzieć, aby którykolwiek mit wyjaśnił lepiej, aniżeli był dotąd objaśniony. Mówimy o micie w stanie rozwiniętym, a w tej postaci niektóre mity, greckie zwłaszcza, są bardzo ładne i pełne znaczenia. O tem znaczeniu u niego nigdy mowy nie ma, tak że pod jego piórem mitologia starożytna przedstawia się rzeczywiście przedewszystkiem jako wytwór barbarzyństwa, podobny do pomysłów Irokezów, Buszmanów i Samojedów.

Trudno by też przyznać metodzie jego wartość naukową. Zanadto bowiem jest pobieżną, wrzaskliwą, chaotyczną. Czytelnika odurza, a przeciwnika przygniata nawałem faktów krytycznie wcale nie rozważonych, nie równomiernych. Widzieliśmy to na przykładach, które przytacza na przedstawienie powierzchności zakazów małżeńskich [1]), a postępuje podobnie w obec tabuizmu i totemizmu. Wylicza wszystkie plemiona, u których te wyobrażenia znaleziono, a nie wylicza tych, które ich nie mają, a być może, że te są jeszcze liczniejsze. Nie rozważa, od kogo pochodzą świadectwa, a pewną jest rzeczą, że pomiędzy podróżnikami wielu jest niedostatecznie przygotowanych, język dzikich słabo tylko znających, którzy własne pomysły podsuwają dzikim i zapisują. Słusznie Max Müller powiedział, że aby wniknąć w wyobrażenia Buszmana, albo Botukuda, trzeba by tak starannie zbadać język jego, jak filologowie badają sanskryt lub łacinę. Jest że bo aninizm, totemizm, tabuizm tak powszechnym, jak je Lang przedstawia? A jeżeli są plemiona, które tych wyobrażeń nie mają, jakże to wytłumaczyć? Czy wszystkie plemiona, które je mają, wytworzyły je same, każde osobno? Albo czy te, które mają niby mity do greckich podobne, także same do nich przyszły? Lang jest tak naiwnym pod tym względem, że nauki widocznie chrześcijańskie uważa za samorodne. Tak np. gdy Buszmani sądzą, że świat powstał z rozkazu Cagu'a albo gdy Winnibagowie wiedzą, że wielki Maniton, widząc ziemię pustą, wziął cząstkę ziemi i cząstkę siebie samego (ducha swego) i z nich

---

[1]) Zobacz naszą rozprawę poprzednią.

utworzył człowieka. Winnibagowie są Czerwonoskórcami, a tym Lang właśnie totemizm przyznaje przedewszystkiem. Jakże to pogodzić? Na Nowej Zelandyi Tiki ulepił człowieka z gliny czerwonej, a Lang nie rozpoznaje, że to o Adamie mowa [1]). W bliższy jeszcze rozbiór wdawać się nie chcemy, powiemy tylko, że materyał, którym Lang operuje, wydaje się nam niedojrzałym, nie dosyć przebranym i uporządkowanym, metoda zaś jego ze wszystkich tych powodów dyletancką.

Zbliżyliśmy się do pytania, które nam się wydaje najważniejszem, a mianowicie co do samowytwórczości, że tak powiemy, omawianych tu wyobrażeń, i co za tem idzie, różnych pojęć mitologicznych i baśni nawet, oraz co do ich przejmowania. Powiedziało się już wyżej, jak Lang, przedstawiając po raz pierwszy swą nową metodę, wychodzi od porównania, że jak na całej kuli rozsiane są krzemienne ostrza strzał tej samej formy, tak też u wszystkich plemion na świecie, nawet najdzikszych, są rozpowszechnione pewne wyobrażenia, obyczaje, baśnie, a do wytłómaczenia jednych i drugich nie potrzeba ani wspólności rasy, ani zapożyczenia: Now, just as the flint arrow-heads are scattered everywhere, in alle the continents and isles and everywhere are much alike, and bear no very definite marks of the special influences of race, so it is with the habits and legends investigated by the student of folklore. (Custom and Mythe new ed. p. 13. The metod of folklore). Chociaż to porównanie ma popierać zasadnicze zapatrywanie W. Grimma, którego my nie podzielamy, przyjmujemy je w całości. Zapytamy się teraz, czy Langowi nie wiadomo, że są szerokie kraje, które nie mają zgoła krzemienia, a jednak są pełne końców strzał krzemiennych, noży, szydeł krzemiennych? Skąd się tam wzięły? Z najbliższego kraju, prawdopodobnie, który je posiadał. Tak samo działo się z bronzem, z żelazem, w następnych okresach, tak samo i dzisiaj się dzieje. Już w okresie mieszkań nawodnych znalazły się w Szwajcaryi nefryt, pochodzący z głębokiej Azyi, w mogiłach Kornwalii znaleziono ślimaczki—Kauri, z Afryki pochodzące i służące tam do dziś za monetę, co dowodzi, że w najodleglejszych okresach życia barbarzyńskiego istniała wymiana nie tylko między krajami, lecz między częściami ziemi. Wracając do strzał krze-

[1]) Zob. La Mythol. p. 162—169.

miennych, które jakby motyw zasadniczy przesuwają się kilkakrotnie w rozprawie Langa, powiemy, że gdzie strzał nie było, tam nie było i łuków, łuk zaś był wynalazkiem swego czasu tak doniosłym, jak w nowszych czasach karabin. Czy znajdzie się folklorysta, któryby, widząc dzisiaj karabiny rozpowszechnione po całej kuli ziemskiej i znachodzące się u najdzikszych nawet plemion, śmiał twierdzić, że karabin wszędzie samodzielnie został wynaleziony? I że się doskonale tłomaczy z zajęcia myśliwskiego, albo ducha wojowniczego tych plemion? Chociaż etnologowie odważni są w swych twierdzeniach, to jednak może nie zapędzą się tak daleko. Otóż to samo należy przyjąć co do łuków i strzał, mimo że dzisiaj należą do najpospolitszych u dzikich plemion narzędzi. Że zaś Lang widzi najściślejszą analogię między krzemiennemi strzałami a folklorem, przeto jego teorya chwieje się już w samem założeniu.

Z odmiennego całkiem od naszego wychodząc założenia, o powszechnej twórczości rodu ludzkiego, a Lang w dalszym ciągu swoich badań zbliża się niespodzianie do naszego stanowiska, zadając sobie ważne zaiste pytanie: czy wyższe mitologie zostały rozwinięte przez poetów artystycznych z materyałów dostarczonych przez warstwę społeczną, której następnie wyższa kultura już nie dosięgła; czy też mity z niższością myśli a formą prostą i dziecinną są obniżeniem pomysłów klasy wykształconej. Czyni to na końcu rozprawy o finlandzkim poemacie Kalewala: The question would then come to be. Have the higher mythologies been developed by artistic poets, out of the materials of a race(?) which remained comparatively untonched by culture; or are the lower spirits, and the more simple and puerile forms of myth, degradations of the inwentions of a cultivated class? Na to pytanie on sam odpowiedzi nie daje, ale stawiając je sobie, okazuje, że jest człowiekiem myślącym i rzetelnym. Niepokój jego i z tego względu godny jest uwagi, że go widzimy w człowieku posiadającym erudycyę niepospolitą, a szeroką. Ciasna głowa ani by pomyślała o takiem pytaniu, my zaś sądzimy, że każdy z czytelników naszych zdoła sobie, na podstawie materyału tutaj i poprzednio już podanego, sam na to zasadnicze pytanie znaleść odpowiedź.

Przyznać trzeba, że problemat ten powyższy niejednokrotnie nasuwał się na myśl Langowi, to też bardzo często obok przypu-

szczenia samotwórczości kładzie on możność przejęcia. Mówi tak np.: co do przejmowania, to w ciągu dość już długiego czasu istnienia ludzkości (250,000 lat podług niego, p. 23), mogło ono w czasach przedhistorycznych niejednokrotnie mieć miejsce, popierane przez wędrówki narodów, handel niewolnikami, porywanie żon obowiązkowe z innych plemion. Sprawdzić się jednak nie da. Widząc atoli, że rytuały (rites) greckie i egipskie wiele mają wspólnego z rytuałem Buszmanów, Australczyków, Mandanów, Zunisów, plemionami w żadnym związku z Egiptem nie zostającymi, folklorysta będzie miał mniej zaufania do przypuszczenia przejmowania: *we feel less confident about the hypothesis of borrowing* (p. 27—28). Rozumowanie to nie wydaje się nam ścisłem, po tem zwłaszcza, co sam powiedział poprzednio. Nie wchodzimy w to, o ile te rytuały rzeczywiście są podobne, powiemy tylko, że łatwiej było kaście kapłanów w Egipcie wytworzyć rytuał, aniżeli wiecznie wędrującym Buszmanom, którzy nawet szałasu nie mając, śpią, albo do niedawna sypiali tam, gdzie ich noc zaskoczyła.

Jedną z ciekawych rozpraw A. Langa jest jego studyum o misteryach, pod tytułem: *The buk roarer,* co znaczy przyrząd, zabawkę, przeraźliwy świst wydającą, a więc rodzaj bąka, obracanego szybko w powietrzu. Lang wykazuje że przyrząd ten zwany u Greków *rhombos*, albo *konos*, używany był w misteryach Dionysiosa, razem ze smaganiem chłopców, smarowaniem wtajemniczonych gliną, błotem, brudem; oraz z tańcami, wyrażającymi to misteryum. Otóż on podaje, że na Nowej Zelandyi, w Australii, w południowej Afryce i w Nowym Mexyku w Ameryce, pomiędzy dzikimi odbywają się misterya z użyciem owego bąka, smagania, smarowania błotem i tańcami. Podług Langa obrzędy te są wyrazem stanu umysłowego, właściwego dzikim i wytworzyły się wszędzie samodzielnie. Naszem jednak zdaniem wytłumaczenie to jest psychologicznie niemożliwem, ponieważ ów bąk, smaganie, smarowanie ciała brudem, są każda z osobna czynnościami obrzędowo zbyt osobliwemi, aby je tłumaczyć z ogólno ludzkich wyobrażeń, a cóż dopiero w tak niezwykłem połączeniu! Powstać mogły tylko miejscowo, w odniesieniu do pewnych wyobrażeń (najprędzej do historyi młodości Bachusa), a następnie dopiero się rozpowszechniły i to bardzo wcześnie.

Niespodzianie Lang zbliża się całkiem do zapatrywania, które i my podzielamy. Czyni to w rozprawie pod tytułem: *A far-tra-*

velled tale, powiastka, która daleką zrobiła podróż. Treścią podobna do powieści o Jazonie i Medei, znachodzi się w Szkocyi, Japonii, u Samojedów, Zulusów, Malgaszów, w Rosyi, we Włoszech, w Grecyi, na wyspach Samoa, u Fineczyków, Indyan amerykańskich. Nie odnosi się ani do mytów natury, gwiazdowych, ani do daleko rozpowszechnionych zwyczajów, to też Lang nie umie jej dalekiego rozpowszechnienia wytłumaczyć inaczej, tylko przez powolne przejmowanie od plemienia do plemienia w niezmiernej przedhistorycznej przeszłości rodu ludzkiego [1]). W zakres przejmowania nie waha się tedy wciągnąć nawet wysp Samoa, o 3000 mil morskich oddalonych od lądu, dokąd się dostała, jak drzewo napływowe (p. 97). My nie będziemy się sprzeciwiali temu zapatrywaniu, przeciwnie, cieszymy się, że prawda nawet antropologów zwycięża. Wydaje nam się jednak wielce prawdopodobnem, że i inne myty mogły się rozpowszechnić tą samą drogą, którędy jeden podróżował. Nie trzeba też owej przedhistoryczności odsuwać zbyt daleko, wystarczy bowiem okres poprzedzający przeniesienie cywilizacyi azyatyckiej do Mexyku i Peru, która przecież nie może być bardzo przedhistoryczną. Ośmielilibyśmy się nawet powiedzieć, że to przeniesienie było późniejszem, aniżeli wytworzenie się mytu o Chronosie, albo obrzędów bachijskich.

Ostatecznie tedy A. Lang w zapatrywaniach swoich jest chwiejny. Raz samowytwórczość ogólno ludzką jako zasadę stawia, w samem założeniu błędnym ją popierając porównaniem, to znów przejmowanie w najszerszej mierze przypuszcza. Metoda jego tem się znamionuje, że z danego mitu, baśni, jeden tylko rys uwydatnia, u dzikich o analogii do niego szuka i sądzi pośpiesznie a zamaszyście, że przez to już całość jest wytłumaczoną jako przeżytek barbarzyństwa. Sposób dowodzenia u niego, mimo poważnej erudycyi, jest niezmiernie powierzchowny, pośpieszny, tautologiczny aż do znużenia. Zasadniczemi pojęciami pierwotnej a barbarzyńskiej ludzkości są podług niego, jak się powiedziało, animizm, totemizm i tabuizm. Być może, że tak jest, ale aby to uznać jako pewność, trzeba do tego innego wcale wywodu, innego uzasadnienia, aniżeli te, jakie on daje. Wcale nas bowiem nie przekonywają,

---

[1]) We are therefore at a loss to account for the wide diffusion of this tale, unless it has been tranlmitted slowly from people to people in the immense unknown prehistoric past of the human race, p. 88—89.

aby te pojęcia z natury swojej były pierwotne, ogólnoludzkie, zasadnicze, a barbarzyńskie zarazem. Wcale też jedne z drugich nie wypływają, ze sobą ściśle się nie wiążą. Każde z nich raczej wymagałoby osobnego objaśnienia, swojej własnej historyi. Nie tak więc rzeczy stoją, żeby wyobrażenia dzisiejszych Botokudów, Buszmanów sankcyonowały i wyjaśniały to, co zapisano w hieroglifach, na papyrusach, co Konfucyusz, Homer, Hezyod, Herodot, Aristophanes powiedzieli, lecz na odwrót, najdawniejsze dzieła starożytnej kultury zawsze będą głównem źródłem, w którem trzeba będzie szukać śladów pierwotnych pojęć i początków cywilizacyi. Jeżeli się wtedy znajdzie i przytoczy nawiasowo analogie, u dzisiejszych dzikich zebrane, to nic w tem nie będzie złego, ale stawiać brednie dzisiejszych ludożerców jako dokumenty na równi z Wedami, Homerem, starożytnemi mitami, wydaje się nam powrotem do umysłowego barbarzyństwa, czemś w rodzaju naukowego nihilizmu. Takie wrażenie robi na nas metoda Langa i jego zwolenników.

- -

Na gruncie przejmowania stanął rezolutnie Teodor Benfey, uczony oryentalista. Zapatrywania swoje przedstawił w obszernej rozprawie, którą umieścił na czele swego tłumaczenia ważnego zbioru powiastek sanskryckich pod tytułem *Panczatantra,* czyli Pięć części, z tylu ksiąg bowiem składa się zbiór rzeczony [1]). Zdaniem jego jest on pochodzenia budystycznego i służył nauczycielom i kaznodziejom do unaocznienia nauk budystycznych. Zbiorów takich było więcej, a wszystkie rozszerzyły się w Azyi razem z nauką Buddhy, a więc w Chinach także i Mongolii. W Indyach samych budyzm został wytępiony przez braminów, którzy też następnie przerobili owe powiastki, usuwając z nich wszelkie braminizmowi nieprzyjazne zaczepki. Losu tego doznał przedewszystkiem zbiór Panczatantra, jako najważniejszy ze wszystkich, ważny zwłaszcza ze względu na historyą powiastek europejskich. Bo oto co o nim wiemy pewnego: około roku 550 po Chr. wysłał szach perski Kosroës Nuszirwan naczelnego w kraju lekarza swego, nazwiskiem Barzuye, do Indyi, aby tam zebrał zioła na wysokich górach

[1]) Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Th. Benfey. Leipzig 1859.

rosnące, z których przyrządzone lekarstwo zmarłych, jak głoszono, do życia przywracało. Zaopatrzony hojnie na drogę, udał się Barzuye do Indyi, gdzie rok cały stracił na szukaniu ziół, z których przyrządzone lekarstwo pożądanego, niestety, skutku nie wywierało. Strapiony tem wielce, szukał pocieszenia u mędrców indyjskich, którzy mu powiedzieli, że i oni niegdyś żyli w tej samej, co on, ułudzie, aż się przekonali, że owemi górami są ludzie uczeni, a ziołami księgi ich, które umarłych z głupoty, do życia mądrości przywołują. Otrzymawszy owe księgi, wracał do króla z dobrą otuchą, przynosząc mu skarb tak cenny. Król wartość jego zrozumiał i polecił lekarzowi przetłumaczyć księgi te na język perski, aby cały naród mógł z nich korzystać. We dwadzieścia lat później zostały one przetłumaczone na język syryjski pod tytułem: *Kalilah ve Dimnah*, ze syryjskiego w wieku ósmym na arabski przez Abdallę ibn Almukaffa, a na rozkaz Kalifa Almanzora; z arabskiego na grecki około roku 1080 przez protonotaryusza Simeona Setha, z której to wersyi pochodzi kilka tłumaczeń słowiańskich: bułgarskie, serbskie i rosyjskie, pod greckim tytułem: Stefanit i Ichnylat [1]). Z arabskiego znowuż, znacznie później wykonał rabbi Ioël tłómaczenie hebrajskie, z hebrajskiego zaś na łacinę przełożył je żyd ochrzczony, Jan z Kapuy, na życzenie kardynała Ursina, a pod tytułem: *Directorium vitae humanae*. Pomijając późniejsze tłumaczenia na język hiszpański, włoski, niemiecki (z 15-go wieku), widzimy, że już od wieku jedenastego powiastki te mogły się rozpowszechniać w Europie za pośrednictwem tłumaczenia greckiego, później przez żydów i przez tłumaczenie łacińskie. Zdaje się wszelako, że były znane we Francyi jeszcze wcześniej, aniżeli w wieku jedenastym, na podstawie ustnej tradycyi, być może, że za pośrednictwem Arabów, albo Syryjczyków.

Mamy w tem niezwykle ciekawy przykład daleko sięgającej ciekawości literackiej i literackich stosunków, wiążących już w tak dawnych czasach bardzo nawet odległe kraje ze sobą. W obec tych dokumentów kwestya przejmowania literackiego, nawet z daleka, jest rozstrzygniętą i nie może podlegać wątpieniu. Sądzimy zaś, że jeżeli całe dzieło z Indyi aż do Kapuy, do Niemiec, do

[1]) Nazwy te, Uwieńczony i Śledzący, równie, jak Kalilah ve Dimnah, odnoszą się do dwu szakali, ważną w pierwszej księdze odgrywających rolę.

Kijowa dostać się mogło, to o wiele łatwiej przechodzić mogły poszczególne powiastki w drodze ustnego opowiadania.

Być może, że zdanie Benfeya o budystycznem pochodzeniu tego utworu, oraz późniejszej bramińskiej przeróbce, wymagałoby sprawdzenia, natomiast wędrówka jego po przez narody stwierdzoną jest dostatecznie przez odnośnych tłumaczy. Samo dzieło zaś jest bardzo oryginalne i uwagi godne. Zadanie jego jest właściwie pedagogiczne, bo oto w jakich powstało okolicznościach: Był król, który, miał głupiego syna, czem był srodze zmartwiony. Lepiej już bowiem mieć córkę, aniżeli głupiego syna, tak sądzi autor. W strapieniu swem udał się król do mędrców, którzy go zapewnili, że pod wpływem ich nauki w przeciągu jednego roku zmądrzeje. Do tego właśnie miało posłużyć to dzieło. Nie jest że to ciekawem? Czy dzisiejsza pedagogia europejska może się pochlubić podobnie skuteczną książką?

Zobaczmy choć w krótkości, jaką jest budowa i treść jego: w pierwszej księdze mamy dwu szakalów, albo lisów, którzy należą do orszaku króla lwa. Król pierwszym ministrem zrobił wołu, a pod jego wpływem stał się wstrzemięźliwym. Nie było to do smaku lisom i dla tego postanowili wołu zgubić. Jako słabi, wybrali intrygę, podstęp, a rozbierając różne sposoby, powołują się na to, co się zdarzyło temu, albo owemu. Wtedy jeden pyta z ciekawością: jak to było? drugi zaś opowiada mu przypowieść, anegdotę, której sens moralny streszczony jest zawsze w wierszach. Tak więc opowiadanie co chwila przerywane jest powiastkami wsuniętemi i przepisami moralnemi. Następne części ułożone są podobnie, ale już nie dotyczą lisów, ci bowiem, doprowadziwszy wołu do śmierci, następnie pod sąd oddani zostali. Pomiędzy powiastkami są niektóre bardzo dobre, moralne, większa ich część atoli uczy roztropności, ostrożności, słowem, mądrości ziemskiej. Są dalej i takie, które uczą filuteryi, podstępu. Wszystkie razem rzucają żywe światło na oryentalną umysłowość i tłumaczą nam w wysokim stopniu charakter ludzi Wschodu, w których podstęp i filuterya tak ściśle łączy się z zewnętrzną powagą.

Znaczenie tego dzieła jest doniosłe. Ono to bowiem przedstawia w wybitny sposób ową budowę, złożoną z powieści otocznej i powiastek wsuniętych. Pod jego wpływem powstała powieść o siedmiu mędrcach, posiadająca taką samą konstrukcyą, która następnie przeszła do wszystkich zbiorów nowel włoskich i hiszpańskich. Jest

wielce prawdopodobnem, że pierwsza księga Panczatantry wpłynęła znacznie na sformowanie się romansu o lisie, choć tego ostatni tego romansu monograf nie widzi, albo nie uznaje. Najważniejszem atoli jest to, że w atmosferę chrześcijańską ono wprowadziło pojmowanie życia całkiem odmienne, a ten nowy światopogląd odzywa się niejednokrotnie w sceptycznej, żeby nie powiedzieć, cynicznej żartobliwości, albo nawet filuteryi Boccaccia, francuskich truwerów, menestrelów, innych dawniejszych nowelistów. Dodać wypada, że i tutaj kobiety przedstawione są niejednokrotnie jako podstępne, wiarołomne, a jedno z tych opowiadań przeszło także do *fabliaux (Les tresses)*. W całości tedy działanie tego dzieła schodziło sie z działaniem Metamorfoz Apulejusza, a jedno popierało drugie.

Wobec niezaprzeczonego wpływu sanskryckiego dzieła na pewne gałęzie średniowiecznej literatury, wobec faktu, że Benfey mógł rzeczywiście wskazać na pewne powiastki z Indyi pochodzące a dotąd w Europie cenione, nie zabrakło zwolenników i popleczników jego przekonań. Podług nich wszelkie baśni europejskie pochodzą z Indyi, czy to bezpośrednio czy pośrednio. Pomiędzy zwolennikami na wymienienie zasługuje zmarły już, a za życia bardzo ceniony folklorysta: Reinhold Köhler. Rozważania swoje o pochodzeniu baśni europejskich przedstawił w rozprawie: *Ueber die europäischen Volksmärchen*, skąd następne, godne uwagi zdania wyjmujemy: „w obec równości i podobieństwa baśni, rozrzuconych na szerokich przestrzeniach miejsca i czasu, nie jeden gotów sądzić, że powstały one całkiem niezależnie od siebie, że są wszędzie samowłasne, i że jedność ich opiera się na jedności ducha ludzkiego, albo jest przypadkową. Jednakże przypuszczenie to jest najczęściej niemożliwe, ponieważ zgodności są tak osobliwe i pojawiające się w tak osobliwym związku, że w tej formie kilka razy na różnych miejscach utworzyć się nie mogły. Trzeba przyjąć, że utworzyły się w danym czasie i w danem miejscu, skąd dopiero rozpowszechniły się dalej. Gdzie się się utworzyły, to przy każdej baśni z osobna zbadać należy [1]).

[1]) Die Annahme, dass die Märchen überall original seien, ist in den meisten Fällen unmöglich, da die Gleichheiten meist so eigenthümlicher Art sind und in einem so eigenthümlichen Zusammenhange, in einer so eingenthümlicher Mischung wiederkehren, dass man mit Bestimmtheit sagen kann, das sie schon an und für sich nicht, am wenigsten aber in den Zusammenhange, in dem sie regelmässig erscheinen, zwei oder mehrere Male unabhängig von einander sich gestalten konnten; sie können vielmehr nur einmal, an einem Ort und zu einer Zeit erfunden

Köbler uchodził za jednego z największych znawców baśni w Europie, to też słowa jego mają niezwykłą wagę. Widocznem jest, że są skierowane przeciw Wilhelmowi Grimm i jego szkole. Nasze zapatrywania zgadzają się z powyższemi zdaniami całkowicie, silne w nich znajdują poparcie. W obec nich nikt chyba nie będzie miał prawa przypuszczać, jakoby nasza opozycya (nie tylko co do pochodzenia baśni) z innych, jak naukowe, wypływa powodów.

Mniej już jest przekonywającem, co mówi Köbler dalej, a gdzie się do całkowitej zależności od Benfeya przyznaje. Oto słowa jego: „Poszukiwania Benfeya wykazały, że największa część baśni europejskich albo wprost z Indyi pochodzi, albo wywodzi się z indyjskich, albo też od indyjskich otrzymała pobudkę“. Zdaniom tym przestaniemy się dziwić, gdy dodamy, że te same zapatrywania co do pochodzenia baśni podzielali lub podzielają: Gaston Paris, Max Müller, Brockhaus, Landau, Liebrecht, Comparetti, Cosquin i wielu innych. Główne tego zapatrywania znamię leży właśnie w oporze przeciw ogólno ludzkiej powszechności i samotwórczości baśni. Wszelako w usiłowaniu, aby wszelkie baśni z Indyi wywodzić, doszli ci uczeni niejednokrotnie do podobnej przesady, jaką się mitologowie ośmieszyli. Tak np. Cosquin nawet baśń o Psysze z Indyi wywodzi, w ten sposób argumentując, że całkowicie indyjską jest idea, aby za dnia małżonek miał postać źwierzęcia, a raczej węża, którą traci w nocy [1]). Wiemy już, że nie tylko miewał formę węża, ale i murzyna i lwa i niedźwiedzia. Tak się przedstawia w baśniach, początkowo zaś jest Amorem, którego wyrocznia dwuznacznie a metaforycznie nazwała okrutnym potworem, idąc w tem za doświadczeniem Safony, za narzekaniem Meleagra i wszystkich zgoła liryków. Chrześcijańskiej publiczności trudno było mówić o Amorze, bóstwie pogańskiem, jeszcze trudniej przedstawić go w rafinowanym charakterze okrutnika, a chcąc zachować bohaterowi ów rys srogości

und müssen das andere, oder die anderen Male durch Ueberlieferung, oder Uebertragung fortgepflanzt sein. Wo und wann nun jedes einzelne Märchen erfunden sein mag, bedarf bei jedem einzelnen immer einer besonderen Untersuchung, aber nach dem Untersuchungen des Th. Benfey sind sehr viele, vielleicht die meisten europäischen Volksmärchen theils geradezu indische, theils aus indischen hervorgegangen, oder durch sie veranlasst. Weimarische Beiträge 1865, p. 181—203, także w Aufsätze über Märchen und Volkslieder hgg von Bolte u. Erich Schmidt 1893.

[1]) La forme animale, l’enveloppe de serpent, dont l’époux mystérieux est revêtu pendant le jour et qu’il ne dépouille que la nuit, l’idée en est tout indienne Contes populaires de Lorraine, Introduction, XLIV.

dano mu postać rozmaitą, nie zawsze indyjską, ale zawsz groźną W dalszym ciągu atoli ten potwór okazuje się tak łagodnym i dobrym, jak Amor, co przecież z natury węża, lwa, albo niedźwiedzia nie wynika.

Przesada, do której widocznie doszli indyaniści, wywołała sprzeciw, któremu dał wyraz J. Bedier w obszernym dziele, pod tytułułem *Les Fabliaux* [1]). Zadaniem, jakie sobie postawił, było zbadanie źródeł starofrancuskich powiastek, a mianowicie sprawdzenie, czy one rzeczywiście z Indyi pochodzą. Autor rozwinął tu erudycyą niezwykłą, rozstrzygał przedmiot z pilnością i starannością za wzór służyć mogącą, a wyniki jego, o ile dotyczą francuskich fabliaux, są pewne. W ogóle znalazł na 147 fabliaux sześć takich, które się już w Panczatantra znajdują. Sprawdzenie to zadało cios gruchocący indyanistom, którzy, jak to się widziało, wszystkie zgoła średniowieczne powiastki i nawet baśni z Indyi wywodzili.

Jakim sposobem do takiej przesady dojść mogli? Zbyt zaufali powadze Benfeya, ten zaś ich zapewnił, że grecko-łacińska starożytność powiastek ani baśni nie miała. Widocznie znał dobrze sanskryt, ale słabo tylko literaturę grecką i łacińską, zapominając o powiastkach mileckich, o Metamorfozach Apulejusza, o Psysze, zwolennicy zaś jego na słowo mu uwierzyli. Dziwić się temu można bardzo, ponieważ każdego, kto z uwagą Panczatantrę przeczyta, uderzy tam właśnie brak żywiołu mitologicznego, mistycznego, cudownego, jednem słowem: baśniowego. To też można było jeszcze powiastki średniowieczne wywodzić z Panczatantry, ale baśni już nic zgoła. A znowuż, kto po przeczytaniu Panczatantry poznał starofrancuskie fabliaux, ten dostrzegł od razu, że powiastek przejętych z Indyi jest nie wiele. Większa ich część bowiem nie nadawała się wcale dla publiczności europejskiej, tak jest naiwną, albo opartą na wyobrażeniach i stosunkach całkiem odmiennych, albo słabo pomyślaną.

To jest prawdą, ale uważmy teraz, jakie to powiastki przejęto: najprzód o owym garnku z mlekiem (tutaj z miodem), z którego rozbiciem rozbiły się wszystkie rojenia. Nie trzeba cieszyć się zawcześnie. Mamy tu dalej powiastkę o owym psie (ichneumonie), który lepiej strzegł dziecka, aniżeli piastunki, a mimo to od ojca

---

[1]) Les Fabliaux, études de littérature populaire et d'histoire littéraire du moyen âge par Joseph Bédier, maitre de conférences à l'Ecole Normale supérieure 2-me éd 1895, stron 499.

zabity został. Jakże jest ślepym człowiek w swej popędliwości! Mamy powiastki o Aristotelesie (tutaj o królu), jak na nim dziewczyna jeździła. Tak umieją kobiety dosłownie okiełzać filozofa nawet, albo króla. Mamy powiastkę o życzeniach (tutaj jedno tylko), które poszły na marne. Bo głupi ludzie nawet ze szczęścia korzystać nie umieją. Wszystko to są perły powiastek. A jaka z nich mówi głęboka znajomość życia, natury ludzkiej, jak wysoka koncepcya moralna! Zaiste zaszczyt one przynoszą mędrcom indyjskim i kto wie czy ów głupi królewicz pod ich wpływem po roku rzeczywiście nie zmądrzał!

Takiemi są te powiastki niezawodnie. Dodać atoli znowu trzeba, że w Panczatantrze opowiedziane są krótko, że są tu dopiero jakby w zawiązku, a świetne swoje rozwinięcie otrzymały dopiero w Europie, albo u Arabów. Ostatecznie, pewnem jest, że tylko sześć powiastek z Panczatantry przeszło do fabliaux, jak to Bédier stwierdził, ale równie pewnym jest wpływ całego dzieła, jak go wyżej określiliśmy.

W obszernej swej pracy Bédier zajmuje się nietylko starofrancuskiemi fabliaux, ale ludowemi powiastkami w ogóle, ich pochodzeniem i rozpowszechnieniem (p. 45 n.), rozbiera teoryę mitologów, teoryę oryentalistów, teoryę antropologów i teoryą Grimmów, którą nazywa: *théorie des coïncidences accidentelles* (p. 62–67). Ma to znaczyć, że podług braci Grimm wszelkie podobieństwa w baśniach mogą być przypadkowe i z równości umysłu ludzkiego wypływające. Zapatrywanie to odrzuca mówiąc: *il faut que chaque conte ait été imaginé un certain jour, quelque part, par quelqu'un. Grimm s'obstina à soutenir que, sauf quelques cas isolés, les contes ne se propageaient jamais par emprunts.* Dziś nie ma nikogo, mówi Bédier, któryby to zdanie podzielał: *Aujourd'hui, je doute, qu'il se trouve encore des folk-loristes pour défendre cette position devenue intenable.* Zdawało się atoli niejednemu, że A. Lang wyznaje takie zapatrywania. Bo czyż nie powiedział: *beaucoup (dans les contes populaires) peut être dû à l'identité de l'imagination dans les premiers âges, quelque chose à la transmission.* Dziś atoli mówi na odwrót: *Quelque chose peut être dû à l'identité de l'imagination dans les premiers âges, beaucoup à la transmission* (p. 66)... *mais, puisque M. A. Lang rejette la théorie de l'accident, on ne voit plus qui la défend.* Podług Bediera tedy, nie ma dziś chyba nikogo, któryby

tej teoryi bronił, kiedy sam Lang jej się wyrzekał[1]. Ładne są u niego rozdziały trzeci i czwarty części pierwszej, w których, odpierając przeciwne twierdzenie Benfeya, wykazuje, że i starożytność miała powiastki ludowe. Znalazł do tego liczne wskazówki u Grimmów, u Friedländera, Rohdego, u innych, ale dodał i swoje spostrzeżenia. Nam się zdaje, że nie ma w europejskiem baśniarstwie postaci, sytuacyi, motywów osobliwych, cudownych, ładnych albo groźnych, których by starożytność już nie posiadała. Mają pierścień, który na palcu obrócony, niewidzialnym czynił. Posiadaczem jego był Gyges, jak Platon zapewnia. Lucyan mówi o innych jeszcze cudownych pierścieniach, z których jeden dawał zdrowie i chronił od ran, drugi dawał siłę dziesięciu tysięcy ludzi, inny usypiał przeciwników, inny znów dawał wdzięk niezwyciężony. Mają oni laskę Hermesa, która była niejako różdżką czarodziejską. Mają nieoceniony róg obfitości, w dodatku pieniądz Pasesa, który wydany, zawsze do właściciela powracał. Albo sakiewkę Fortunata, która się nigdy nie wypróżniała. Czy ma kto dziś taką sakiewkę? Oni znali ziele przywracające do życia, dzisiejszej medycynie, niestety, całkiem nieznane. Oni rozumieli mowę ptaków, o których mogli przypuszczać, że są świadomemi najtajniejszych sekretów. Z takiej to biegłości w ptasim języku, jak i z wielu innych cudotwórstw słynął Apoloniusz z Tyany, jak świadczy biograf jego Philostratus. Chodzi o groźne postaci kobiece? Mają Lamie, Mormotyki, krew wypijające, mają Gorgony, Harpije, Moiry, Amazonki. Trudno o straszliwsze czarownice, jak Medea albo Circe, albo te, o których Apulejusz donosi. Chodzi o ładne? Tych mają jeszcze więcej: Muzy, Nimfy, Hory, Charity, Nereidy, zwodnicze Syreny wreszcie, z któ-

[1] Bédier widocznie nie wie, że są w Europie kraje, gdzie rzekomo postępowi i najmłodsi uczeni wyznają zasady z przed lat ośmdziesięciu. Boć teorya Langa jest ostatecznie teoryą już przez W. Grimma wypowiedzianą. Co do nas, mamy tego przykład na rozprawie Dra Ciszewskiego pod tytułem „Bajka (sic!) o Midasowych uszach“, 1900, w której autor sądzi, „że metoda etnologiczna w podanioznawstwie zadała stanowczy cios teoryi zapożyczeń“, a silny tem przekonaniem, baśń o Midasie przyznaje całej ludzkości, wśród niej zaś, zdaniem jego, południowi Słowianie właśnie zachowali jej postać pierwotną. Nie widzi, że właśnie ta wersya jest wykoszlawioną aż do wstrętności pod muzułmańskim wpływem Koranu. Podobnych twierdzeń jest więcej w tej rozprawie. Autor powołuje się przytem na Bédier'a, którego widocznie nie rozumiał. Francuski uczony tak stanowczo odrzuca system Langa, że go nazywa *mort né*, nieżywo urodzonym, poronionym.

rych jedna, z Grecyi uciekając, czas niejaki nad Renem jako Loreley przebywała. Któż pomyśli wspanialszych olbrzymów jak Tytani, Giganci, Cyklopy? A kto zabawniejszych włóczęgów, jak Satyry, Silwany, Centaury wreszcie? Albo kto lepszych krasnoludków, jak Pygmejczycy lub Daktyle? Dodajmy do tego cały rój duchów domowych, polnych, powietrznych, do usług, ale i do szkodzenia gotowych, pomijając już chór dostojnych bogów i bogiń. Chcemy Łysej góry? Ona jest na Parnasie, gdzie się odbywały orgie bachantek i bachantów! Chcemy smoka zabitego? Jest ich tutaj tak dużo, że o wybór trudno. Ktoś by chciał prosięcia pieczonego, a żywego — o nich jest mowa u Petroniusza, u którego jest także wilkołak. U nich złoto zamienia się niekiedy w węgle, a Midas czego się dotknął, to w złoto zamieniał. Dar ten niebezpieczny otrzymał od Dionysiosa. Głównym atoli mistrzem w takich sztukach był Hermes. Doskonały koń jest z pewnością rzeczą cenną; otóż zdaje się, że włoski Hypogryf, albo francuski Rabican, albo Bayard wreszcie, pochodzą od Pegaza, najznakomitszego konia na świecie, chyba by Bucefał do skrzyżowania był służył. Oni wiedzieli o studni, w którą patrząc widziało się i słyszało wszystko, co robiono i mówiono na ziemi. Każdy widzi, że nie wyliczyliśmy ani połowy tych niepospolitych rzeczy, jakie posiadali, o których wiedzieli, albo roili Grecy i Rzymianie, a w które z łatwością zaopatrzyć mogli późniejszą Europę. Ta zaś, jak się zdaje, większą ich część bezpowrotnie pogubiła.

Bédier wyraża życzenie, aby się ktoś zajął zebraniem folkloru greckiego, wskazując na pisma Pauzaniasza, Aeliana, Strabona, Partheniusza, Heliodora, jako na bogate do tego źródła. Życzenie to podzielamy żywo, dodając, że zacząć by wypadało od Odyssei a nawet Iliady, nie pomijając tragików, ani Aristofanesa, a dodać jeszcze Plutarcha, Athenaeusa, Philostrata, późniejsze greckie powieści wreszcie. Także i do folkloru łacińskiego znalazłby się materyał równie obfity. Dla poważnych ludoznawców byłoby to jedno z zadań najbliższych, najnaglejszych, najbardziej potrzebnych inaczej bowiem nie wydobędą się z niedorzecznych przypuszczeń i zawsze będą chodzili po omacku, bałamucąc siebie i innych. Bédier wymienia także Metamorfozy Apulejusza, uznaje powinowactwo niektórych tu opowiadań z francuskiemi powiastkami, wymienia nawet Psyche, ale wielkiej ważności tej powieści zdaje się wcale nie domyślać.

Godne uwagi są wskazówki metodyczne, jakie daje autor francuski celem rozpoznania samoistności lub zależności danej powiastki. Każda z nich bowiem zawiera konstytucyą organiczną, obok tego rysy przypadkowe, dodatkowe. Jeżeli dwie wersye zawierają choćby jeden z tych rysów dodatkowych, to już przez to są ze sobą ściśle złączone: *Les traits accessoires sont, par définition, arbitraires et peuvent varier d'un conteur à un autre. Si donc on retrouve l'un d'entre eux dans deux versions — et dans ce cas seulement — ces deux versions sont indissolublement unies. De même qu'une famille de manuscripts est constituée par l'existence d'une même faute dans divers manuscrits, de même plusieurs versions d'un conte peuvent être rangées en une famille, si ces versions présentent les mêmes traits accessoires en commun; car, s'il est impossible d'admettre que deux copistes indépendants commettent la même faute en même endroit, il est impossible que deux auteurs independants imaginent le même trait accessoire en même endroit, la fantaisie créatrice étant un acte d'esprit aussi individuel que l'erreur* (p. 187—8). To kryteryum, albo probierz, albo sprawdzian, wydaje nam się trafnem i przyjmujemy je chętnie. Pytanie tylko, czy nie jest zbyt ciasnem? Na ten zarzut naprowadza porównanie, jakiego autor używa. Pewnem jest, że ten sam błąd rozstrzyga stanowczo o przynależności rękopisów, ale czy klasyfikacyi ich nie można oprzeć także na znamionach dodatnich? Podobnie o powinowactwie baśni świadczyć może niekiedy sam jej przemysł, jej cała budowa, jej główne motywy.

Weźmy na przykład temat powieści o Amorze i Psysze: dusza, pod opatrznościową opieką Amora, dojść może do nieśmiertelności. Tak się on przedstawia obrany ze wszystkich dodatków. Czy pomysł taki nazwiemy wszechludzkim? Nie, a to z tego powodu, że aby dojść do niego, należało wyrobić najprzód pojęcie o duszy, jako trwającej po śmierci; o niebie, jako mieszkaniu dusz cnotliwych; o cnocie, jako doskonalącej się w cierpieniu, a zasługującej na wieczną nagrodę; o Erosie, jako bóstwie życzliwem, dobroczynnem, opiekuńczem. Na zdobycie tych pojęć potrzebowała ludzkość długich wieków umysłowej pracy, na ich poetyczne odzianie nowych wieków kilka. Jeżeli teraz w opowiadaniu tem, przeniesionem ze sfery pogańskiej w chrześcijańską, tutaj zaś ze sfery filozofujących literackich smakoszów (bo dla takich było ułożonem) w sferę prostaczków, Psyche zamieni się w dziewczynę, Amor w królewicza, zdobycie nieśmiertelności w niebie na szczęśliwe małżeństwo,

to mimo te zmiany rozpoznamy, że te opowiadania należą do powieści o Amorze i Psysze, że z niej się wywodzą, ponieważ przez nią dopiero cały temat staje się zrozumiałym, przez nią dopiero owa prowidencyalna opieka jasną się staje.

Dodajmy inny jeszcze przykład: Wenus postanawia w ten sposób zemścić się na Psysze, że jej każe się połączyć z najpodlejszym z ludzi. Ten motyw ze świata mitologicznego da się z łatwością przenieść w świat ludzki, gdy Wenerę zamienimy na wielką panią, a Psychę na zależną od niej dziewczynę. Ale czy i w tej postaci motyw ten będzie wszechludzkim? Bynajmniej, ponieważ ów sposób zemsty jest zbyt wyszukanym. Zwyczajna kobieta, choćby była królową, zemści się na rywalce, gdy ją okaleczy, zeszpeci, otruje, zabije, ale aby wymyślić taką zemstę, jaką Wenus zastosować chciała, do tego trzeba niezwykłego doświadczenia psychicznego i moralnego, takiego mianowicie, że długotrwające poniżenie gorszem jest od natychmiastowej śmierci. Jeżeli tedy motyw ten, choćby odwrócony, choćby rozszerzony w temat, choćby inaczej odziany, znajdziemy u arabskiego autora, albo u Diderota, to będziemy mieli prawo wywodzić go z Apulejusza, na tej podstawie, że jest nowy, niezwykły a cenny. Kohi-noor'ów bo niema wiele na świecie, a takie tematy są tak rzadkie, jak duże brylanty.

Zdaje nam się tedy, że niekiedy już sam temat świadczy o przynależności dwu opowiadań do siebie, w innym razie może za przynależnością przemawiać podobne następstwo podobnych zdarzeń, jak się to niejednokrotnie na przytoczonych baśniach widziało. Zmianami pozornemi nie trzeba się dać złudzić, bo takie zmiany albo się wytwarzają niechcący, gdy opowiadanie przechodzi od człowieka do innego, albo są wytworzone z zamiarem, aby je przystosować do smaku słuchaczy, albo też są wytworzone umyślnie przez autora, aby dać sobie pozór oryginalności. Ludzie w ogóle bowiem są stworzeniami chełpliwemi, a autorowie nie zawsze tworzą wyjątek.

Tak więc w samem założeniu nie całkiem się zgadzamy z metodyką francuskiego autora, który rzeczywiście próbuje dać metodykę badań ludoznawczych. Ponieważ próba taka jest pożądaną i cenną, przeto główne jej linie tutaj przedstawimy. Oto, co mówi: można szukać źródła i drogi rozpowszechniania się jakiejś powiastki lub baśni w takim razie, ale tylko w takim, gdy ta powiastka, sprowadzona do swej formy organicznej, zawiera elementa, które ograniczają jej zdolność rozpowszechnienia się w przestrzeni, lub

w czasie: *on peut rechercher l'origine et la propagation d'un conte au cas et au cas seulement où ce conte, réduit à sa forme organique, renferme sous cette forme des éléments qui en limitent la diffusion dans l'espace ou la durée*. Zdanie to jasnem nie jest, bo może nie jest logicznem. Rozumiemy je tak, że tylko wtedy można oznaczyć źródło jakiejś powiastki lub baśni, jeżeli sprowadzona do najprostszego wyrazu zawierać będzie pewne rysy specyalne (np. indyjskie, lub chińskie lub budyjskie). Niezawodnie, że wtedy będzie można łatwo rozpoznać jej pochodzenie, ale w takim razie ona się nie rozpowszechni. Widzieliśmy przecie, że większa część powiastek Panczatantry, mimo że tłumaczone były na język łaciński, międzynarodowy niejako, nie rozpowszechniły się w europejskim folklorze, z tego niezawodnie powodu, że były zanadto indyjskie. Gdy się nie rozpowszechniły, to przecież niema powodu szukać ich źródła i dróg wędrówki!

Czytajmy dalej, może się myśl autora lepiej wyjaśni: *Au contraire, si cette forme organique ne renferme que des éléments qui ne supposent aucune condition d'adhésion spéciale — sociale, morale, surnaturelle, — la recherche de la propagation et de l'origine de ce conte est vaine et c'est le cas de tous ceux pour lesquels se bâtissent les théories*. To znaczy, jeżeli dobrze rozumiemy, że jeżeli powiastka nie zawiera żadnych rysów specyficznych, żadnej chińszczyzny, aby krótko powiedzieć, to naprożno staralibyśmy szukać jej źródła i dróg rozpowszechnienia. A jednak dla takich właśnie układa się teorye. Nie wierzymy samym sobie, tak nam się to zapatrywanie wydaje dziwnem, ale zdaje się naprawdę, że autor w żadne teorye nie wierzy. I to właśnie stawia on jako prawo, *loi Bédier*, że tak powiemy: *cette loi s'applique non seulement aux contes, mais à toutes les parties du folklore* Ma ono panować nad wszystkiemi częściami folkloru. Z tego by wynikało, że w żadnej jego części niema co szukać źródeł lub dróg rozpowszechnienia. Byłoby wtedy najlepiej, nie zajmować się nim wcale.

Wywodzi dalej francuski profesor, że pomysł dany zatrzymuje się w przestrzeni, lub czasie dopiero wtedy, gdy się zderza z koncepcyą przeciwną, a uważaną jako wyższą. Najłatwiej się rozszerzą pomysły immaginacyjne, mniej wierzenia, najmniej uczucia. Z tego wynika, że można ułożyć skalę zdolności rozszerzania się podań ludowych. Najmniej będą się rozszerzały legendy historyczne, nie wiele także pieśni ludowe, więcej już wierzenia nadprzyrodzone, za-

bobonne (*les superstitions surnaturelles*) więcej jeszcze podania naukowe (*traditions scientifiques*), dalej powieści zawierające elementa historyczne, religijne, naukowe (*contes renfermant à des dégrés divers des éléments historiques, religieux, scientifiques*); na szóstem miejscu stawia baśni (*contes merveilleux*), na siódmem powiastki opierające się na spostrzeżeniach moralnych lub społecznych, na ósmem zagadki, na dziewiątem przysłowia, które więc największego rozszerzenia będą zdolne. Wogóle wszelako próżną będzie rzeczą szukać początku i dróg rozszerzania powieści ludowych europejskich, zarówno jak zagadek i przysłów: *comme c'est tâche vaine de rechercher l'origine et la propagation des contes populaires européens il sera donc vain, pour les mêmes raisons, de rechercher l'origine et la propagation du plus grand nombre des devinettes et des proverbes.* Bo francuski autor wierzy w polygenezyą powiastek, wierzy, że niema rasy uprzywilejowanej, czy indyjskiej, czy innej, któraby wzięła na siebie wymyślanie powiastek, aby bawić ludzkość w przyszłości. On wierzy, że są powiastki, których datę i ojczyznę można oznaczyć, ale wierzy także, że ogromna większość baśni, bajek, powiastek powstała w różnych miejscach, w różnym czasie, których nigdy bliżej oznaczyć się nie da. *Je crois, par contre, que l'immense majorité des contes merveileux, des fabliaux, des fables, sont nés en des lieux divers, en des temps divers, à jamais indéterminables* (p. 281—5).

Oto Bédier'a własna teorya. Ona jest ciekawa, ale, dla nas przynajmniej, zasmucająca zarazem. Zasmucająca z tego powodu, że osłabia ciekawość naukową, łamie wiarę w skuteczność badań. To też słusznie zarzucali mu krytycy agnostycyzm. Inni znów z mniejszą trafnością zawnioskowali, że jest kazualistą, co u niego znaczy: wyznawcą teoryi W. Grimma [1]). Broni się przeciw tym zarzutom Bédier, ale dość chłodno i całkiem bez skutku. W każdym razie uderza brak związku pomiędzy poprzednimi wywodami jego, a konkluzyą, która całkiem niespodzianie przychodzi. Czyżby miał słuszność? Ależ w takim razie dać pokój całemu ludoznawstwu, a co za tem idzie, w kąt rzucić historyę, filologię, bo przecież innych zasad krytycznych i metodycznych folklor mieć nie może

[1]) Myśl jego w ten sposób wyrazilibyśmy najjaśniej, że każda dana powiastka, lub baśń mogła się utworzyć tylko w danym czasie i danem miejscu, ale każdy naród ma zdolność tworzenia ich, tak, że znane dzisiaj baśni i powieści mogą pochodzić z najróżniejszych krajów i czasów. O ile zapatrywanie jest historycznie prawdziwem, zobaczymy niżej, teoretycznie bowiem jest ono uprawnionem.

i niema, jak te, które kierują historyą i filologią. We filologii, w historyi, mamy przecież mnóstwo dzieł, dokumentów, faktów bez daty, a jednak starannemu badaniu da się zawsze choć w przybliżeniu oznaczyć czas i związek. We filologii, historyi, mamy mnóstwo autorów, ludzi publicznych, o których nic bliższego czasy ich nam nie podały, a jednak przy należytem staraniu możemy złożyć nawet ich biografią. Jeżeli tedy francuski autor, który sam ma bardzo ładną wiedzę filologiczną i historyczną, głosi tak stanowczy agnostycyzm wobec całego osobnego, a bogatego gatunku płodów umysłu ludzkiego, to cóż w tem widzieć innego, jak niepokojący wyraz dekadentyzmu?

Nigdybyśmy nie zrozumieli możności takiego zwątpienia, gdybyśmy nie dodali, że francuski uczony nie uznaje chronologii. Wniosek *post hoc, ergo propter hoc* nazywa sofizmatem. Najstarsza forma danej powiastki nie zawsze jest źródłową, podług niego[1]. Być łatwo może, odpowiemy, że była jeszcze dawniejsza, a zaginiona, albo nie zapisana, w takim razie atoli najstarsza zapisana w jej miejsce wchodzi i największą zyskuje powagę. Zdarzyć się może, że forma dawniejsza później się dopiero pojawi, ale nie stanie się to w odstępie dziesięciu, dwudziestu albo nawet więcej wieków. Późniejsze pojawienie się wersyi pierwotniejszej będzie w każdym razie zdarzeniem wyjątkowem, a wobec takich nauka sobie umie radzić. Wiedzieć zaś należy, że ustna tradycya jest najmniej stałą. Drugi opowiadacz już zmieni, co mu powiedział pierwszy, trzeci więcej jeszcze, ta zaś okoliczność dostatecznie, sądzimy, wyjaśnia ważność najstarszego, zapisanego tekstu, osłabiając równocześnie znaczenie tekstów tak bardzo późniejszych, z jakimi folklor najczęściej ma do czynienia. Nie zawsze też dzieje się coś *post hoc, ergo propter hoc*, ale dzieje się tak bardzo często, najczęściej zawsze co następuje, wypływa z tego, co poprzedziło, zawsze przynajmniej *post hoc, ergo posterior*. Usuńmy chronologię z historyi, czy to politycznej, czy literackiej, a znajdziemy się wobec chaosu, wobec masy faktów i fakcików bez związku. Jeżeli dziejopisarstwo doszło, albo zdolne jest dojść do genetycznego przedstawienia tego, co się działo i jak

[1] *Après nous être mis en garde contre la tendance à croire que, des diverses formes d'un même conte, la plus ancienne en date est nécessairement la forme — mère — ce qui est le sophisme: post hoc, ergo ptopter hoc — nous avons recherché s'il était vrai pourtant que le monde occidental eût si tardivement connu les contes populaires.* p. 7.

się działo, to głównem, najgłówniejszem do tego narzędziem była i jest chronologia, że zaś folklor należy do zjawisk historycznych, przeto i do niego stosować należy zasady, narzędzia metody historycznej, której metoda filologiczna jest tylko częścią.

Moglibyśmy przestać na tym rozbiorze teoryi i zapatrywań Bediera, dostatecznie odpartych, sądzimy, o ile są błędne, kilka słów atoli dodać należy o jego skali możności rozszerzania się podań, która wywołuje pewne zarzuty. Zdaniem Bediera najłatwiej się rozpowszechniają pomysły imaginacyjne, *les imaginations*, jak mówi (p. 281). Nam się zdaje, że tak nie jest. Jeżeli pomysł jest nadto indyjski, albo chiński, to się nie przyjmie. Przykładów na to Panczatantra dostarcza ilość bardzo wielką, jak się już powiedziało. Przypomnijmy sobie tutaj indyjską baśń o Tulisie; czy ów ptak Huma, w zanadrzu z jaja wychowany, wykluwający oczy wężowi, który otacza szyję królowej, mógłby się stać popularnym w Europie?

Mówi dalej Bédier, że trudniej rozpowszechniają się *les croyances*. Możemy temu przeciwstawić demonologią i związane z nią opowiadania, które się rozszerzają, odnawiają, potęgują, mimo zakazu kościoła i kar stosowanych. W razie zaś, gdy takie wierzenie jest odziane w ładną szatę, w ładną powieść, to usuwa się wierzenie, symbol, a zatrzymuje tylko powieść mniej lub więcej zmienioną, jak to na baśni o Psyche się widziało. Twierdzenie Bediera o uczuciach wymagało by dłuższego rozbioru, w który już się wdawać nie możemy, ale także nie wydaje się nam prawdziwem. Wyrazimy tylko jeszcze zdziwienie, co robią *traditions scientifiques* w skali podań ludowych? Zaś przeciw jego twierdzeniu, że najtrudniej się rozpowszechniają legendy historyczne, przytoczymy podanie o Brutusie, które Saxo Grammaticus przemienia na legendę o Hamlecie; wskażemy na Waltera z Akwitanii, który u nas przeszedł na Walgierza Wdałego; na myszą wieżę, która się z nad Renu przeniosła nad Goplo; na owe wróble, które w celtyckich podaniach zapaliły miasto, a które następnie do Nestora przeleciały. Okazuje się z tego, że erudycya autora, chociaż niepospolita, to jednak nie wystarczała do wywiedzenia teoryi bez zarzutu. Powiedzielibyśmy, że autor ma umysł francuski, abstrakcyjnie konstrukcyjny, matematyczny, a brak mu zmysłu historycznego. To też teorya jego jest apriorystyczna, od faktów nadto oddzielona. Nasz sposób myślenia jest inny, o wiele skromniejszy, zawsze z faktami związany i tylko spostrzeżenia nagromadzone uogólniający, jednem

słowem: induktywny. To też łatwo będzie go śledzić, sprawdzić, w razie pomyłki odeprzeć.

Uwagi końcowe.

Stawiamy sobie tutaj pytanie, jaką może być przyczyna, że w sprawie pochodzenia baśni zapatrywania są tak niezgodne, sprzeczne, aż dotąd niejasne i niepewne? Grimm pierwszy stawia teoryę, zbija go Benfey i R. Köhler; Grimma popierają mitologowie, zbija ich A. Lang. Benfeya i Langa zbija Bédier, my zaś tutaj sprzeciwiamy się Bedierowi. Każda z teoryi zyskuje zrazu zwolenników, aż w końcu przeciwnik się pojawia. Czyż nigdy nie dojdziemy do jakiejś na tem polu pewności?

Powody zamętu są rozmaite, jak się zdaje, każda z teoryi zawierała jakąś cząstkę prawdy i tą pociągała zwolenników. W. Grimm mówi, że baśni podobne są do rozbitego klejnotu, w którym odbłyskuje pierwotne znaczenie mitologiczne. Na podanym tu rozbiorze baśni o Psysze pokazało się, że tak jest istotnie. Omyłka w tem leży, że baśń ta nie pochodzi z kolebki aryjskiego plemienia, lecz z drugiego wieku po Chr. W tym samym czasie rozpowszechnia się teorya demonologiczna z przemianami ludzi w źwierzęta, która tak szerokie miejsce w baśniach arabskich zajmuje. Apulejusza osieł znany jest kronikarzom średniowiecznym w różnych waryantach, a o dwu karczmarkach wraz z przemianą w oślice, wiedzą nawet Kałmucy. Czy to nie są wyraźne dowody późniejszego rozszerzenia się demologicznych wieści? Do nich zaś dodajmy i ten jeszcze, że w greckich baśniach, do Psychy się odnoszących, wyraźnie Erotas a więc Amor, oraz matka jego, najpiękniejsza osoba na świecie, są wymienieni. To znaczy, że baśń ta wprost z powieścią Apulejusza jest złączona. Bo uważmy, że powieść o Amorze i Psysze, na wzór mitów ułożona, nigdy mitem prawdziwym nie była, w starożytności ludowi wcale znaną być nie mogła. Nieco prawdy jest także w twierdzeniu Benfeya, ale Bédier słusznie wpływ Indyi sprowadził do rozmiarów o wiele skromniejszych. A. Lang ma zasługę, że wskazał w mitologii na składnik bardzo dawny, barbarzyński, myli się atoli, sądząc, ze ten element całą mitologię tłumaczy. Wskazał także w baśni o Psyche na zakaz, jak on mówi, małżeński, widząc w nim przeżytek z czasów barbarzyńskich, je-

dnakże przesadził nadmiernie znaczenie takiego właśnie zakazu. Wobec faktu, że niektóre fabliaux pochodzą z Apulejusza, inne z Indyi, inne zaś, i to część przeważająca, zdają się być pochodzenia francuskiego. Bédier sądzi, że baśni mogły powstawać i powstawały wszędzie. Zdaje się, jakoby myślał, że powstają jeszcze dzisiaj, gdy mówi wspaniałomyślnie: *il en vient, journellement de la Kabylie et de la Lithuanie* i gdy oświadcza, że nie ma rasy pod tym względem uprzywilejowanej. My w tem widzimy błąd nowy i to nasze zapatrywanie objaśnić będziemy się starali.

Teoretycznie zgadzamy się na to, że każdy naród mógłby wytworzyć swoje powiastki i baśni, praktycznie jednak tak nie jest. Są narody, które ani jednej własnej baśni nie utworzyły. Prosimy się przygotować, bo powiemy coś odurzającego: oto być może, że w całym bogatym zbiorze braci Grimm, mało która baśń lub powiastka jest źródłowo niemiecką. Dowodzić tutaj tego nie możemy, ponieważ trzeba by w tym celu rozbierać każdą baśń osobno; ale zdaje się nam, żeśmy do takiego rozbioru pierwsze tutaj kroki zrobili. Nie trzeba też tego brać zbyt bezwzględnie. Wiemy bowiem, że już w Neapolu motywy z różnych źródeł płynące łączą się w nowe opowiadanie, wykazaliśmy zaś wyżej, że Niemcy umieją dany skąd inąd materyał udoskonalić. Krótko powiemy wszelako, że w zbiorze braci Grimm, jak i w innych bogatych zbiorach, mamy składniki różnorodne, z rozmaitych źródeł płynące. Najprzód więc baśni pochodzące z mitów ale nie z odwiecznych, lecz z łacińsko-greckich, jak te, które się odnoszą do Merkurego *(Daumling, Paleczek, Petit-Poucet)*, albo do Psychy. Dalej element legendowy, pochodzący z podań pobożnych, jak o Genowefie z Brabantu; inny ze średniowiecznych romansów francuskich, jak o wierności, o przyjaźni, dochodzącej do największego poświęcenia (Amis i Amiles, Athis i Portyrias), jak o cnotliwej księżniczce z obciętemi rękami (Roman de la Mannequine), jak o Bercie, którą ochmistrzyni od męża oddzieliła, własną podstawiając córkę, albo o niesłusznie oczernionej żonie (Roman de la Violette), albo o walce ze smokiem jak w Tristanie i inne. Mamy składnik filucki, pochodzący już z Metamorfoz Apulejusza, ale także z Indyi, ale ten najznaczniej może został następnie pomnożony, zarówno we Francyi, jak w Niemczech. Mamy temat o wdzięczności źwierząt, który, zdaniem Benfeya, od buddystów pochodzi, choć to zbyt pewnem nie jest. Mamy także wpływ arabskich powieści.

Nam się zdaje, że wyniki poszukiwań naszych o demonologii, Metamorfozach i o baśni Apulejusza sprawę folkloru na nowem stawiają polu, wykazujące źródła, których dotąd nikt nie uwzględnił. Stało się prawdopodobnem, jeżeli nie pewnem, że europejska demonologia i zarazem demonomania wieku piętnastego i następnych, nie powiemy wytworzyła się, lecz ożywiła, wzmocniła, rozwinęła, pod wpływem uczonym, pod wpływem pism nowoplatońskich. Chociaż to był wpływ uczony, to wniknął aż do ludu i ogarnął tak szerokie koła społeczne, jak nigdy przedtem. Co do baśni zaś przedstawiliśmy źródło niezwykłej wagi. Dało się uzasadnić, że powieść o Amorze i Psysze jest usymbolizowaniem nauki Platona, nowym mitem niejako, oraz że przed Apulejuszem nie istniała. Jest tedy pochodzenia nawskróś uczonego i artystycznego. Z tego więc źródła ona się rozszerzyła, z tego jedynie, a widzieliśmy tutaj, jak daleko zaszła. Nie dosyć na tem: motywy jej są tak poetycznie ładne, a przytem tak liczne, zarazem tak suggestywne, czyli pobudzające do tworzenia podobnych, że można powiedzieć bez przesady: co jest najładniejszego, najcudniejszego w baśniach, to płynie właśnie z tej powieści.

Mimo, że wyniki są pożądane, boć rzucają żywe światło na stosunek rzekomej twórczości ludowej do artystycznej, to sprawy zasadniczo jeszcze nie rozstrzygają. Aby do takiego dojść rozstrzygnięcia, trzeba się odnieść aż do natury umysłu ludzkiego. Otóż pod tym względem należy zrozumieć i głęboko sobie wpoić, tak nam się zdaje, że nie twórczość jest najznamienniejszą właściwością ludzi, lecz naśladowanie. Przez nie uczą się dzieci chodzić, mówić dorośli zachowywac się, ubierać, nawet rozumować, o ile do tego wogóle dochodzą. Gdyby nie taką była natura ludzka, to matki nie potrzebowałyby wychowywać dzieci, ojcowie nimi kierować, tancmistrze ich polerować, szkoły obuczać. Czy nie zauważył już kto że w miastach stołecznych młodzież płci obojej sposób wymawiania swego, niekiedy nawet afektowany, formuje podług najlepszych aktorów i aktorek, podług pierwszych kochanków i kochanek przedewszystkiem? Każda gromada, albo sfera społeczna, ma jednostki, które jej za wzór służą co do zachowania się, co do ubioru, kroju sukien lub tużurków, form kapeluszy, koloru krawat, co do lasek, parasolek i t. d. i t. d. Jednostki wyłamujące się z tego naśladownictwa, bywają ganione, wyśmiewane, niecierpiane. Podobnie jest w sferze umysłowej.

Jak osobniki naśladują osobników, tak narody naśladują narody. Stąd się tłumaczy panowanie mód paryskich lub angielskich w całej Europie, ba nawet i dalej. Stąd się wyjaśnia, dlaczego nowe prądy literackie lub artystyczne, dorzeczne lub niedorzeczne, tak szybko się rozpowszechniają. Niech Baudelaire, niech Verlaine, zachorują na dekadentyzm, wnet zjawią się dekadenci nad Wisłą; naturalizm, symbolizm, plain air, prymitywność, wszystko to się w lot naśladuje, na wyścigi. Nawet nauka nie jest wolną od tego. Rozumiemy, że gdzie mitologizm, klasyczna archeologia, panowały aż do wyczerpania się, do przesady, tam naturalną reakcyą powstaje kierunek etnologiczny, ale on się przenosi nawet tam, gdzie mitologiczności, albo archeologii jeszcze nie było i gdzie etnologia może być o wiele więcej szkodliwą.

Wobec tłumów naśladujących, mamy jednostki twórcze. Procent ich w stosunku do naśladowców będzie należał do dziedziny w jakiej działają, od stopnia wysiłku i talentu, jakiego twórczość wymaga. Tak więc w dziedzinie krawatek albo kamizelek, procent twórczych geniuszów może być większy, mniejszym już będzie o wiele w dziedzinie artyzmu, jeszcze może mniejszym w nauce. Od czasu Szekspira nie wydała Europa równego mu poety tragicznego, miliardy ludzi przez świat przeszły, zanim się pojawili Kopernik i Newton. Oto jedna z głównych, jak nam się zdaje, zasad dynamiki społecznej, tak jasna, że za prawdę oczywistą, za axiomat, uchodzić by mogła.

Stosując ją do naszego zadania, do powiastek i baśni, zrozumiemy łatwo, że i tutaj stosunek twórców do naśladowców, to znaczy takich, którzy pierwsi powiastkę lub baśń jaką ułożą, albo przynajmniej sformują, do takich, którzy usłyszaną dalej zaniosą, będzie podobny. Atoli należy zwrócić uwagę na to, że inną powszechnie ludzką właściwością jest ciekawość. Nie u wszystkich ludzi będzie ona tego samego rodzaju: u dzikich będzie się zwracała na rzeczy dzikie, u rozumnych na rozumne. Stopień jego żywości także nie będzie ten sam u wszystkiah. Były kraje i narody, gdzie płacono za ładną powiastkę: *assem para, et accipe auream fabulam* [1], daj szóstaka, a opowiem ci ładną powiastkę. I zapłacili. Ażeby zarobić drugą szóstkę, trzeba było znać drugą powiastkę, a trzecią celem trzeciego szóstaka. Zarobek był więc silnym bodźcem do

[1]) Pliniusz, epistolae II, 20.

zbierania powiastek, mógł nim być nawet do układania. W społeczeństwach biednych, gdzie szóstak był na chleb potrzebny, nie mogło być mowy o takim wysiłku. Widzimy, czego było potrzeba, aby się wyrabiały i gromadziły opowiadania: ciekawości już wykształconej i zamożności. W takim stanie znajdowało się społeczeństwo grecko-rzymskie od dawna, od czasu Homera nawet i cyklicznych poetów, bo i te płody w podobnych powstały warunkach. Na powiastki i anegdoty prozą przyszedł czas dopiero później. Bo gdy jeden rodzaj twórczości się wyczerpie, wyrabia się pomału rodzaj inny, który z czasem znów do najwyższego rozwoju dochodzi. Tak się stało w Grecyi i Rzymie, a wynikiem tej działalności były powiastki mileckie Aristidesa, Sisenny, Lucyusza z Patrae i różne powieści, Metamorfozy Apulejusza. Podobny okres i w Indyach przyjąć należy, tutaj, jak się zdaje, głównie pod opieką książąt i królów, podobnie jak to było w Hiszpanii, ale znacznie później. Najlepiej da się rozpoznać ta działalność we Francyi średniowiecznej. Baronowie, bogate mieszczaństwo, ciekawi są różnych opowiadań, facecyi, to też pełno tu truwerów, żonglerów, menestrelów, którzy tej ciekawości zadość czynią. Oni żyją z tego, a rywalizując ze sobą, opowiadania zewsząd gromadzą, doskonalą je, mnożą, odnawiają stare, wymyślają nowe przez kombinacye. Tu potrzeba zainteresowania kapryśnych słuchaczy, od których wspaniałomyślności zależą, to współzawodnictwo fachowe doprowadza ich do niesłychanej wprawy w kombinacyach i pomysłach. Otóż ta wprawa, ta chyżość nabyta, że tak powiemy, jest bardzo ważnym czynnikiem dla każdego z naznaczonych tu gatunków produkcyi i jej okresów. To też poezya opowiadająca doszła tutaj do niebywałego rozkwitu, nawet Grecya nie miała tyle epopei, wogóle zaś poematów opowiadających, ile ich wydała Francya w wiekach średnich. Są tu i baśni, ale te wchodzą jako motywy w skład większych poematów, zaś pomiędzy 147 dochowanemi powiastkami (fabliaux) niema ich ani jednej. Ruch ten wyczerpujący się już w wieku trzynastym, zamiera w następnym wieku prawie zupełnie. W wieku piętnastym zaczyna się okres nowel prozą na wzór włoskich, zwłaszcza Decameronu Boccaccia i trwa przez wiek szesnasty. W dość licznych tych zbiorach francuskich znaleźliśmy jedno tylko do baśni zbliżone opowiadanie a widzieliśmy, jak ono jest nieudolne. Wyczerpał się rodzaj nowel i oto Perrault zwraca się do baśni, wprowadza je do wielkiej literatury. Podobnie się stało we Włoszech, gdzie

Straparola ma ich już kilka, pomiędzy nimi jednę do Psychy się odnoszącą, we formie niezmiernie prostackiej. Byłby z pewnością umieścił ich więcej, gdyby ich znał więcej, a jeżeli on ich nie znał, byłby o nich wiedział inny nowelista i z nich skorzystał. Dopiero w środku wieku siedmnastego ogłasza Basile swój Pentambrone, na którego opowiadaniach prawie wszystkich znać niepospolity talent i to ten sam, który ułożył powieść otoczną tego zbiorku. Pod jego piórem powiastki owe nabrały świetnego rozwinięcia i prawdziwie baśniowego charakteru w połączeniu z dowcipem i realistyczną rubasznością. Perrault zachowuje im baśniowy charakter, ale je nieco wydelikaca, W. Grimm zaś nadaje im więcej prostoty i naturalności. Trzydzieści baśni z Pentameronu przeszło do Niemiec, jak świadczy sam W. Grimm, po drodze zaś zaabsorbowały wszystkie także baśni Perraulta, a stało się to w okresie lat stupiędziesięciu. Jest rzeczą pewną, że powtarzamy niektóre baśni, ale tylko niektóre istniały już przedtem i oddawna, wszelako we formie nadzwyczaj nieudolnej, niekiedy wcale odmiennej od tej, jaką później mają, jak to się tutaj widziało. Jest też prawdopodobnem, że istnienie ich było miejscowo ograniczonem. W. Grimm, szukając za świadectwami dawniejszemi, któreby wzmiankowały przynajmniej o jakich baśniach w czasach dawniejszych, a przez to stwierdzały ich istnienie, znalazł to najwyraźniejsze, że już oddawna używano nazwy Aschenpössel (Aschenputtel, Aschenbrödel, Kopciuszek, Popieluch) na oznaczenie osoby lekceważonej i to męskiej właśnie. Wyraz ten atoli nie dowodzi jeszcze istnienia złączonej z nim dzisiaj baśni, owszem, świadczy nawet przeciw temu.

Sprawa tych świadectw jest dość ważną, aby się przy niej zatrzymać. Bracia Grimm tak byli z literaturą niemiecką, a nawet powszechną obeznani, że z pewnością zebrali wszystko na poparcie swych zapatrywań, wszystko co się zebrać dało. Najbardziej chodzić im mogło o to, aby znaleść poświadczenie z czasów najdawniejszych, wogóle zaś zebrali ich ze średnich wieków pięć. Pierwsze mówi z lekceważeniem o babskich bajkach: *aniles veteranarum fabulae*, a mówi o nich w żywocie św. Wiborady, która bajek takich już za młodu słuchać nie chciała. Świadectwo to pochodzi z wieku XI, a byłoby cenniejszem, gdyby autor był dodał bliższy szczegół jaki. Tego zaś nie daje (Pertz: Monum. Germ. VI, p. 452). Drugie wyjęte jest z Gudrun, a odnosi się do góry magnesowej, o której w owych czasach właśnie geografowie dziwne opowiadali rzeczy·

Taką baśń raczej uczoną nazwać należy. Trzecie mówi o olbrzymie, o których w średnich wiekach chętnie mówiono i słuchano. Pełno ich jest w poematach owego czasu. Czwarte wspomina wogóle zabawne historye: *gemeliche maere*, a więc najprawdopodobniej facecye, fabliaux. Piąte wreszcie znów o olbrzymie wspomina „o których głupi najchętniej słuchają“, wyrażenie pełne lekceważenia. Oto już wszystko. Świadectwa te właściwie o niczem nie świadczą, najmniej o baśniach w naszem pojmowaniu.

Z czasów nowszych pierwszy przytoczony jest Luter, który przyznaje się, że lubi: *„wundersame Historien“*. Schuppius zaś poświadcza, że Luter zamierzał opracować Ezopa po niemiecku, oraz że znał powiastkę o małpie, która się przyskrzyniła, oraz o wronie, która nie wołana, innych strofowała. Otóż bajka o małpie pochodzi z pewnością z Directorium vitae humanae, o wronie zaś prawdopodobnie także. Zdaje się, że takie właśnie były owe dziwne historye, które Luter lubił, chociaż mogłoby się to odnosić także do duchów, do dyabła, na którego przecież kałamarzem rzucał. Następnie wspomina Kirchhof (1581), „o trzech życzeniach“. Wiemy, że powiastka ta z Panczatantry pochodzi. Fischart wskazuje na kilka facecyi (o zuchwałym krawcu, o wesołym towarzyszu i podobne) w czem nic dziwnego niema u tego, który tłómaczył Rabelais'go. Facecyi w owym czasie wszędzie było pełno. Rollenhagen (1595) mówi o Kopciuszku i jego pysznych braciach: *„von dem verachten* (sic) *frommen Aschenpössel und seinen stolzen spöttischen Brüdern“*. Świadectwo to jest wielce ciekawe, ono bowiem stwierdza, że nawet baśń o Kopciuszku była wówczas inną, niż dzisiaj, ponieważ się odnosiła do mężczyzny, czyli inaczej, że dzisiejsza sformowała się prawdopodobnie dopiero później. Jucundus Jucundissimus (1680) świadczy, że opowiadano za jego czasów przy przędzeniu lnu, także i dziady opowiadały, powiastki za jałmużnę, ale ich nie wymienia. E. I. Westphal (1726) prowadzi nas już w wiek ośmnasty i tutaj mamy wymienioną historyą o Łysej górze (Blocksberg), o czarnej czarownicy, o łotrze, który dzieci do miecha wsadzał, ale także o Paluszku (le petit Poucet) o Sinobrodym, o księżniczce w wieży (zdaje się, że uśpionej) i inne jeszcze. Tak więc w trzydzieści lat po wyjściu dzieła Perraul'ta utwory jego poświadczone są w Niemczech. Dla czegoż, zapytamy, nie są poświadczone wcześniej? Te same opowiadania i nie inne wymienia Schmitt w r. 1752. Późniejsze świadectwa już nie mają wielkiej wagi, ale zaznaczymy mimo

to, że Rabener wspomina o różnych powiastkach, nieznanych nawet braciom Grimm, np.: o pustelniku, który się pokazywał jednocześnie na różnych miejscach, o Mum Mum, o strasznym psie morskim, o księciu bez głowy, o gadającej małpie, pobożną historyę o kulawym ośle, o zamku w powietrzu. Goethe w Werterze wymienia wieść o górze magnesowej i o księżniczce, której ręce usługiwały. Ten rys ostatni mógłby się odnosić do Psychy. Zadziwia nas nieco, że powieści o złych duchach, o duszach pokutujących, o strachach, poświadczone są dopiero przez Akenside'a (1741), te bowiem mogły istnieć znacznie wcześniej i z pewnością istniały.

Oto wszystkie już świadectwa, przytoczone przez uczonych niemieckich (Kinder und Hausmärchen, wyd. Reclama, III. p. 283—289). Mamy prawo powiedzieć, że one bynajmniej starożytności baśni dzisiejszych nie stwierdzają. W średnich wiekach jakoby ich nie było, w wieku szesnastym i siedmnastym mowa jest o bajkach czopowych i facecyach, dopiero w wieku ośmnastym wymienione są baśni, te zaś z nich, które i dzisiaj są znane, znajdują się właśnie w zbiorze Perrault'a. Gdyby to nie był przedmiot bardzo poważny, moglibyśmy, żartując sobie, powiedzieć, że te świadectwa jakby właśnie dla nas były zebrane, boć stwierdzają najzupełniej nasze zapatrywania, w niczem zaś nie popierają teoryi Grimma. Na ich podstawie jedno jeszcze zauważyć należy: oto nie ulega wątpliwości, że zawsze, we wszystkich okresach istnienia danego społeczeństwa krążyły w nim opowiadania, ale równie jest pewnem, że w różnych okresach opowiadania te były różne, a różne być mogły nawet okolicami i sferami społecznemi. Sądząc z tego atoli, że niektóre motywy baśniowe pojawiają się w opowiadaniach wieku szesnastego, można przypuszczać, że te istniały, to jest były w obiegu już dawniej, ale w innem niż dzisiaj połączeniu, nierozwinięte, nieudolne. Kiedy i gdzie i jak się wydoskonaliły, to widzieliśmy poprzednio.

Z tego, co się dotąd powiedziało, należy wysnuć następstwa. Najprzód tedy okazuje się, że wytworzenie dzisiejszych baśni europejskich tworzy osobny okres, podobny do innych w literaturze okresów. Stosownie do tego także i na tem polu w tym okresie wyrabia się osobna wprawa, gorliwość i zamiłowanie. Wynika dalej, że przedstawiony wyżej stosunek twórczości do naśladownictwa uwydatnia ważność najdawniejszych tekstów zapisanych. Rozumiemy to w sposób następny: każde opowiadanie może się wytworzyć tylko

w jednem miejscu i w pewnym czasie. W takiem zaś miejscu i czasie utworzy je początkowo tylko jedna osoba. To opowiadanie udzieli się innym, pomiędzy którymi znaleść się może piąty lub dwudziesty, który je nawet udoskonali. Teraz czas, aby je zapisać, inaczej bowiem wykrzywi się, rozpadnie, zepsuje, zaginie, chybaby to było opowiadanie z religią w związku zostające, przez kapłanów wiernie dochowywane. Zapisane, ma byt utrwalony, a działanie jego z każdą kopią rękopisu pomnaża się, a nawet potęguje się przez wszystkie osoby, które ten rękopis, albo jego odpisy, w ciągu wieków czytają. Cóż dopiero mówić o działaniu druku w czasach późniejszych? Stąd wypływa, że data owego najdawniejszego zapisanego tekstu może być praktycznie uważaną jako blizka źródła. Bo chociażby poprzednio istniały wersye odmienne, to one wnet zniknął, jużto z powodu znikomości pamięci i mowy, już też z powodu lekceważenia, jako nieautentyczne. Taka zaś jest już w starożytnym świecie, od czasu rozpowszechnienia pisma, ciekawość oglądania, dowiadywania się i zapisywania wszystkiego osobliwego, odmiennego, że zapisek od pojawienia się danej wieści odległym nie był [1]). Przykładem tego Herodot ze swoją wielostronną ciekawością i skrzętnością w zapisywaniu. Późniejsi posiadali ten przymiot w wyższym jeszcze stopniu. Czyż średniowieczni kronikarze nie zapisują kilkakrotnie wieści o karczmarkach, przemieniających podróżnych w juczne, lub inne bydlęta? Oni zapisują wszystko, co widzą nowego, lub osobliwego, nawet o cielętach z dwiema głowami. Stąd znów wynika, że dawne księgi i rękopisy jako źródła poznania owych czasów szanować należy, na przekór Bédier'owi, który w swym agnostycyzmie nie uznaje ich wartości, nazywając ich szanowanie bałwochwalstwem: *idolum libri*. Filolog, lekceważący książki, nie jestże ciekawem zjawiskiem z końca wieku dziewiętnastego? Że mimo to nie zapisano wszystkiego, to przypuszczamy bez oporu, ale zarazem, że co pominięto, to zaginęło bezpowrotnie, a może też na zachowanie nie zasługiwało, przynajmniej podług sądu owych piszących.

Potrzebną jest rzeczą, aby sobie wyjaśnić stosunek ludu do baśni, a zwłaszcza do ich tworzenia. Sądzimy, że ludowej twórczości przeceniać nie należy, sądzimy nawet, że jest niejakiem okrucień-

---

[1]) Wyjmujemy zawsze owe tradycye kapłańskie, które mogły się nawet odnosić do historycznych wieści, legend rodowych i p.

stwem żądać od biednego ludu, czego sami zrobić nie umiemy. Bo niech wyznawcy twórczości ludowej zrobią eksperyment i sami spróbują utworzyć baśń, nie używając motywów już znanych. Gotowi jesteśmy do przyznania im wszelkich ułatwień: wolnoby im było, aby się wżyć w naturę ludu, zamieszkać w chacie, oddać się sielskim zajęciom [1], używać wiktu ludowego jak długo zechcą, upić się przytem „fuzlem" tak często, jak to u ludu jest zwyczajem, a potem niech spróbują. Z pewnością im się nie uda, a jeżeli tak jest, to niech nie głoszą zdań, z których niedorzeczności nie zdają sobie sprawy. Tworzenie, jak się powiedziało, jest rzeczą wyjątkową i trudną. Chłop nie jest zdolny poprawić budowy radła lub pługa, z którymi ma do czynienia przez całe życie, tak mu braknie do tego pomysłu, albo chęci i gdyby nie nacisk klas oświeconych, to dotądby ziemię sochą wzruszał. Nie z idyotyzmu, ale z nawyknienia. A miałby się wysilać na tworzenie baśni, które mu się na nic nie przydadzą? Szczególną do tworzenia ich zdolność przypisuje się babom, albo dziadom. Nie podzielając tego zapatrywania, bynajmniej się z tego nie cieszymy, bo gdy bab, albo dziadów nigdzie nie braknie, literatura potrzebowałaby tylko zwrócić się do nich, aby się wzbogacić arcydziełami. Jeżeli zaś tak nie jest i być nie może, to nie należy bałamucić siebie i społeczeństwa, odsyłając je do źródła, z którego nigdy woda nie tryskała. Z tego to właśnie powodu gorąco sprzeciwiamy się zapatrywaniom, nietylko u nas, ale w całej słowiańszczyznie jak nagminna epidemia panującym, a które uważamy za błędne i szkodliwe.

Potrzebną będzie rzeczą dodać, że są społeczeństwa mało rozklasowane pod względem społecznym i pod względem inteligencyi, a jednak ciekawe opowiadań, poezyi nawet. Tam dziad śpiewający może być tym wyższym talentem, albo ktoś inny, społecznie mało nad ogół ludu wystający. Wiedzieć wszelako należy, że nawet dziady śpiewające przechodzą zawsze szkołę pewną i to wcale długą, jak się zdaje, a ów ktoś zawsze będzie kimś od innych lepiej obuczonym i zdolniejszym.

Jeżeli jest rzeczą psychologicznie niemożliwą, ludowi, jako takiemu, przyznać osobliwy talent twórczy, to przypuścićby można,

[1] Wywożenie mierzwy i jej rozrzucanie, nie należy do najprzykrzejszych zajęć, a czy ono inspiruje osobliwie do poetycznych rojeń, o tem właśnie chcielibyśmy się dowiedzieć od takiego eksperymentującego folklorysty.

że długo on przechowuje to, co do niego doszło. Wszelako i co do jego pamięci i stałości łudzić się nie należy. Lud się zmienia i zapomina, podobnie jak my, tylko mniej prędko. Był czas, kiedy nie miał tego ubrania, jakie go dotąd znamionuje, a więc się zmienił, teraz zaś już je zaczyna wymieniać na miejskie. Dajmy przykład co do jego pamięci: mieszkają w Galicyi Mazurzy i Rusini, a był czas kiedy ich tu nie było. Czyż był fakt w życiu tego ludu ważniejszy, jak opuszczenie dawnych siedzib i zajęcie nowych? I czyż jakaś pamięć tego, skąd przybyli i kiedy, nie powinna się była pomiedzy nimi dochować? A jednak nic o tem nie wiedzą i nietylko oni, ale żadne inne plemię w Europie [1]. Jeżeli nie dbali o to, mieliżby staranniej zachowywać niezrozumiałe im już baśni, które zdaniem Grimma ze wspólnej jeszcze kolebki, wspólnej praaryjskiej mitologii pochodzić mają? Nam się to wydaje zasmucająco naiwnem.

Pewnem jest wszelako, że lud posiada opowiadania i baśni, byle tylko fakt ten należycie zrozumieć. Weźmy wieś jakąś, czy wszyscy tam znają opowiadania lub baśni? Bynajmniej, zawsze tylko pewne, lepszą pamięcią i zdolnością wysłowienia się obdarzone jednostki. Są zaś wsi całe, a nawet okolice, w których nikt powiastek, albo baśni, nie zna. Temu nikt nie zaprzeczy, a jeżeli tak jest, to już jedna okolica taka, jedna wieś, a nawet jedna osoba, podcina wyobrażenie o powszechnej twórczości ludowej. Naodwrót, są wsi i okolice, gdzie wiele osób i śpiewać i opowiadać umie, takie zaś wyjątki, zdaniem naszem, tylko osobnymi wpływami lokalnymi wytłómaczyć się dadzą.

Bardzo byłoby pouczającem, gdybyśmy wiedzieli w każdym razie, gdzie i od kogo baśń została zapisaną, oraz w jaki sposób owa osoba doszła do znajomości danego opowiadania, lub baśni. Niestety, ani Basile, ani Perrault, ani W. Grimm, a za ich przykładem inni zbieracze, nic bliższego o tem nie mówią. Tem cenniejsze są przeto wiadomości, jakich nam niektórzy przynajmniej udzielili. L o e n n r o t, profesor uniwersytetu w Helsingforsie, a wydawca Kalewali, jeżeli się nie mylimy, opowiada w biuletynie akademii petersburskiej (tom IV, 1861, p. 503), że pytał pewnego Finlandczyka, skąd wziął tak wielką liczbę powiastek. Odpowiedział mu, że kilka lat przebył w służbie rybaków rosyjskich i norweskich nad brze-

[1]) W Irlandyi tylko coś o tem mówią w średnich wiekach, choć może niezgodnie z prawdą.

giem Lodowatego morza. Gdy burza nie pozwoliła im wypłynąć na połów, spędzali czas, opowiadając sobie przeróżne historye. On ich uważnie słuchał i wiele spamiętał. Tak więc Norwegowie tutaj mogli poznać opowiadania rosyjskie. Rosyanie norweskie, a Finlandczyk poznał jedne i drugie i zaniósł do swego kraju. Opowiadając je w domu, niejedno przemienił, niejedno inaczej połączył, niejedno wypuścił i zapomniał. W ten oto sposób rozchodzą się baśni i przemieniają. E. Cosquin, w swem uczonem dziele (l. c. XXXV—VI) stwierdza, że pomiędzy baśniami, które on sam zebrał z ust wieśniaków lotaryńskich, są takie, które im kilka lat temu przyniesione zostały przez żołnierza, wracającego z pułku. Innego rodzaju świadectwo znajdujemy w *Studyach o literaturze ze stanowiska historycznej i naukowej krytyki*, Poznań, 1854, p, 214 n., znakomitego polskiego ludoznawcy, Ryszarda Berwińskiego [1]). Znalazł on w *Podaniach i baśniach ludu w Mazowszu 1852*, powiastkę pod tytułem *Straszny potwór*, o której wydawca Zamarski domyśla się w przypisku, że może jest przyniesioną, szerokie jej jednak pomiędzy ludem w Mazowszu i Wielkopolsce rozpowszechnienie ma za dostateczne świadectwo bardzo dawnego jej u nas przyswojenia. Otóż Berwiński wykazuje, że przyswojenie jej nie było dawne i że się odbyło na drodze literackiej. Napisana przez Schaumanna po niemiecku, została przetłumaczoną na polskie i wydrukowaną w Kalendarzu dla W. ks. Poznańskiego r. 1827 pod tytułem *Piękna Formoza i potwór*. Zamarski słyszał ją już na Mazowszu i w Wielkopolsce i spisał pod tytułem: *Straszny potwór*. Tak więc, podług tego cennego świadectwa, jeszcze w tym wieku, a powiedziećby można w pewnej mierze: dopiero w tym wieku, rozchodziły się i rozchodzą opowiadania pomiędzy ludem. Sądzimy bowiem, że nigdy one nie były tak rozpowszechnione, jak właśnie w naszych czasach, nawet w Niemczech nie, gdzie liczne wydania zbioru W. Grimma,

[1]) Żałujemy bardzo, żeśmy tego dzieła nie czytali wcześniej, chociaż o nim wiedzieliśmy. Ależ bo mieliśmy wiele innych rzeczy, a naglejszych, do czytania. Teraz, zająwszy się baśniami, a więc przedmiotem, który wchodził w zakres studyów Berwińskiego, uważaliśmy za obowiązek przeczytać je z uwagą i przekonaliśmy się, że niejedno zapatrywanie, na które nas studya nasze zaprowadziły, on już dostrzega, chociaż z odmiennego punktu widzenia. Sądziliśmy, że każdy polski ludoznawca znać dzieło to powinien, choćby dlatego, aby własnej nie pomijać tradycyi. Zdania jego tembardziej zasługują na uwagę, że pochodzą od człowieka, który sam w zbieraniu baśni żywy brał udział.

obszerniejszego i skróconego, licznych zbiorów innych, a także wyborów rozmaitych, dostają się już w ręce dzieci wszystkich klas społeczeństwa.

Do powyższych świadectw o sposobach rozchodzenia się baśni dodajemy jedno jeszcze, a czytelnikom już znane. Przypomnijmy sobie z Metamorfoz, że Lucyusz, do Tessalii jadący, spostrzegłszy na drodze dwu innych podróżujących, przyłącza się do nich, aby słyszeć, co jeden z nich opowiada. Obiecuje nawet zapłacić za niego obiad, gdy się dowiedział, że chodzi tu o dziwne a ciekawe opowiadania o czarach. Jest to więc drugie świadectwo, stwierdzające, jak bardzo już w starożytności ciekawymi byli ludzie osobliwych wieści. Dowiadywali się o nich w drodze, na wspólnych popasach, marynarze zawozili je do krajów zamorskich i stamtąd przywozili inne. Roznosiły je karawany, roznosiło wojsko. Działo się tak samo w ciągu całych wieków średnich, nawet w czasach nowszych jeszcze, na wschodzie zaś do dziś się dzieje, podczas kiedy w czasach najnowszych w Europie niebywały rozwój dziennikarstwa i złączonych z nim feljetonów ten dawny ustny sposób roznoszenia opowiadań osłabił albo nawet stłumił poniekąd.

Z tego wynika, że niema kraju, ani plemienia, któreby jakiejkolwiek baśni posiadać nie mogło. Bo uważmy, że już mity egipskie i opowiadania mogły iść w górę Nilu aż do wielkich jezior, mogły karawanami dostać się na pustynię i poza nią. Z Cyrenaiki mogły się rozpowszechniać mity i opowiadania greckie, z Kartaginy fenickie i rzymskie, bo zawsze wielkie ogniska cywilizacyjne, handlowe, przemysłowe ściągały przybyszów z daleka. A jakże tę wymianę produktów i opowiadań, nawet mitów i obrzędów ułatwiało państwo Aleksandra, obejmujące Grecyę, Syryę, Egipt, wschód cały aż do Indyi? Albo państwo rzymskie, które jeszcze więcej krajów i narodów w granicach swoich łączyło! Później, i aż do niedawna, Arabowie przebiegali całą Afrykę w szerz i wzdłuż jako kupcy, jako handlarze niewolników, jako zdobywcy. Także i indyjscy kupcy do Afryki przybywają od wieków. Świat malajski oddawna wszedł w związek z buddyzmem, z muzułmaństwem, zagnieżdżonem i w Indyach i w Chinach nawet. Niezwykłe zabytki cywilizacyi w Meksyku i w Peru wskazują na wschodnią Azyę, jako na kolebkę, Hiszpanie zaś i Portugalczycy odnajdują dzisiaj u dzikich własne opowiadania, które tam ich przodkowie zanieśli. Wobec tych faktów z łatwością tłumaczy się podobieństwo mitów i baśni u najróżniej-

szych plemion i ras w krajach najodleglejszych. A czyżby rozpowszechnienie animizmu nawet, albo totemizmu i tabuizmu, nie mogło tłumaczyć się w sposób podobny? Bo i te pojęcia mogłyby podpadać pod prawo wyjątkowości nowych myśli, albo pomysłów, a powszechnej ciekawości i powszechnego naśladowania. Ta właśnie możliwość wskazuje na najsłabszą stronę całej etnologii.

Okazało się tutaj, że najładniejsze baśni europejskie i arabskie pochodzą z powieści łacińskiej. Albo inaczej: okazało się, że co jest najładniejszego w tych baśniach, to pochodzi albo wypływa ze świata grecko-łacińskiego i to z jego późniejszego okresu. Wobec tego faktu wszystkie dotychczasowe teorye: aryjska, indyanistyczna, etnologiczna, albo wszechludzka, agnostyczna, okazują się równo niedostatecznemi i błędnemi. Nie trudno przecież było przewidzieć, że życie umysłowe narodów europejskich w bliższem będzie zostawało związku z umysłowością grecko łacińską, aniżeli z którąkolwiek inną. Chrześcijaństwo zaś, obejmując cały spadek grecko-łacińskiego świata, odziedziczyło wszystko, co w nim było, a był to świat bardzo bogaty w rzeczy najróżniejsze. Odziedziczyło, jak się poprzednio pokazało, całą demonologię, z jej najróżniejszemi dziwami, a przemiana bogiń i bogów we feje, w czarownice i czarowników, w ogry i ogrzyce, czyli ludożerców i ludożerczynie, jest wyrazem owej degradacyi, jakiej starożytne bóstwa uległy w teologii platońskiej, a następnie więcej jeszcze w nauce chrześcijańskiej. To zapatrywanie nasze, w przeciwieństwie do teoryi aryjskiej, indyanistycznej, antropologicznej, nazwalibyśmy historycznem. Polega ono na tem, że pojmuje, rozważa i tłumaczy każde zjawisko społeczne i polityczne w związku z całością dziejów, a chronologię, psychologię i logikę bardzo szanuje. *Post hoc, ergo posterior,* a nawet *ergo propter hoc* nie jest dla niej sofizmatem. To też teorye, które tego związku historycznego, a zarazem logicznego, nie uznają, nazwalibyśmy anarchistycznemi, a mamy tu na myśli teoryę etnologiczną przedewszystkiem. Nasze zapatrywanie zmysł historyczny utrwala i rozwija, ta zaś teorya niszczy go zupełnie, co w życiu społecznem i politycznem do smutnych może doprowadzić następstw. Narody, pozbawione zmysłu historycznego, nie są zdolne przewidzieć przyszłości, bo jeżeli nie rozumieją, jak się coś działo dotąd, jakże mogą zrozumieć, co i jak dziać się będzie następnie? Albo inaczej: narody wyzuwające się ze zmysłu historycznego, wyzuwają się zarazem ze zmysłu przyczynowego i nigdy się nie domyślą, jak

postępować należy dziś i w przyszłości. Przyczynowość w dziedzinie dziejów jest właśnie historycznością.

Badanie nasze o powieści o Psysze i o baśniach z nią związanych podjęliśmy i przeprowadzili jak najobjektywniej, bez żadnego z góry założenia, a gdy wyniki okazały się zgodnymi z innemi naszemi zapatrywaniami, mogliśmy się bardzo ucieszyć. My bowiem konsekwentnie jesteśmy skłonni źródła umysłowości narodów nowoeuropejskich w głównych jej historycznych objawach szukać w świecie grecko-łacińskim. Czy się to działo wprost, czy pośrednio, to jest tymczasowo rzeczą podrzędną. Tutaj zaś zajmuje nas przedewszystkiem literatura, poezya i o niej to właśnie sądzimy to samo, ale wraz z tem, co się wiąże z poezyą, a więc o rytmice i muzyce. Wszystko to dopiero wykazać należy, o ile dotąd jeszcze wykazanem nie jest. Otwiera się przez to nowe pole badań, które prowadząc w dziedzinę średniowiecznych i starożytnych zjawisk, zniewalając do dokładnego ich roztrząsania i porównywania, naukowości naszej cenne może oddać przysługi Na razie zaś, celem tymczasowego choćby poparcia naszego zapatrywania, wskażemy na jedno ze zjawisk analogicznych, a wyraźnych. Mamy na myśli architekturę, w której nikt chyba nie zaprzeczy, że styl gocki wypływa z romańskiego, tak jak romański i bizantyjski z rzymskiego, a czyżby nie wolno gmachów w tych stylach wzniesionych nazwać niejako murowaną poezyą? Boć jedno i drugie: poezya, budownictwo, malarstwo, nawet i muzyka, z tego samego płyną ducha, z tych samych źródeł, z tej samej, choć nieco zmienionej i zmieniającej się tradycyi. Budownictwo przeto, wraz z innemi umnościami plastycznemi stawia nam dobitnie i wyraźnie przed oczy to, co w poezyi, literaturze w ogóle, także i w muzyce jest niejasnem, zakrytem, zaginionem. Nikt też już dzisiaj nie powie, co za czasów W. Grimma za pewnik uchodziło, że architektura gocka jest samowłasnym wytworem ducha germańskiego. Twierdzenie to nie ostało się wobec dokładnego badania pomników, jeżeli zaś podobne twierdzenia panują w dziedzinie literatury i folkloru, to tylko dlatego, że metoda badania jest dotąd niedoskonałą i wypaczoną. Gdyby nas atoli kto zapytał, dlaczegoby inne narody nie miały wytworzyć własnej rytmiki, muzyki, poezyi, odpowiedzielibyśmy, że możność tej wytwórczości w teoryi uznajemy, wszelako wkracza tu prawo o rzadkości nowych myśli a powszechności naśladowania. Pamiętać zaś należy, że aryjska oświata nie jest najstarszą, lecz że egipska i chaldejska

(chińską pomijając) są od niej dawniejsze. Stamtąd Grecy brali pierwsze ziarna, a zarazem impuls, pobudkę. A mieli oni pogodne niebo i lazurowe morze i jasne słońce, które oświecało, odsłaniało niejako tajniki natury i życia, do ich badania zachęcając. Stosunki zaś społeczne tak się im ułożyły, że wytworzyła się klasa ludzi, wolna od ciężkich robót fizycznego życia, a przeznaczona do myślenia, wyjaśniania, wynajdywania, tworzenia i doskonalenia. Współzawodnictwo i tutaj doprowadziło do wysiłku nieustającego przez wieki, a który ostatecznie sowicie się opłacał. Inne narody nie wytworzyły tedy własnej mitologii, poezyi, rytmiki, z tej samej przyczyny, dla której nie wytworzyły gramatyki, logiki, fizyki, metafizyki, matematyki, astronomii, niezrównanej rzeźby, dziwnie ładnej architektury i tylu rzeczy innych. Nie tworzy się zaś czegoś na nowo, co inni już do pewnej doskonałości doprowadzili, lecz się przejmuje, przyswaja sobie, zawsze ze zmianami.

Wszystkie te klejnoty, te zdobycze, Rzymianie otrzymali już od Greków, mitologii nie wyjmując. Sami dodali w architekturze sklepienia, piętra coraz liczniejsze; wydoskonalili prawodawstwo, a przez to organizacyę społeczną; stworzyli potężną organizacyę państwową. Chrześcijaństwo, rozszerzając się na różne ludy, niesie im to wszystko ze sobą. Jest atoli prawdopodobnem, że narody bliżej źródła będące, przyswoją sobie to wszystko prędzej i silniej. To też nie ulega wątpliwości, że organizacya społeczna i państwowa najwcześniej się wyrobiły z tamtej strony Renu, w Galii czyli Francyi, później w Niemczech, później znów w Czechach, jeszcze później u nas, a najpóźniej w Rosyi (dawniejsze wpływy bizantyńskie pomijając). W ślad za tem idzie literatura i wszelkie inne umności w tych samych odstępach.

Jeżeli tedy opóźnienie naszej i w ogóle słowiańskiej kultury zaprzeczyć się nie da, to tłumaczy się ono w znacznej mierze geograficznem naszem położeniem, tak dalekiem od źródła. Do tego przystępuje jeszcze inny czynnik, a mianowicie wiecznie wrogie dla Słowian usposobienie Niemców, które z pewnością utrudniało przejmowanie od nich kultury. I jeszcze jedno, o ile to nas tyczy: kultura ta, najwcześniej i najświetniej u nich wzdłuż Renu, a także nad Dunajem, na dawnych stannicach rzymskich, rozwinięta, najsłabszą była na ich wschodnich kresach, na szerokich obszarach od Elby do Odry i poza nią, na pół słowiańskich jeszcze, na których odbywało się nie cywilizowanie Słowian, lecz ich tępienie. Widzimy,

że i tu chronologia ważne daje wskazówki i objaśnia fakta, a wszystko to razem znamionuje metodę historyczną.

Ośmielamy się tedy mniemać, że ta nasza praca, wraz z poprzednią, daje rzeczywiście zarys historyi powieści o Amorze i Psysze, oraz baśni z nią związanych. Następne poszukiwania historyę tę uzupełnią jeszcze, ale już w dziedzinie prawie wyłącznie literackiej. Otóż sądzimy, że należałoby w podobny, o ile możności lepszy sposób zbadać historyę wszystkich innych zasadniczych baśni z osobna. Wtedyby się okazało, które baśni są pomysłu indyjskiego, które grecko-rzymskiego, które germańskiego, keltyckiego albo słowiańskiego. W zasadzie bowiem żadnemu plemieniu zdolności twórczej nie odmawiamy, sądzimy zaś, że tylko na tej drodze dojdziemy z czasem do tego, co każdemu z nich prawdopodobnie przyznać będzie można, oraz rozpoznamy, co własnego a odwiecznego ludy te posiadać mogły. Praca taka byłaby przygotowaniem niejako, po którem dałoby się wykonać rozbiór i objaśnienie wszystkich zasadniczych zbiorów baśni od Panczatantry zaczynając, aż do Pentameronu, zbioru Grimmów, Karadziča, Glińskiego. Pożyteczną byłoby dalej rzeczą, podjąć i wykonać inną pracę jeszcze. Oto, aby się kto znalazł, z baśniami różnych narodów obeznany, w sposób myślenia ludowego wczuty, któryby ze wszystkich zbiorów wybrał najładniejsze, te jeszcze jedne z drugich uzupełnił i gdzie należy poprawił, albo skrócił, opowiedział po swojemu, sprostował, rozwinął, pogłębił, słowem, złożył zbiór niby nowy. Potrzebaby mu było nieco talentu poetycznego, aby odczuł w czem leży urok; nieco żartobliwości prostodusznej a rozumnej, aby nie drwić, z czego nie należy; dużo poczucia etycznego, aby wyższej pomocy nie przyznawać bez zasługi, pod którym to względem baśni, jak się widziało, a nawet niemieckie u Grimmów, także nieraz są wypaczone. Niech i filuterya będzie zwycięską, byle przeciw czemuś złemu, nic bo nagannego w tem niema, jeżeli chłop djabła oszuka, albo gdy rozumny poczciwiec oszusta zawstydzi. Ale nie należy oszukiwać, w pole wyprowadzać ludzi poczciwych a dobrodusznych. Nawet wobec zwierząt tak postępować nie godzi się bez powodu. To też ani *das tapfere Schneiderlein*, ani *der wunderliche Spielmann*, i podobne u Grimmów, za przykład służyć nie powinny. Prześladowana albo pokutująca poczciwość, odwaga, nie licząca się z niebezpieczeństwem, nigdy niech nie będą zostawione bez pomocy. Kto się wybierze szukać drogiej sobie osoby, albo (symbolicznie rzecz rozumiejąc)

klejnotu cennego, albo talizmanu, albo rozjaśnienia takiej tajemnicy, niech jej szuka poprzez góry wysokie i morza głębokie, niech na koniu wiatrolocie pędzi wyżej lasów szumiących, wyżej chmur pływających, niech mówi ze źwierzętami, ptactwem, rybami i drzewami, niech dochodzi do mieszkania Słońca, Księżyca, Wiatru, albo Czasu, niech wszędzie znajduje przyjaźń lub złość, niech zyska jednę, zwalczy drugą, niech czytelnik odczuje moralną wzajemność świata, niebieską Psychę, boską Opatrzność. Ostatnia ta właśnie idea przemawia z najładniejszych baśni głosami i pomocą ptaków i źwierząt nawet. To wszystko czytelników gorszymi nie zrobi, w życiu animalicznem głębiej ich nie pogrąży. Sto lat już blisko żądamy od biednego ludu czegoś, czego sami zrobić nie umiemy i niczegośmy się nie doczekali. Postąpmy naodwrót. Teraz, kiedy się czytać uczy, podajmy mu taką książkę, przyjemną dla niego, a może i dla nas samych. Postąpmy wobec baśni (wobec moralnej nauki, do jakiej najlepsze z nich zdążają, jak Amor wobec Psychy, albo raczej jak feja wobec Kopciuszka: odziejmy je suknią poezyi koloru nieba, morza, złotego słońca i srebrnego księżyca. Z naszego punktu widzenia zarówno powieść Apulejusza, jak i wszystkie baśni, są już dzisiaj własnością wspólną wszystkich narodów, a przecież niekoniecznie potrzeba, aby one na zawsze pozostały wypaczone przez nieudolnych albo niedbałych opowiadaczy.

Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności.

Przez

Witolda Klingera.

Olbrzymia rola jajka w wierzeniach ludowych nie mogła oczywiście ujść uwagi badaczów, i nauka folkloru nie tylko zanotowała i opisała cały szereg obrzędów i praktyk, gdzie jajko na pierwszem stoi miejscu, lecz i kusiła się nieraz o wyjaśnienie ich istoty i pierwotnego znaczenia, o wyłuszczenie spowiniętej w nich myśli [1]). Jeżeli dotychczasowych prób za udatne i zadowalniające w żadnym razie uważać nie można, to przyczyna niepowodzenia tego, mojem zdaniem, pochodzi stąd, że wszystkie one biorą za punkt wyjścia spółczesne, t. j. bardzo późne, często już skażone formy odnośnych wierzeń i praktyk, na starożytne zaś paralele i odpowiedniki naj-

[1]) Patrz C. Haberland, Das Ei im Volksglauben, „Globus" B. 34, (1878), str. 58—62; 75—79; R Lasch. Einige besond. Arten d. Verwendung d. Eies im Volksglauben „Globus" B. 89. (1896), str. 101—105. Niestety, wymienione prace poznać mogłem dopiero w ostatniej chwili, tak, iż na wprowadzenie w ramki niniejszego szkicu całego materyału, w nich zawartego, czasu już nie było, i musiałem poprzestać na faktach najistotniejszych. Posługiwałem się przeważnie pracami: Сумцовъ, Писанки, „Кіевская Старина" 1891, Maj — Czerwiec; Аѳанасьевъ, Поэтич. воззрѣнія славянъ на природу, Moskwa 1869, I. 537, 599, Аничковъ, Весенная обрядовая пѣсня у насъ и на Западѣ, Petersburg 1903; Wuttke-Meyer, Deutsche Volksaberglauben 1900, Berlin, passim, — nie licząc surowego materyału, rozrzuconego w czasopismach specyalnych. Praca niejakiego Richtera, który w r. 1682, miał bronić w Heidelbergu greckiego pochodzenia jajka wielkanocnego, dostępne mi nie była, i znam ją tylko ze wzmianki Sumcowa (l. c. Maj. str. 181). Pracę polską „Pisanki w Galicyi", którą dr. F. Krček ogłosił w „Ludzie" (IV, 186—230), poznałem zapóźno, by módz ją uwzględnić tutaj.

mniejszej nie zwracają uwagi. Co prawda, winić za to spółczesnych etnologów i folklorystów żadnego nie mamy prawa. Wszak nawet znawcy i badacze zabobonów starożytnych o zwyczajach wspomnianych nie mówią wcale lub, conajwyżej, potrącają o nie ubocznie i przypadkowo. Wobec takiego stanu sprawy, nie uważam za zbyteczne zrobić przegląd odnośnych faktów, poczynając od świadectw starożytnych, przez nikogo dotąd razem niezebranych. Sądzę, że te karty, które w swej „Psyche“ katartyce (t. j. teoryi oczyszczeń) starożytnej poświęcił E. Rohde, zupełnie uwalniają mię od obowiązku dowodzenia, że „plama“ czy „zmaza“, którą oczyszczenie zdejmowało z człowieka, nosiła pierwotnie nie duchowy, etyczny, a zupełnie konkretny, materyalny charakter, jako swego rodzaju szkodliwy osad, zostawiany przez dotknięcie, a nawet proste zbliżenie się istoty demonicznej, gościa z za świata. Z takiem pojmowaniem rytualnej zmazy (ἄγος, μίασμα) w zupełnej pozostają harmonii następujące fakty. Na pierwszem położymy miejscu dane starożytnej medycyny ludowej, które w swej prostocie i przejrzystości stanowią, naszem zdaniem, klucz do wyświetlenia interesującej nas kwestyi. W swej „Ars amandi“ doradza Owidyusz młodzieńcowi w razie choroby ukochanej przywołać „starą“, t. j. znachorkę:

Et veniat quae lustret anus lectumque locumque

Praeferat et tremula sulphur et ova manu (II, 229—30) t. j. „niech przyjdzie stara, by dom i łoże oczyścić, i w drżącej dłoni niesie przed sobą siarkę i jaja“. Jajko widzimy tu obok siarki, znanego ἀποτρόπαιον, t. j. środka oczyszczającego, starożytnych [2]). Podobny zabieg znany jest także Juwenalisowi (VI, 510—8). Tutaj kapłan Bellony doradza rzymskiej damie mieć się na baczności w niezdrowej porze września. O chorobę nie trudno, „jeźli nie oczyścić się seciną jaj“ (nisi se centum lustraverit ovis): liczba sto - zrozumiała w satyryku przesada. Inne świadectwa nas uczą, że jaja, używane do podobnych celów, miały posiadać właściwość przeciągania na się ciążącej na chorym zmazy: „przyjmowały one wszystko złe z tego, kogo oczyszczano niemi dookoła“ (ἀνελάμβανον τὰ τοῦ περικαθαρθέντος κακά), powiada Św. Klemens Aleksandryjski

---

1) Patrz O. Gruppe, Griech. Mythologie, München 19 6; A. Dieterich: „Nekyia, Lpz. 189 i „Abraxas“ 1891; E. Riess: „Aberglauben“ = Pauli-Wissowa: „Real-Encyklopedie“, B. I; E. Rohde: „Psyche“, 19 3, Tübingen u. Leipzig.

2) E. Rohde, Psyche, I., 237. 2; Dieterich, Nekyia, str. 200, i t. d.

(Str. VII. c. 26. 713 B.) charakteryzując zabobon, przezeń surowo potępiony[1]. Sądząc z użytego tu terminu περικαθαίρειν, jajkiem w powyższym celu obwodzono dookoła ciała chorego. Po takiej operacyi wynoszono je na rozstaje (patrz Lucian. Dial. mort. I. 1: ᾠὸν ἐκ καθαρσίου... ἐν τριόδῳ), — miejsce zwykłych harców Hekaty i złowrogiego jej orszaku, dając w ten sposób zamkniętemu w jajku demonowi możność powrotu do właściwej mu sfery. Biada jednak temu, ktoby przypadkiem podniósł lub choćby nastąpił na podobną „nieczystość" (κάθαρμα)[2]: demon przerzucał się nań, i nieszczęsny stawał się jego ofiarą. Tak w jednym z dyalogów swych (Catapl. c. 7. Lucyan z Samosaty maluje nam scenę przybycia na tamten świat filozofa, zmarłego wskutek spożycia „obiadu Hekaty i... jaj oczyszczenia" (τῆς Ἑκάτης δεῖπνον καὶ... ἐκ τῶν καθαρσίων ᾠά), w powieści zaś Petroniusza (Sat. c. 134) wiedźma, do której przywiedziono nawiedzonego gniewem Pryapa Enkolpiosa, zwraca się doń z zapytaniem: „quod purgamentum nocte calcasti in trivio aut cadaver?". Tak tedy nastąpienie na podobną „nieczystość" pociągało za sobą te same skutki, co i deptanie trupa, t. j. opętanie przez duchy. Zbliżone z powyższemi świadectwami nabierają znaczenia zagadkowe słowa Persyusza o „niebezpieczeństwach rozbitego jajka", które, według poety (V. 185 sq. ovoque pericula rupto...), wraz z czarnymi lemurami i zaklęciami sług Cybeli i Izydy mogą przyprawić człowieka o chorobę, jeśli nie przeciwstawić im trzykrotnego zażywania czosnku o świcie. „Ovum ruptum", o którem tu mowa, to zapewne zduszone nogą przechodnia jajko dróg krzyżowych: wyzwolona „nieczystość", nie tracąc czasu, czepia się nieszczęśliwego. Przytoczone świadectwa pokazują nam jajko, jako jeden ze środków bogatego arsenału magii odwracającej. Co więcej, mojem zdaniem, nie pozostawiają one żadnej wątpliwości, że w pra-

[1] Św. Klemens polemizuje nawet z tem wierzeniem: Stromat. VII, c. 26: ὁρᾶν γὰρ ἔστι τὰ ᾠὰ ἀπὸ τῶν περικαθαρθέντων, εἰ θαλφθείη, ζωογονούμενα. οὐκ ἂν τοῦτο ἐγένετο, εἰ ἀνελάμβανον τὰ τοῦ περικαθαρθέντος κακά.

[2] Oczywiście łac. wyraz „purgamentum" jest tu takim samym przekładem greck. terminu „κάθαρμα", jak purgamina = καθάρσια (porówn. Ovid. Fast. II, 35—6 omne nefas omnemque mali purgamina causam credebant nostri tollere posse senes), i bynajmniej nie posiada tego trywialnego znaczenia, jakie przypisuje mu Riess (Pauly-Wissowa, Real-Encyklop. „Aberglauben" s. 47): „Wer auf den Koth an den Kreuzwegen tritt, wird bezaubert". Riess powołuje się tam także na Plutarcha (de superst. 9), ten jednak w cytowanem miejscu o rozdrożach nie mówi nic.

ktykach z niem mamy do czynienia z najprostszą i najłatwiej dostępną człowiekowi formą t. zw. „transplantatio mali s. morbi“, przeniesienia złego, czy choroby, t. j. tego dowcipnego zabiegu, za pomocą którego zabobon wszystkich krajów i wieków chorobę lub wogóle „złe“ przenosił z człowieka lub bydlęcia na mniejszej wartości żywą istotę, zgóry skazaną na zagładę. Jajko, dające początek nowemu życiu, samo z natury rzeczy uważane było za samoistną, żywą, w stanie jednak chwilowego uśpienia pozostającą istotę i jako takie, mogło uchodzić za dostateczną przynętę dla demona, czy ducha, od którego człowieka lub bydlę uwolnić należało. Stanowczy argument na korzyść takiego tłumaczenia stanowi, mojem zdaniem, panująca w starożytności wiara, że jaja, użyte w sposób powyższy, tracą zdolność do dalszego rozwoju, nie wykluwa się z nich nic. Nie trzeba chyba dowodzić, że, jak to zwykle bywa z praktykami, opartymi na naiwnych wyobrażeniach młodzieńczej ludzkości, pierwotne znaczenie obrzędu rychło się zatraca, przestaje być odczuwane wyraźnie, choć sam obrzęd, raz przez tradycyę uświęcony, powtarza się w nieskończoność. Otrzymuje on tylko nowe tłumaczenie i w związku z niem — nowe, nieraz o wiele szersze, zastosowanie. W danym razie zwyczaj wynoszenia na rozstaje jaj oczyszczenia, będący początkowo tylko usunięciem z pomiędzy ludzi „nieczystości“, „zmazy“, pojmowanej jako indywidualność wyższego porządku, zrozumiany był z czasem, jako ofiara królowej cieniów Hekacie[1]) czczonej powszechnie na rozdrożach, i w tem znaczeniu praktykowany był dalej[1]). Z drugiej znów strony w jajku ujrzano uniwersalne ἀποτρόπαιον, niweczące wszelkie złych duchów zamachy, usuwające wszelką „nieczystość“ i „plamę“, — już to w pierwotnem materyalistycznem, już to w późniejszem mistycznem znaczeniu. Zależnie od tego sfera obrzędowego zastosowania jajka rozszerza się znacznie. Tak naprzykład, dotknięcie do zmarłego i wszelki wogóle udział w uroczystościach pogrzebowych, kiedyto, według powszechnego wierzenia, duch zmarłego jeszcze nie opuścił domu i mają tam dostęp wszelkie „noxia daemonia“, uważane były przez starożytnych za plamiące i kalające „par excellence“. I oto jajko nieraz występuje w kulcie zmarłych:

[1]) W skład t. zw. Ἑκάτης δεῖπνα, t. j. „biesiad Hekaty“, urządzanych w τριακάδες t. j. 30-ty dzień każdego miesiąca, wchodziły także jaja (Schol. Arist. Plut. 596).

wchodzi ona w skład „coena novemdialis“, t. j. uczty dziewiątego dnia, zamykającej okres obowiązkowej żałoby [1]), dawane bywa — w naturze lub „in effigie“ — nieboszczykom do grobu [2]). Dotknięcie dłoni ludzkiej kala święte naczynia i wogóle przedmioty, do obrzędów religijnych używane, — i oto Apulejusz (Met. XI, 16) szeroko opisuje, jak w porcie Koryntu, Kenchrejach, kapłan Izydy, za pomocą siarki i jaj, oczyszcza okręt ofiarny, co roku z wiosną spuszczany na morze. Sen złowróżebny, wywoływany według starożytnych przez demony nocy, przeważnie też same duchy zmarłych, które w ciemności odzyskują swobodę [3]), pozostawia zwykle zmazę na człowieku i oczywiście wymaga oczyszczenia, — i oto Marcyalis (VII, 54) uskarża się na swego przyjaciela Nazidienusa, iż odkąd ten opowiada mu swe straszne sny, zapowiadające coś niedobrego poecie, wróżka musi wciąż „zamawiać“ złe skutki tych widzeń, tak iż zbrakło mu w końcu kadzidła i mąki z solą, jagniąt, świń, ptactwa i jaj, — całe, jednem słowem, mienie, pochłonęły ofiary i obrzędy ochronne. Oczyszczającego właśnie charakteru takiego odczyniania snów dowodzi inny epigramat tegoż poety, gdzie w takim samym związku czytamy: „expiet ut somnos garrula saga tuos“ (XI, 50, 9) [4]). Ale nie dość na tem. Do pomocy jajka poczęto

[1]) Juven. V, 85, por. Marquardt, Des privatleben der Römer, 2 Aufl. 1886, s. 578.

[2]) Dla Rzymu patrz Marquardt, ibid., powołujący się na Raoul-Rochette'a „Troisième Mémoire sur les antiquités chretiennes des Catacombes“ w „Mém. de l'Académ. d. Inscr. Vol. XIII, (1838, pp 579—788. Dla Grecyi i Włoch połudn. patrz Herrmann „Griech. Privataltertbüm 1882, z. 40, s 375., 1; również Bachofen, Gräbersymbolik d. Alten, Basel, 1859, s. 36, 49, 50, 84, 122, 126, 271.

[3]) Por. Klitemestra u Aischylos'a (Choe: vv 523—5, przestraszona przez sen złowrożebny, posyła ofiary na grób Agamemnona. Widoczne więc, że owe „włóczące się w ciemnościach strachy“, o których mówi poeta, i duch zmarłego, to jedno (por. ἐκ τ' ὀνειράτων καὶ νυκτιπλάγκτων δειμάτων πεπαλμένη χοὰς ἔπεμψε τάσδε δύσθεος γυνή).

[4]) Ponieważ według starożytnych i społecznych wierzeń ludowych noworodki, położnice i nawet sam dom, gdzie odbywa się połóg, są nieczyste, należałoby oczekiwać pojawienia się jajka i w obrzędowości, tej sferze ludzkich stosunków poświęconej. I w rzeczy samej ten rodzaj „nieczystości“ w istocie swej niczem się nie różni od wyżej rozpatrzonych. Nad kolebką człowieka, jak i nad jego łożem śmiertelnem, unoszą się całe roje duchów. Są to zapewne i duchy przodków, opiekunowie rodu, nową jego latorośl powitać i przyszły los jego rozstrzygnąć przybyli, jak to czynią południowo-słowiańskie „usudice“ i „rożenice“, — istnienie podobnego wyobrażenia w starożytnej Grecyi zdają się wskazywać aischylo-

uciekać się wszędzie, gdzie tylko odczuwano potrzebę obronić od złych duchów już nie osobę człowieka, lecz dom jego i mienie. Że podobne użycie jaj już w starożytności było znane, dowodzi świadectwo „Tozefty“, ciekawego zbioru żydowskich zabobonów, w III wieku po Chr. w M. Azyi powstałego i wcielonego następnie do Talmudu. Jest tam także mowa o zwyczaju wkładania całych jaj lub ich skorup w ściany domów (H. Lewy, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde, III, 23, sqq.). Tutaj też wspomnieć należy o ciekawym ustępie z Wegiecyusza [1], według którego okadzanie skorupą z jaj leczyło bydlę ukąszone przez płazy jadowite. Jajko tedy już naówczas weszło w pewien związek z sielską obrzędowością gospodarczą, ściślej mówiąc, pasterską, — rys, który silniej wystąpi w folklorze spółczesnym.

I w rzeczy samej spółczesna obrzędowość ludowa zawiera uderzające analogie do powyższych praktyk starożytnych. Prawda, w tradycyi ludów europejskich nie znajdujemy już, o ile wiem, wyobrażenia, że jajko — to niezależna istota żywa, — wyobrażenia, stanowiącego niezbędną logiczną przesłankę metody transplantacyi. Za to tem wyraźniej występuje ono u dzikich lub mało kulturalnych ludów krain egzotycznych. Z naszego stanowiska na szczególne wyróżnienie zasługują różne sposoby wróżenia zapomocą jaj, jakie, jak wskazują zestawienia Lasch'a [2]) najbujniej rozwinęły się w Indyach, Indochinach i Indonezyi, gdzieindziej zaś, jak naprzykład w Europie, przejawiając się tylko w formie przeżytków. Przytaczamy przykłady, dające o nich wyraźne pojęcie. U plemienia

---

we σύγγονοι Ἐρινύες (Agam. v. 1190), — są jednak bezwątpienia i poprostu złośliwe istoty demoniczne, pragnące skorzystać z fizycznej słabości matki i niemowlęcia na ich szkodę. Jeżeli spółczesna tradycya ludowa zna masę podań o porywaniu niemowląt przez podobnie złośliwe, najczęściej kobiece demony (patrz Sumcow, „Wisła“, V, 586—7), to Owidyuszowa opowieść o „Striges“ (Fast, VI, 131 sq.) przedstawia wielce zbliżoną do nich paralelę. Nic więc dziwnego, że już starożytni ἐν γενέσεσι τῶν παίδων przy narodzinach niemowląt εἰς ἀπέλασιν δαιμόνων dla odpędzenia demonów używali wszystkich tych środków, którym moc odwracająca była wogóle przypisywana: smoły (Phot. Lex. s. v. ἀμίαντος), cierni (spina alba, Ovid. l. c.), scylli (Rohde, Psyche [3], II, 72, 1) i t. d. Nieobecność jajka w szeregu tych ἀποτρόπαια starożytnych przy jednoczesnej obecności takowego w analogicznych praktykach spółczesnych, każe nam przypuszczać tutaj niedokładność, czyli fragmentaryczność tradycyi starożytnej.

[1]) Veget, Ars veterin, III. 77, 3: Locus, qui percussus est (sc. a colubris etc.) ante omnia fumigandus est succensis testis ovorum gallineae.

[2]) O. C. „Globus“, B. 79, s. 102—4).

Kchassia w indyjskim Assamie wróż, zanim rozbije jajko, zwraca się do niego z następującymi słowy: „Jam jest prosty i ciemny człowiek i o niczem wiedzieć nie zdolny, ty zaś, o jajko, możesz obcować z duchami i pośredniczyć między nimi i ludźmi. Powiedz mi przeto, kto to uczynił?“. Gdzieindziej znachor błaga jajko o wybaczenie krzywdy, jaką mu wyrządza, rozbijając skorupę, poczem rzuca je na wyłącznie do tego przeznaczoną deskę i w kształcie powstających stąd figur szuka odpowiedzi na zadane pytanie. Jasnem jest przeto, że jajko, które przepraszają za przewinienie, uważając je za podległe gniewowi, i do którego zwracają się z pytaniem, przypisując mu tajemną nadludzką wiedzę, uważane jest za istotę żywą i uduchowioną, do operacyi przeniesienia choroby, czy zmazy najzupełniej się nadającą. Jakoż i w naszych czasach, jak w starożytności, jajko, jako potężny środek odwracający i oczyszczający, często występuje w medycynie ludowej, stanowi niezbędny składnik obrzędowości pogrzebowej, zajmuje miejsce kanoniczne w wiejskim rytuale gospodarczym i wogóle wybitną gra rolę wszędzie, gdziekolwiek człowiekowi i jego mieniu zagraża niebezpieczeństwo ze strony tajemniczego świata duchów. Przegląd odnośnych praktyk i obrzędów rozpoczynamy, jak i poprzednio, od faktów medycyny ludowej, przyczem i nadal trzymać się będziemy tego samego rozkładu, co i przy przeglądzie zabobonów starożytnych. W ten sposób zgodność starożytnej i spółczesnej tradycyi ludowej wystąpi tem wyraźniej.

Według wierzeń małoruskich w chorobie „podwij“ (zawianie) pomódz może tylko „baba“, wodząc po ciele chorego jajkiem. (Ефименко, Сборн. малорусск. заклинаній, Moskwa 1874 Nr. 90). Ten sam środek zaleca się na wypadek niemocy, pochodzącej z przestrachu („perelak“, ibid. Nr. 92). W obu wypadkach toczeniu jajkiem towarzyszy zaklęcie, gdzie osobowy charakter choroby występuje zupełnie wyraźnie, poczem znachorka trzykrotnie pluje[1])

---

[1]) O odwrającem znaczeniu spluwania, patrz O. Gruppe, Griech. Myth., str. 890—1 i uwagi. Zdaniem jego, ślina należy do „substancyi wstręt budzących“ (Ekelerregende Stoffe), które, wskutek tego właśnie, uważane były za niemiłe duchom. Inaczej W. Wundt (Mythus u. Religion, 1906, II. str. 19): według niego „der Speichel wird... gewissermassen zum Stellvertreter der Hauchseele“. Jest to więc tylko jedno z zastosowań metody „Seele gegen Seele“, na której zdaniem Wundta opiera się cała niemal magia ochronna. Obie przyczyny mogą tu, mojem zdaniem, współdziałać.

i rzuca jaje psu. Obrzęd ten w podobnych razach stosują i białorusini. Tutaj na wypadek choroby „perepołoch“ (to samo, co i „perelak“) tarzają jajko po ciele chorego w przeświadczeniu, że „wybiorą“ zeń przestrach. (Б. Демидовичъ, „Изъ области вѣрованій i сказаній бѣлоруссовъ, w „Этнограф. Обозрѣн.“ VIII, 1896, ks. 2, str. 128). Ciekawe uzupełnienie powyższych obrzędów przynosi nam również białoruski sposób leczenia zimnicy: „rankiem, przed wschodem słońca, chory... niesie jajko na drogi krzyżowe i porzuca je tam, poczem śpieszy do domu, bojąc się nawet spojrzeć za siebie, by choroba doń nie wróciła“. Z tej samej przyczyny lud nigdy nie podnosi i nawet nie dotyka wyrzuconych na drogi jaj. Stąd to „na wiosnę, w czasie panowania febry, wszędzie po wsiach widzieć można jaja na rozstajach“ (ibid, str. 131, porówn. Н. В. Шеинъ. Матер. для изуч. быта и языка . . Сѣв. Западн. края, t. III, str. 276). Zwyczaj obwodzenia jajem chorego istnieje również u wielkorossyan Petersburskiej gub., jak o tem świadczy sprawa, rozpatrywania w 1887 r. w Carskiem Siole przez sąd okręgowy: w jajku, które znachorka toczyła po chorej, miał się następnie znaleźć „dyabełek“ (чертикъ), i pełna strachu i wdzięczności pacyentka oddała zbawczyni wszystkie pieniądze (Этнограф. Обозр. IV, 1894, ks. 4, str. 6). Opisane tu zwyczaje lecznicze do najdrobniejszych szczegółów odtwarzają starożytną „lustratio ovo“, stanowiąc wymowny komentarz do skąpych słów cytowanych ustępów. Że przenoszona na jajko „nieczystość“, „zmaza“, choroba, przybiera w naszych czasach postać dyabelską, zjawisko zupełnie zrozumiałe. Podobne zwyczaje pojawiają się czasem i w folklorze ludów niesłowiańskich, prawda, w formie gorzej dochowanej. Tak, w Niemczech (Wuttke-Meyer, Deutsch. Volksabergl. § 482) „chorego wycierają jajkiem i... wynoszą je na drogę: kto je podejmie, na tego przejdzie choroba“. W tymże kraju, by uleczyć wodną puchlinę, gotują jajko w moczu chorego i, zrobiwszy w skorupie niewielki otwór, zakopują je potem w mrowisku (ibid. § 541). Echem zapewne tej samej metody leczenia jest wiara, że na zimnicę pomaga „ein rotgekochtes Ei“, spożyte razem ze skorupą. Pierwsze z wymienionych wierzeń niemieckich w XVII w. znane było we Francyi. Niejaki Jean Baptiste Thiers w swym Traité des superstitions (Paris, 2 edit. 1697, wydanym przez F. Liebrechta jako dodatek do „Des Gervasius von Tilbery Otia imperialia“, 1856) opisuje taki sposób zwalczania zimnicy: „faire durcir un oeuf, le pêler, le piquer de divers coups, le trem-

per dans l'urine d'une personne, qui a la fièvre". następnie dać je do zjedzenia mężczyźnie, jeśli chory kobieta, lub kobiecie, jeśli rzecz ma się odwrotnie, — i choroba minie bez śladu (Nr. 207). Słabe wreszcie odbicie podobnych praktyk należy upatrywać w innem francuskiem wierzeniu, że jajko, w W. Piątek zniesione, nie psuje się nigdy i od febry chroni. Takie jaja we wschodnich prowincyach Francyi zachowują na Wielkanoc i zjadają na surowo, „aby na cały rok zabezpieczyć się od chorób" („Mélusine" I, 144). W tym samym związku należy w końcu wspomnieć o pewnej praktyce ludowej medycyny Kaukazu. U tamtejszych Tatarów i Udynów, w razie trudno uleczalnej słabości, kładą choremu pod głowę czosnek, węgiel, garść jęczmienia, kawał żelaza i naczynie z wodą. Na drugi dzień wyjmują te przedmioty i prowadzą chorego na mogiłę samobójcy. Tutaj przyniesioną wodą umywają chorego, naczynie rozbijają o kamień mogiły, resztę przedmiotów zakopują w ziemię, poczem choroba zniknąć powinna. Złożony ten obrzęd przedstawia kombinacyę kilku czynności oczyszczających (woda, żelazo, czosnek) ze znanem już nam przeniesieniem choroby na jajko.

Wielką jest także rola jaj w rytuale pogrzebowym ludów spółczesnych. Tutaj użycie jaj spotykamy przedewszystkiem u najbliższych sąsiadów Greków spółczesnych, Słowian południowych. Na Wielkanoc rodzina zmarłego udaje się na mogiłę i pozdrawia go słowami „Chrystus zmartwychwstał!", poczem stacza z mogiły jajko i zakopuje je tam, gdzie zatrzyma się samo. Lasch, u którego szczegóły te znajdujemy, nie wymienia narodu, który zwyczaj ten praktykuje, mówiąc tylko o przynależności jego do wschodniego kościoła (l. c. str. 102, według Hubada w „Globus", t. 38, str. 349). W Chorwacyi dotąd utrzymuje się zwyczaj kłaść na świeże jeszcze mogiły „jaja, jabłka i chleb dla głodnych dusz (Lasch, o. c. według Tetznera w „Globus", t. 85, str. 39). Najgorliwiej jednak praktyki podobne są przestrzegane u wschodniej grupy ludów słowiańskich. Tak w niektórych miejscowościach Małorossyi każdemu, kto umiera w W. tygodniu, dają do rąk na czerwono ufarbowane jajko, t. zw. kraszankę, i z nią razem do grobu go składają (Аѳанасьевъ, Поэтич. возр. III, 290). — zwyczaj, który mimowolnie na myśl przywodzi wyżej zaznaczone wypadki odnajdywania jaj lub ich wyobrażeń w greckich i rzymskich grobach. U tegoż ludu (pow. Perejasławski) w święta Wielkanocne po cmentarzach odprawia się na mogiłach nabożeństwo żałobne. Głowa każdej rodziny

pod koniec t. zw. panichidy, mającej miejsce na mogile rodziców, rozbija kraszankę o krzyż i oddaje ją ubogim z prośbą o modlitwę za duszę. Na samej zaś mogile rozrzucają nieco soli i okruchów święconego kołacza i przemawiają do umarłych „jiżte, pyjte... i nas spomynajte". (Чубинскій. Труды этногр статис. экспед., III, 27—9). W innych jeszcze powiatach te zaduszki („grobki" lub „mogiłki" w narzeczu miejscowem) mają, według tegoż badacza (Труды, IV, 711) przebieg nieco odmienny: w poniedziałek lub — zależnie od miejscowości — we wtorek na „przewodnim" tygodniu każdą mogiłę pokrywają kawałkiem czystego płótna, kładą na niem chleb, parę kraszanek i nieco kadzidła w papierku" i odprawiają krótkie nabożeństwo; następnie, zabrawszy z mogiły wszystko prócz płótna, idą do dalszych grobów; obszedłszy tak kolejno wszystkie groby, każda rodzina wraca na pierwotne miejsce i kończy obrzęd ucztą, poświęconą pamięci zmarłych swych członków. Na Rusi Halickiej, na t. zw. Pokuciu, ten wiosenny dzień zaduszny ma miejsce w poniedziałek po Wielkiej Nocy. Na mogiły kładą tam po parze kraszanek i placków z sera i stawiają świecę woskową, która wraz z całym poczęstunkiem dostaje się później parochowi. (O. Kolberg, Pokucie, Kraków, 1882, str. 149). U Białorusinów we wtorek „przewodniego" tygodnia, zwany u nich „radunica", wszyscy spieszą na „mogiłki", niosąc ze sobą wódkę i różne przysmaki; wśród nich powinny być także jaja na twardo, ponieważ „ku uczczeniu pamięci każdego zmarłego należy przetoczyć na krzyż po mogile jajko" (Н. В. Шеинъ, Матеріалы, III, 16). W Rosyi właściwej (gub. Jarosławska) w sam dzień Wielkiej Nocy krewni niosą na mogiły zmarłych po kraszance, którą zresztą zabierają z sobą napowrót. (А. Баловъ. Очерки Пошехонья, w „Этногр. Обозр" 1898, ks. IV, str. 90). Na północy Rossyi dochowały się zaledwie blade przeżytki tej obrzędowości. „W Pietrozawodsku, odwiedzając cmentarz, zostawia się tam skorupę, w Łodiejnopolskim pow. kawał samego jajka". (Е. Барсовъ, Причитанія Сѣвернаго края, t. I, Moskwa 1866, str. 307). Starożytności zwyczajów powyższych w świecie słowiańskim dowodzą równie dobrze dane archeologii, jak świadectwa źródeł historycznych. W mogilnikach starosłowiańskich jaja lub ich podobizny kamienne nie należą do wyjątkowych rzadkości. Tak w kijowskiem muzeum miejskiem (dział archeolog., sala III, witryna 67) wśród przedmiotów, pochodzących z mogilnika słowiańskiego przedchrześcijańskiej doby, rozkopanego przez W. Chwojkę i S. Ma-

zrakiego w pobliżu wsi Browarek Hadziackiego pow. (gub. Połtawskiej), widzieć także można malowane kurze jaje, — pisankę [1]. Tamże przechowują się między mnóstwem drobnych przedmiotów z pogańskiej i chrześcijańskiej już doby sztuczne jaja z białego (witryna 50 Nr. nieczytelny) i kolorowego (witryna 72, Nr. 12331) kamienia. Co prawda, pochodzenie ostatnich przedmiotów nie jest bardzo wyraźne [2] i same przez się nie byłyby one przekonywające. Najstarsze wzmianki źródłowe sięgają XIII w. W „Miracula S. Hedwigis" (Monum. Polon. hist. t. IV, p. 601) czytamy, jako pewna matka niesie syna, który do 8-u lat życia chodzić nie może, na grób Świętej i błaga o uzdrowienie, — i staje się cud. „Dziecię, wzniósłszy się nagle, opiera się na grobie; stojąc na nogach, bierze leżące tam przed niem jajko i pełne radości, poczyna iść dokoła grobu (por. „accipit ovum ibidem coram se positum" etc.) Czcigodna Petronilla, mająca podówczas pieczę nad grobem, bierze inne jajko barwione (aliud pictum ovum accipiens) i kładąc je przed dzieckiem, odtrąca je cokolwiek dalej, — i chłopak śpieszy za niem tak samo i na nogach do matki powraca". Kraszanki, o których tu mowa, zna także Kadłubek, jak widać z ustępu: „Poloni semper fuerunt instabiles et ludentes cum dominis sicut cum pictis ovis" (Chronica Polonorum, p. 194 według wyd. A. Przeździeckiego), mistrz Wincenty jednak nic nie wie o ich pogrzebowej roli i mówi tylko o bawieniu się niemi [3]). Prastara ta praktyka z jajami od słowian zapewne przeszła do Gruzinów Kaukazu. Tutaj na pierwszy dzień Wielkiej Nocy cała ludność udaje się na cmentarz i kładąc na mogiły po 2 jaja, wita zmarłych słowami: „Chrystus zmartwychwstał!" (Сборн. матер. для опис. мѣстн. и плем. Кавк. вып. XIX, отд. 2, стр. 136). Również na rachunek wpływu słowiańskiego należy policzyć zwyczaj Wotiaków Północy, zapaliwszy parę świec na mogiłach, rzucać na nie kawałki trzech jaj zgotowanych na twardo ze słowami: „naści

[1]) Na tle ciemno ceglastej (niegdyś zapewne czerwonej) barwy żółte arabeski bardzo kapryśnego, fantastycznego rysunku, stanowiące zupełny kontrast z spółczesnem zdobnictwem jaj wielkanocnych, gdzie spotykamy jużto ornament geometryczny, jużto stylizacyę roślin i kwiatów, jużto kombinacyę motywów obu kategoryi.

[2]) Ostatnie, nadesłane przez Kamieniewskiego, znaleziono w pobliżu Rzyszczowa, w gub. Kijowskiej; pierwsze ofiarowali W. i B. Chanenkowie bez wskazania miejsca znalezienia.

[3]) Dwa ostatnie świadectwa zawdzięczam prof. K. Potkańskiemu, który zwrócił na nie uwagę w „Ludzie" t. X, str. 217—8.

wam („es sei das Ihnen!“[1]). Jajko, jako niezbędny ingredyent rytuału pogrzebowego, dobrze jest znane żydom Polski, Litwy i Kaukazu. Na Litwie i w Polsce „osoby, powracające z pogrzebu, przedewszystkiem zjadają jajko, posypane popiołem i przyniesione przez kogoś z postronnych“ („Wisła“, XVIII, 108). U żydów galicyjskich jaja również muszą figurować na uczcie pogrzebowej[2]. U żydów Kaukazu uczestnicy pogrzebu powinni jeść jaja w tym właśnie czasie, kiedy ciało zasypują ziemią, — i jaja te powinny być bardzo gorące (Lasch, ibid. według „Ausland“ 1880, str. 1000). Małe podobieństwo ostatnich praktyk do analogicznych motywów pogrzebowej obrzędowości Słowian, czyni w danym wypadku oddziaływanie wpływu słowiańskiego mało prawdopodobnem: mamy tu raczej do czynienia z owocem odrębnej tradycyi narodowej, sięgającej, wnosząc z przytoczonego wyżej obrzędu (str. 167), bardzo daleko wstecz. Zresztą zastosowanie jaj w kulcie zmarłych wychodzi daleko poza granice wymienionych dotąd krain i ludów. C. Haberland i R. Lasch zgromadzili pokaźną ilość świadectw, dowodzących niezbicie: 1) szerokiego rozpowszechnienia podobnych obrzędów w Indyach i na terytoryum rasy malajskiej i 2) sporadycznego przejawiania się takowych na wyspach Australii (u Maorysów N. Zelandyi patrz Lasch, str. 101) i w Afryce (kraj plemienia Fanti, ibid. 102). Obrzędy te dadzą się podzielić na dwie grupy: jaja jużto dawane są zmarłym do (wnętrza) grobu, jużto — łącznie z innem jadłem — kładzione na powierzchnię mogiły. Tak w ręku pewnego maorysa, pochowanego w postawie siedzącej, znaleziono jajko ptaka Moa. Podobnie i Malajczycy kobiecie, zmarłej w połogu, dają w zanadrze jajko, „by nie zmieniła się w złego ducha“ (Haberland, Das Ei im Aberglauben, str. 60). Za przykład obrzędów drugiej grupy służyć może zwyczaj pewnego plemienia na Sumatrze kłaść na mogile świętego, którego łaskę pragną sobie zjednać, oprócz porcyi na żółto ufarbowanego ryżu, także pewną ilość czerwonych jaj, które następnie zjadają obecni. Tutaj należy także zwyczaj plemienia Abengya (odłam szczepu Garo w Bengalii) składać na bambusowych platformach, wznoszonych nad mogiłami, jaja wraz z innem jadłem (Lasch, str. 102). Ostatnie zwyczaje czynią zrozumiałą dla

[1] Lasch (l. c.) według Schwenck'a, Myth. d. Slav. 1853, str. 456, — nasze źródło milczy o czasie obrzędu.

[2] Lasch, str. 102, według „Urquell“, N. F. II. (1898) str. 109.

nas próbę Lasch'a wytłómaczyć owo stałe i niezmienne powracanie jajka w obrzędach pogrzebowych, jako proste karmienie zmarłych (Speisung der Toten), właściwe mało cywilizowanym ludom wszystkich wieków i ras. Zrozumiałą, powtarzamy, lecz bynajmniej nie przekonywającą, — przynajmniej w tej formie, w jakiej przedłożył ją Lasch. Nie mówiąc już o tem, że obrzędy, gdzie jajko stoi obok innych pokarmów, bynajmniej nie są liczniejsze od pozostałych, gdzie figuruje ono samotnie, — nawet w materyale, przytoczonym przez Lasch'a, a więc odpowiednio dobranym, spotykamy tu i ówdzie wskazówki, że jajko jest środkiem przeciw złemu duchowi, nie zaś pokarmem zmarłego, — tak w powyższem wierzeniu nowozelandzkiem, tyczącem się umierających położnic. O wiele przeto bezpieczniej będzie powiedzieć, że w pewnych wypadkach odwracające znaczenie jajka, jako środka przeciw złym duchom, może się krzyżować i gmatwać z ofiarnem znaczeniem jego, jako jednego z ulubionych i najbardziej rozpowszechnionych pokarmów. I w rzeczy samej, skoro t. zw. „Totenmahle“ t. j. peryodyczne uczty, urządzane przez żywych swym przodkom — ta prosta konsekwencya pojmowania życia zagrobowego, jako słabej podobizny doczesnego bytowania, — nie wychodzą dotąd z praktyki narodów europejskich, a tem mniej ludów dzikich, to nie mamy żadnej podstawy z szeregu używanych w tym celu pokarmów wykluczać jajko: ostatnie, jako produkt naturalny, dostępne jest wszelkim nawet stojącym na najniższym stopniu rozwoju kulturalnego plemionom.

Ponieważ śmierć i narodziny, — owe dwa bieguny, między którymi waha się i chwieje życie ludzkie — tak łatwo kojarzą się ze sobą, pozwalam sobie odstąpić na chwilę od raz obranego szematu i tutaj udzielić miejsca praktykom z jajkiem w obrzędowości, związanej z przyjściem na świat człowieka, — praktykom, dla których nie posiadamy dotąd starożytnych ekwiwalentów.

O oczyszczającym i odwracającym charakterze tej obrzędowości i o przyczynach, co się na takowy złożyły, mówiliśmy wyżej, pozostaje więc rozpatrzeć same praktyki. Naogół powiedzieć trzeba, iż w związku z małżeństwem i narodzinami rytualne zastosowanie jaja kurzego również szeroko jest rozpowszechnione i przekracza granice Europy. Tak, u cyganów Siedmiogrodu mąż, chcąc ustrzedz żonę od niepłodności, przebija otwór z obu stron jajka i wdmuchuje zawartość jej w usta. (Tuchmann, La fascination, „Mélusine“, VIII, 33). Według starego zwyczaju żydowskiego (Buxdorf, Synagoga

Judaica, 1604, s. 481) młodej mężatce ofiarowywano jajko, „ut inde se sine dolore facileque... infantes parituram colligere habeat“, obrządek zresztą może nie tyle odwracającego, ile sympatycznego znaczenia. Według francuskiego zwyczaju XVII w. młoda mężatka, wstępując do domu męża, powinna była rozbić jajko (J. B Thiers, l. l. Nr. 475). U Kabylów Afryki północnej, mężatkę, która po raz pierwszy na mule wjeżdża do domostwa męża, starsze kobiety zmuszają zanurzyć ręce w roztopionem maśle i dają jej świeże jaja, które powinna ona rozbić między uszami muła: „ma to zniweczyć wszelkie uroki i czary, rzucane na nowożeńców“. (Tuchmann, ibid.). Nieco faktów, dotyczących używania jaj w obrządkach weselnych ludów dzikich i mało kulturalnych, przytacza Lasch w cytowanej już pracy. Opisane przezeń obrzędy mało zresztą przypominają wyżej przytoczone i mogą być oparte na innych assocyacyach. Tak naprzykład, u Malajczyków Indochin (str. 164) każdy z gości weselnych otrzymuje bukiet kwiatów sztucznych, strojny we wstęgi i jajka czerwone; w innych krajach Dalekiego Wschodu jajko należy do niezbędnych potraw uczty weselnej (Zachod. Sumatra), tradycyjnych ofiar dla bogów (wyspa Celebes), zwykłych podarków narzeczonego dla narzeczonej (plemię Szan w Indochinach, por. Lasch, ibid.). Z naszego punktu widzenia na wyróżnienie zasługuje zwyczaj Malajczyków Zach. Jawy kłaść nowożeńcom jajko u wrót domu, co robi wrażenie zabiegu odwracającego. W Tunisie „położnicom wieszają nad głową skorupę z jajka na nitce“; zapewne dla obrony od demonów (tamże). Nawet tam, gdzie wbrew wszelkim środkom ochronnym duchy porwały dziecię, znów pomoc przynosi jajko. Według polskiego wierzenia z Galicyi, jeśli pod potworka, którego wzamian za porwane dziecię zostawiają „boginki“, podłożyć jaje, napełnione zielem święconem, wnet unoszą one swoje dziecko i zwracają porwane (własne notaty z Zakopanego). W obrzędzie oczyszczenia, który ma miejsce po połogu i ostatecznie wyzwala młodą matkę z pod władzy demonów, także często spotykamy jajko. Tak naprzykład, w Rossyi, w gub. Tulskiej, „gdy położnica zupełnie do siebie przyjdzie, następuje oczyszczenie wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób zatrudnieni byli przy narodzinach. Wodą, do której rzucają chmiel, jaje i owies, umywają się wszyscy i myją nią również dziecię, mówiąc przytem zwykle: „jako to jajko jest pełne, tak i ty się wypełnij!“. (Этногр. Обозр. VII, (1895), ks. 4, str. 78). Chociaż jajko weszło tu widocznie do

innej grupy wyobrażeń, skojarzyło się z pojęciem okrągłości czy pełności, związek jednak z omywaniem, którego charakter oczyszczający dowodów chyba nie potrzebuje, pozwala i tutaj odtworzyć pierwotne, odwracające znaczenie obrzędu. Przeżytek, blade już echo takowego, należy widzieć w następujących (morawskim i niemieckim) zwyczajach. W Turyngii i górach Harz'u dziecięciu, które po raz pierwszy na rękach matki składa wizytę sąsiadom, ofiarują w darze trzy świeże jaja: trzykrotnie przykładają je do ust maleństwa, od czego ma ono łatwo dostać zębów, lub stać się mądrem, wymownem. (Wuttke-Meyer, D. V. Abergl. §§ 156. 599). Na Morawach, dziecię, które po raz pierwszy udaje się w gościnę, otrzymuje dwa jaja, od czego ma ono jakoby szybko nauczyć się mówić. (Zeitsch. d. Vereins f. Volkskunde VI. (1896), str. 255).

Niezależnie od obrzędów, towarzyszących narodzinom i śmierci człowieka, jajko w zabobonie spółczesnym stało się uniwersalnym orężem przeciw wszelkiemu nieszczęściu, zagrażającemu osobie człowieka, jego domostwu, jego mieniu. Zwyczaj zamurowywania jaj w podwalinach lub w ścianach nowych budowli sięga także głębokiej starożytności. Nie widzieliśmy go, co prawda, w dochowanych resztkach zabobonu grecko-rzymskiego (zresztą, jak dotąd, zbadanego bardzo niedostatecznie), i pierwszym dowodem istnienia jego w ludowej obrzędowości Europy jest jeden epizod z średniowiecznego podania o Wergiliuszu-czarowniku. Jak świadczy „Cronica di Parthenope" Bartłomieja Caracciolo (XIV w.)[1], wielki mag, zakładając sławny „Castel dell'Ovo" w Neapolu „sztuką swą poświęcił jajko — pierwsze, które zniosła kura" (con arte sua consacrò un ovo, el primo, que fè una gallina"), wprowadził je przez szyjkę do karafki, i zawarłszy ją w klatce żelaznej, rozkazał przykuć tę ostatnią łańcuchem do ściany pewnej komnaty tajemnej i strzedz pilnie, albowiem „od jajka tego, od którego i zamek otrzymał swą nazwę, zależą jego losy": póty stać ma niewzruszenie „póki przechowywać się w nim będzie jajko" (D. Comparetti, Vergilio nel medio evo, 1872, Livorno, II, 234—8). Jądro tego podania, wyłuskane z poetyckich ozdób i dowolnych dodatków, autor sprowa-

[1] Podanie zresztą jest jeszcze starsze. W „Notices et Extraits", V, p. 253 (an 7 = 1799) przytoczone są według rękopisu XIII. w., wyciągi ze starofrancuskiego poematu „Image du Monde". Jest tu między innymi i o Wergiliuszu mowa, iż zrobił on cudowne jajko, „sur lequel etait bâtie une très grande ville, qui croulait toute entière lorsqu'on remuait l'oeuf". Jajko to jeszcze za czasów autora

dza do tego, że w mury zamku Wergiliusz złożył jajko-talizman, gwarantujące wieczne budowy istnienie. Analogiczne praktyki dotąd żyją lub do niedawna żyły jeszcze w Europie. Tak, w Niemczech, przy rozbieraniu starych domów i kościołów, znajdują czasem zamurowane jaja lub ich skorupy (F. Liebrecht, Zur Volkskunde, str. 295). Zestawienie praktyki tej z powyżej rozpatrzonemi niezbicie, według mnie, dowodzi, że ma ona źródło w odwracającem znaczeniu jajka i bynajmniej nie stanowi zamiany krwawej ofiary, często przy zakładaniu fundamentów pod nowe gmachy stosowanej, jak to przypuszczał Liebrecht (ibid.).

W Polsce i na Litwie skorupa z jaj, powieszona w ogrodzie, uważana jest za skuteczną obronę od czarów („Wisła" IV, 869). Słowieńcy kładą skorupę jaj na oknie lub rozrzucają je dokoła domu, aby zabezpieczyć go od najścia mrówek i innych szkodliwych owadów (Zeitsch. f. oesterr. Volkskunde, IV, (1898), str. 149). Białorusini na św. Jerzego (23 kwietnia) skorupy ze święconych na Wielkanoc jaj wtykają w szczeliny swych drewnianych ścian, „kab prusakie nie wodzilisia" („Демидовичъ, o. c. str. 95). Zabobon ten zresztą jest właściwy nie samym tylko ludom słowiańskim. Węgrzy w dzień św. Grzegorza (12 marca) wkopują zniesione tego dnia jajko koło domu, by ustrzedz mieszkańców od chorób (Zeitsch. d. Ver. f. Volkskunde IV (1894), 323). We Francyi (Franche-Comté), „quand une poule fait des oeufs sans coq", skorupy jaj wieszają koło komina, nie zdając sobie zresztą sprawy z celu tej praktyki. („Mélusine", I, 371). W tymże kraju jajom, zniesionym w W. Piątek, przypisują siłę cudowną: „rzucone do ognia, gaszą go natychmiast. — zwłaszcza, jeśli wzniecił go piorun" („Mélusine", I, 478). Jako ἀποτρόπαιον szerokiego zastosowania, jajko często widzimy na Wschodzie. U kaukazkich Tatarów i Udynów do sita, gdzie przechowują „grenę" (t. j. jajka jedwabnika), wkładają żelazo i jajko Сборн. матер. для опис. мѣстн. и плем. Кавк., вып. IV, отд. 1, стр. 257); tam chowają również w ogrodzenie osady skorupę z jajka, napełnioną mięszaniną różnych potraw, aby wrony nie porywały kurcząt (ibid.). Turcy posługują się jajkiem, jako środkiem przeciw czarom. (Tuchmann, o. c. w „Mélusine", VIII, 33). Kamieniarze w M. Azyi wieszają łupinę z jaj u wejścia do nowego domu (ibid.). W Syryi przywiązują je do drzew i roślin dla obrony od „złego oka" (ibid.).

miano jakoby zachowywać w pudle (boite). Por. Liebrecht, Des Gervasius von Tilbery Otia imperialia, 1856, s. 101.

Szczególnie jednak ważną rolę gra jajko w sielskich obrzędach cyklu rolniczo-pasterskiego. Jak dowodzi obfity materyał, zebrany w tej sprawie przez wybitnego badacza rossyj. Aniczkowa (o. c.), w obrzędach, oplatających każdy ważny moment dorocznych prac wieśniaka, niezmiennie figuruje jajko. Czasem, co prawda, obrzędy te robią wrażenie jakiejś ofiary, matce-ziemi lub duchom opiekuńczym pola składanej, (tak w paru następ. wypadkach). Zwykle jednak oczyszczający charakter tych praktyk zarysowuje się dość wyraźnie. Tak Białorusin, wyruszający z wiosną na orkę, zabiera ze sobą chleb, sól i jaja, które następnie jużto kładzie w brózdy, jużto rozrzuca po polu (Aniczkow, str. 335). „Ofiary z jaj składają się podczas posiewu w Małorossyi i u Serbów Bośnii i Hercegowiny“ świadczy tenże uczony (str. 336), nie wyjaśniając zresztą, jak dokonywano tych ofiar [1]). Jaja figurują także w obrzędach, otwierających wiosenne posiewy u ross. obcoplemieńców Północy. U Wotiaków głowa rodziny z jajkiem i chlebem w ręku odmawia modlitwę, po której następuje pierwszy posiew; wraz z ziarnem rozrzucają po polu jaja, z których jedno wkopują do w ziemi, resztę spożywają obecni (Аничковъ, str. 337, według Tieziakowa, „Праздн. и жертвоприношен. у вотяковъ“ w „Нов. Слово“, 1896, ks. I). Takie rozrzucanie jaj po polu podczas pierwszej siejby stosowane jest i u Czuwaszów: „asystuje przytem mułła i każdemu z obecnych wręcza jajko“ (ibid. według Magnickiego, „Матеріалы къ объяснен. чувашск. вѣры“, str. 19—22). W Niemczech, zanim odwalą pierwszą skibę, przejeżdżają uprzednio przez kawał chleba i jaje. (Wuttke-Meyer, D. V. Abergl. § 428). Podczas siejby kładą tam siewcy do ziarna jajko lub skorupę jajeczną (Kuhn, Westfal. Sag. II, Nr. 420). Zupełnie analogiczne środki używane są na wiosnę dla ochrony ozimin od wszelkiej biedy.

W gub. Saratowskiej kobiety wiejskie z t. zw. „drabinami“ („лѣстницами“) z ciasta idą na pola, tarzają się po oziminie i ciskają do góry jaja (Aniczkow, str. 348). Jeżeli rzucanie to rzeczywiście, jak sądzi p. Minch, któremu zawdzięczamy opis tego obrzędu, ma według uczestników magicznie wzrost zboża przyśpieszyć (wymawia się przytem zaklęcie „jak wysoko leci jajko, tak wysoko niech rośnie pszenica“), znaczenie takie jest w każdym ra-

[1] Tutaj powołuje się on na Czubińskiego, „Труды“, III, 30—1 i Liloka w „Э. Л. З. М., 1894, VI, 631“. Zagadkowy ten cytat leży na odpowiedzialności p. A.

zie późniejsze, podpowiedziane przez dążenie do włożenia jakiejkolwiek myśli w stary, niezrozumiały już obrzęd: mimowoli przypomina się znane już nam zaklęcie: „jako jaje jest pełne, tak i ty się wypełniaj!“. W Poszechońskim pow. Jarosławskiej gub. dziewczęta na Wielkanoc obchodzą wkoło pola, niosąc jajecznicę na misie (Aniczkow, str. 351). Tutaj obrzęd, mający pierwotnie na celu zakreślenie dokoła posiewów niedostępnego duchom koła magicznego, spadł już do poziomu małoznaczącego przeżytku. Podobną funkcyę jajka w rytuale wiosennym spotykamy i poza granicami Rossyi. W Górnej Bawaryi na Wielkanoc we wszystkich rogach pola lud stawia krzyże ze świeżej zieleni i kładzie obok skorupy jaj poświęconych, całe zaś jajko zakopuje po środku. W niemieckiej Austryi zakopują w różnych miejscach pola resztki święconego z jajami włącznie (Aniczkow, str. 349). Z naszego punktu widzenia, jajko jest tutaj najbardziej pierwotnym i ważnym składnikiem obrzędu. Zająwszy z czasem miejsce w chrześciańskiej obrzędowości paschalnej (patrz niżej), mogło ono ułatwić złączenie ze starą praktyką rolniczą nowych, obcych jej początkowo, pierwiastków.

Jeszcze obfitsze są fakty, mówiące o stosunku jaj do hodowli bydła, t. j. o roli ich w obrzędowości, pasterstwu towarzyszącej. Pierwsze wypędzenie bydła na pastwisko na wiosnę jak i pierwsze wprowadzenie jego do obór i stajen w jesieni, połączone są z masą wielce złożonych praktyk i ceremonii, w których jajku dostaje się miejsce nieposlednie. Na Żmujdzi w Nowo-Aleksandrowskim pow. (gub. Kowieńska) w dzień 23 kwietnia, do którego przywiązany jest pierwszy wygon bydła, gospodarz obchodzi dokoła zgromadzone na podwórzu stadko, trzymając w ręku talerz z obrazem, parą jaj i nalepionymi na nim świecami; w ślad idzie gospodyni i okadza bydło trawą świętojańską; za nią wreszcie podąża pastuch, uderzając każdą sztukę poświęconą na kwietną niedzielę palmą. (Aniczkow, str. 322—3). Nie mając możności wdawać się tutaj w drobiazgową analizę tego skomplikowanego obrzędu, powiem tylko, że pierwiastki oczyszczające (jak obejście wkoło, okadzanie) niewątpliwie w nim przeważają, a więc nie mamy powodu szukać innego tłómaczenia i dla jajka. Na Białorusi, kiedy na wiosnę po raz pierwszy bydło pędzą na pole, kładą u progu stajni jajko, które po przejściu stada oddają biednym z prośbą o modlitwę za bydełko. („Этногр. Обозр.“, VIII (1896), ks. I, str. 95). U Wielkorosyan Rybińskiego pow. (gub. Jarosławska) w dzień św. Jerzego (23 kwie-

tnia) gospodyni gotuje jajko, które następnie „ktoś tarza po grzbiecie każdej sztuki bydła, od konia aż do owcy, by cisnąć je w końcu po nawozie: robią to dlatego, by bydło przez lato stało się tak krągłem, jak jajko, konie zaś biegały tak szybko, jak szybko toczy się jajko po nawozie". Ceremonię zamyka zjedzenie jajka przez osobę, dopełniającą obrzędu. („Этнogр. Обозр.". XIII, (1901), ks. 3, str. 131). Co znaczy owo tarzanie jajka, dowiedzieliśmy się już wyżej; okoliczność, że jajko, po dokonaniu obrzędu, zjedzonem zostaje, świadczy o zatraceniu pierwotnego znaczenia obrzędu i dostatecznie tłumaczy powstanie nowego objaśnienia, opartego na związku jajka z pojęciem krągłości, pełności, jędrności. Zatracenie to zresztą nie jest zupełne, jak widać z następującej praktyki z wielkoross. Poszechońszczyzny: tutaj jajkiem wielkanocnem gładzą zwierzęta domowe, zwłaszcza konie, po to, „aby były one zdrowe". („Этногр. Обозр.". VIII, ks. 2, str. 197). W Polsce, wypędzając 23 kwietnia bydło na pastwisko, kładą we wrotach jajko i kłódkę zamkniętą: jeżeli bydlę, przechodząc przez wrota, rozbije jajko, wróżą mu rychły koniec (E. Majewski i W. Jarecki, Bydło... w praktykach lud. polsk., „Wisła", XVII, 154—5, Nr. 115). Związek jajka z żelazem, znanem powszechnie jako ἀποτρόπαιον, jeszcze raz potwierdza odwracający charakter pierwszego. Z tego punktu widzenia zupełnie jest jasną rzeczą, że skoro jajko, które przejęło na się „złe", zostało rozbite, „złe" powraca na bydło, które tym razem uledz mu musi. W innej miejscowości główny pasterz, trzymając w ręku jaje i chleb, obchodzi na pastwisku wszystkie stadka (ibid. Nr. 120). W jeszcze innej pasterz przed odejściem w pole otrzymuje od gospodyni jajko, które musi przez dzień cały nosić w kieszeni, aby bydło powracało z pastwiska równie krągłem, jak to jajko (ibid. Nr. 119). Jeszcze słabsze echa naszego obrzędu brzmią w polskich również zwyczajach, według których w dzień ten pasterz otrzymuje od gospodyni parę jaj dla rozdania biednym na modlitwę za bydełko", lub wreszcie wszyscy obecni w dzień ten jedzą jaja (ibid. Nr. 121). Oczyszczenie za pomocą jaj wypędzonego na pastwisko bydła znają również i Niemcy. W Starej Marchii, wypędzając 1-go maja bydło w pole, kładą, jak u nas w Polsce, pod próg świeże jajko i topór, co ma bronić bydło od czarów (Wuttke-Meyer, D. V. Abergl. § 89). W tejże dzielnicy, zapędzając bydło na zimę do stajen, zmuszają je przestąpić przez trzy kawałki żelaza, lub kurze jaje i odzież czerwoną (ibid. § 693). Ponieważ żelazo i kolor czer-

wony [1]) należą od wieków do arsenału środków odwracających, znaczenie jajka w danym związku żadnych nie powinno budzić wątpliwości. W Anhalt zwyczaj ocalał tylko w przeżytkach: i tu pasterze w dzień pierwszej wyprawy z bydłem otrzymują po jajku (Zeitsch. d. Ver. f. Volkskunde, VII (1897). 77). W najbardziej czystej i prostej zarazem formie zwyczaj ten spotykamy w Estonii, „kiedy estowie po raz pierwszy wypędzają bydło, zakopują oni jajko pod próg, przez który przejść ma bydło, czem odwracają wszelką biedę: sztuka, która na jajko nastąpiła, uważana jest za skazaną na śmierć, i pozbywają się jej co prędzej“. (Aberglauben d. Esten, Nr. 79, patrz Grimm, D. Myth. 4, III, 491, porówn. wyżej przytoczony zabobon polski i wiarę starożytnych, że kto zje lub nastąpi na ὠὰ ἐκ καθαρσίου, ten umrzeć musi).

Na zakończenie przytoczymy jedno małoruskie wierzenie, jaknajściślej odtwarzające znane już nam świadectwo Wegecyusza. „Skorupa kraszanek i pisanek w wielu wypadkach uchodzi za leczniczą: podkadzają nią krowę, gdy spuchnie jej wymię; podkadzają człowieka, gdy obrzęknie mu twarz; sproszkowaną piją z wodą od bolu zębów“ i t. d. (В. Н. Ястребовъ, Матер. по этногр. новоросс, края, Одесса 1894, str. 29).

Wyczerpaliśmy już zebrany przez nas materyał porównawczy, Zupełny paralelizm starożytnych i spółczesnych obrządków naszej grupy jest tedy faktem niezaprzeczonym i żadnych wątpliwości nie pozostawiającym. Jeżeli mimo to dla niektórych praktyk starożytnych (odwracanie skutków niedobrego snu zapomocą jajka) nie mogliśmy wskazać spółczesnych analogii, a dla niektórych zabobo-

---

[1]) Kolor czerwony odegrywa znaczną rolę już w zabobonach starożytnych. Z czerwonej nici robią czasem węzły czarodziejskie (Theocrit. II, 2; Anth. Palat V. 204). Na czerwono farbuje się wosk używany do czarów (Ovid. Amor. III, 7, 29) Πυῤῥὰ ἐρία, czerwona sierć wspominana jest w liczbie obrządków oczyszczających przez Klemensa z Aleksandryi (Strom. VI, c. 26), — obok soli, siarki, scylli. Roślina ἄγρωσσον, owinięta czerwoną szmatą, chroni bydło od czarów (Dioscur. m. m. III, 95). Roślina „anemone“, przewiązana „panno russeo“, uchodziła za środek od zimnicy (Plin n. h. XXI, 166). Trawa, wyrosła na głowie posągu i w płatek czerwony zebrana, leczy ból głowy (ibid. XXIV, 170). Kamyki, „purpura involuti“, jako ἀποτρόπαιον, figurują u Petroniusza (Sat. c. 132 Buech.) Przykłady te przytaczamy dla uzupełnienia obfitego materyału, do tej kwestyi zebranego. Patrz H. Diels, Sibyllin, Blätter, 1890, cmp. 69–70; E. Rohde, Psyche [3], 1, 226–7; O. Gruppe, Griech. Myth., str. 891; E. Samter, Familienfeste d. Griech. u. Römer, Berlin, 1901, str. 40, 48, 59; F. von Duhn, Rot und Tot, w Archiv f. Religionswiss. IX, (1906), str. 1—24. A. Sonny, Rote Farbe im Totenkult, ibid. str. 525—9.

nów spółczesnych (oczyszczenie położnicy jajkiem, ubezpieczenie niem posiewów i pól) nie posiadamy dotąd ekwiwalentów starożytnych, to dla wytłumaczenia tego zjawiska nie potrzebujemy nawet powoływać się na fragmentaryczność tradycyi starożytnej lub wreszcie na niedostateczną znajomość naszą materyału porównawczego, — momenty wielkiego niewątpliwie znaczenia. Wystarcza tylko zdać sobie jasno sprawę, że między starożytnymi i spółczesnymi paralelami leży odstęp kilkunastu wieków, — i będziemy stokroć bardziej zdumiewać się nad ich zgodnością, niż nad drobnymi ich różnicami. W ciągu wielowiekowego swego żywota zwyczaje i obrzędy badane powinny były zmieniać się i przekształcać wraz z piastującem je podłożem etnicznem, powinny były podlegać wpływom wciąż zmieniającego się środowiska, dawać początek nowym formom obrzędowym, stopniowo wypierającym stare, przeżyte już i niezrozumiałe. Z tego stanowiska łatwo pojąć możemy zniknięcie obrzędu, opisanego przez Apulejusza: stanowił on jeden z elementów kultu starożytnego i musiał zginąć wraz z nim. Dochowanych jednak paraleli, mimo wszystko, tak jeszcze wiele, ich podobieństwo tak znaczne, że obie grupy rozpatrzonych obrzędów oparte być muszą na jednej wspólnej idei: są to dwa różne pędy, z jednego wyrastające korzenia. Gdzie szukać należy tego korzenia, tej „idée-mère" naszej obrzędowości, — w dziedzinie zabobonów grecko-rzymskich, czy też w naiwnym światopoglądzie ludzkości pierwotnej, — pytanie to trudne, które przed ustaleniem ścisłych granic geograficznych interesujących nas praktyk rozstrzygać można tylko z wszelkiemi zastrzeżeniami. Osobiście, rozporządzając tymi faktami, które dotąd udało się nam znaleźć w dostępnej dla nas literaturze, skłonni jesteśmy przypuszczać, że bujne rozwinięcie praktyk i zabobonów naszych w folklorze spółczesnym odbyło się nie bez wpływu i oddziaływania tradycyi klasycznej: postawione na czele spółczesnych paraleli rossyjskie zwyczaje lecznicze tak dokładnie i detalicznie oddają starożytne, klasyczne, że niezależne ich powstanie zdaje się być wykluczone. Przypuszczając zaś wpływy klasyczne na ukształtowanie się obrządków względnie dalekiego świata słowiańskiego (z punktu widzenia starożytnych, oczywiście), bylibyśmy w niezgodzie z samymi sobą, odrzucając podobną możliwość dla nierównie bliższego im świata romano-germańskiego: złe dochowanie się odnośnych praktyk i zabobonów, zebranych na Zachodzie, dostatecznie się tłumaczy przez znacznie wyższy niż u nas poziom kulturalny

ludu. Fakty w rodzaju żydowskiego zwyczaju, wspomnianego przez Tozeftę, lub pojawienie się jajka w kulcie Izydy, o którem mówi Apulejusz, za poważny argument przeciw helleńskiemu pochodzeniu analizowanej obrzędowości służyć nie mogą. Za czasów Apulejusza kult Izydy na gruncie Hellady ma już za sobą długą przeszłość i zdążył przyswoić sobie niemało czysto greckich pierwiastków. W miejskich zaś społecznościach M. Azyi, gdzie powstała Tozefta, Żydzi stykać się musieli na każdym kroku z Grekami, wobec czego wzajemne oddziaływanie było nieuniknione: przypisywać powyższe wierzenie helleńskiemu wpływowi mamy tem większe prawo, że Stary Testament takowego nie zna wcale. Do tegoż samego źródła odnieść należy spółczesne obrzędy Wschodu i Półn. Afryki: kraje te leżą jeszcze w granicach starożytnej „οἰκουμένη“, choć na samej już jej rubieży. Również nie przeczą helleńskiemu pochodzeniu większości europejskich obrzędów i te dane egzotycznego folkloru, które dotąd mogliśmy poznać. Dopiero wskazanie dokładnych odpowiedników do wszystkich form rozpatrywanej obrzędowości w tradycyi ludów, stojących stanowczo poza sferą wpływu kultury antycznej, mogłoby zachwiać objaśnieniem naszem w samych jego podwalinach i przechylić szalę na stronę tłumaczenia, wychodzącego z zasady „powszechności praw ducha ludzkiego“, której tak często nadużywano. Tymczasem w folklorze ludów egzotycznych zupełną, o ile wiemy, świecą nieobecnością te właśnie zabobony i ceremonie, które w starożytnej i spółczesnej tradycyi Europy szczególnem cieszą się powodzeniem (lecznicze zastosowanie jaj t. j. gładzenie niemi chorego i rzucanie ich na rozstaje) i przeciwnie, wysuwają się na pierwszy plan takie obrzędy, które w starożytności zupełnie pono nie były znane (weselne praktyki z jajkiem): tylko rola jaj w kulcie zmarłych w obu dziedzinach niezaprzeczone przedstawia pokrewieństwo. Mamy więc zupełne prawo przynajmniej tak częste dotąd lecznicze zastosowanie jajka ze wszystkiemi praktykami pochodnemi do klasycznego sprowadzać źródła. Kwestyę pochodzenia pogrzebowych obrzędów z jajkiem i stosunku odnośnych europejskich praktyk do egzotycznych na razie zostawiamy otwartą. Zwyczaje te mogły oczywiście i tu i tam pozostać niezależnie. Kręte drogi, któremi kroczy kapryśna, niezrównoważona, czysto assocyacyjna myśl człowieka pierwotnego, wobec niewątpliwej wspólnoty ogólnego kierunku, mogą się nieraz przecinać, tak iż nieuniknione są tu liczne, nieraz bardzo zastanawiające punkta styczne.

Tem bardziej możliwe są takie spotkania tam, gdzie, jak w danym razie, idzie o przedmiot tak zwykły, że trudno znaleźć taką strefę geograficzną, któraby go zupełnie nie znała, — przedmiot przytem tak łatwo wchodzący w najrozmaitsze skojarzenia ideowe. Z drugiej jednak strony zapominać nie należy, że i w danym wypadku nie jest wyłączona możliwość bezpośredniej filiacyi, zapożyczenia. Wpływ greckiej kultury sięgał, jak wiadomo, na Wschód aż do Indyi, — wspomnijmy choćby historyę założonego przez Diodota państwa Indo-Baktryjskiego, co więcej niż półtora wieku (250—85 przed Chr.) owocnie służyło sprawie wzajemnego zbliżania się i przetwarzania cywilizacyi helleńskiej i indyjskiej [1]). Wobec zaś niewątpliwego kontaktu duchowego Indyi z Indochinami i sąsiednim Archipelagiem nie trudno nam jest wyobrazić sobie przeniesienie obrzędów naszych na terytoryum rasy malajskiej. Wreszcie przyznana przez E. Tylora „tożsamość całej wyspiarskiej kultury od Borneo do N. Zelandyi (Researches into early history of mankind, 1878, str. 354) czyni możliwem przedostanie się ich nawet na ostatnie te wyspy. Powtarzam: możliwem, przypuszczalnem tylko, nie więcej.

Jakkolwiekbądź, jedno, zdaje mi się, stwierdziliśmy z dostateczną ścisłością: to oczyszczający, odwracający charakter rozpatrzonej grupy obrzędów. Wypływa on z ich istoty, jako najprostszej formy przeniesienia (transplantatio) choroby i wszelkiej zmazy. A skoro tak, to same przez się upadają przypuszczenia uczonych, upatrujących w obrzędach tych bądź szczególniejszy rodzaj ofiary (patrz Aniczkow, o. c, str. 308—9) [2]), jakkolwiek charakter ofiary jest zupełnie obcy olbrzymiej większości takowych, bądź wreszcie dal-

---

[1]) Rohde, Griech. Rom.[2] 1900, str. 579—80. Wpływ hellenizmu na kulturę centralnej i wschodniej Azyi w ostatnich latach począł występować coraz wyraźniej. Szczególnie jasno zarysowują się te oddziaływania w dziedzinie komedyi ludowej, porówn. G. Reich, Der Mimus, (Berlin, 1903), I, 2, str. 694—743) i ciekawe recenzye tegoż uczonego w „Deutsch. Litteraturzeitung", 1903, col. 2678 sq.; 1904, col. 595 sq.; 1905, col. 3125 sq. Niemniej widoczne są wpływy greckiej sztuki hellenistycznej na rozwój azyatyckiej plastyki. W różnych okolicach Pendżabu odnaleziono niemało rzeźb jużto wręcz greckich, jużto na wzór greckich przez miejscowych mistrzów wykonanych. Ciekawą wiadomość o nich daje I. Mendel w „Voss. Zeitung" z 27 lutego 1904, por. „Wochenschrift f. Klass. Philol. 1904, str. 310. Ogromne znaczenie rzeźb tych według Mendel'a polega na tem, iż przedstawiają one „die Anfänge der centralasiatischen Kunst..., von der die Kunst Ostasiens, zunächst die koreanische, altchinesische und altjapanische Kunst abhängt".

[2]) Także J. Lippert, Christentum, p. 602.

szy rozwój zabobonnego używania jaj wielkanocnych, które jakoby wskutek poświęcenia nabierają znaczenia cudownego, zbawczego amuletu (tenże Aniczkow, str. 326—7). Na ostatniem przypuszczeniu uważamy za niezbędne zatrzymać się nieco dłużej.

Już sam fakt, że zabobonne praktyki z jajkiem są, jak widzieliśmy, starsze od chrześciańskiego święta Zmartwychwstania, zupełnie wystarcza, by przypuszczenie to odrzucić. Przytem tajemnicza siła jajka wielkanocnego, jak to nietrudno sprawdzić, nie oparta jest bynajmniej na jego „świętym charakterze“. Wszak, gdyby sprawa rzeczywiście tak się miała, to w roli zbawczego amuletu mogłaby się znaleźć nawet kiełbasa wielkanocna, razem z jajami naówczas poświęcona, nie mówiąc już o innych przysmakach świątecznych. Widocznem jest tedy, iż obok owego „świętego charakteru“ działa tu jeszcze coś innego, nieskończenie bardziej ważnego. Wedle mego rozumienia, zamiast w obrzędach, dokonywanych z pomocą zwykłego jajka, widzieć dalsze rozwinięcie praktyk z jajkiem wielkanocnem, winniśmy raczej, przeciwnie, w ostatnich upatrywać tylko odmianę pierwszych, jednę z form oczyszczającego zastosowania jajka wogóle. Kościelne poświęcenie, zarówno jak kolor czerwony, potęguje tylko właściwą mu potęgę odwracającą. Może być nawet, że z pochodzenia swego zwyczaj farbować na wiosnę jaja na czerwono nie ma nic wspólnego z chrześciańskim obchodem Wielkiej Nocy, a wiąże się raczej z pogańską obrzędowością wiosenną oczyszczającego charakteru.

Nasze jajka wielkanocne mają niewątpliwie związek z kultem zmarłych, z czczeniem dusz przodków. Dowodzi tego tak czas ich barwienia, jak charakter dokonywanych z ich pomocą obrzędów, Na naszą chrześciańską Paschę przeniesione zostało wiosenne święto zmarłych, wzięte w spuściźnie po czasach bardzo odległych. Tak w dawnej Italii, w lutym, — tym, według objaśnienia starożytnych, miesiącu „oczyszczeń“ [1]), — obchodzono święto „Feraliów„ albo „Parentaliów“, poświęcone świadczeniu czci i łagodzeniu gniewu [2]) zmarłych przodków, którzy w tym czasie mieli opuszczać mogiły i snuć się po świecie [3]). W Grecyi nieco później, w miesiącu Antesteryonie, pierwsza połowa którego odpowiada drugiej połowie lutego, widzimy „Antesterya“,

[1]) Ovid. Fast. II, 19: Februa Romani dixere piamina patres. cf. 29—31.
[2]) Ibid. vv. 533 sq.
[3]) Ibid. v. 551: bustis exisse, x. 566; errant.

t. j. „święto kwiatów“, obchodzone ku czci umarłych, — ker [1]), które wyobrażano sobie naówczas włóczącymi się po świecie. Ślady wierzenia podobnego dochowały się dotąd w folklorze Europy. Według wierzeń nowogreckich czas powrotu zmarłych na świat przypadał właśnie na marzec [2]). Odniesione na początek wiosny, która, według wierzeń ludowych, nawet do smutnej dziedziny duchów wnosi nieco ruchu i ożywienia, święto umarłych na północy ze względów klimatycznych, musiało być obchodzone później, niż na Południu. Na Rusi, według świadectwa „Stogławu“ (XVI w.), w Wielki Czwartek wczesnym rankiem lud palił ogniska i „wywoływał umarłych“ (кликалъ мертвыхъ); następnie po całonocnem czuwaniu wynosił z cerkwi płonące świece i wypalał niemi na drzwiach swych domów krzyże dla odpędzenia złych duchów (Аѳанасьевъ, Поэтич. воззр. слав. III, 699, wyd. 1869 r.). Wiara, że w tym czasie otwiera się podziemie i umarli, odzyskawszy swobodę, na świat powracają, dotąd żyje na Wschodzie Europy. Tak na Ukrainie Wielki Czwartek nazywają „Nawśkij Welykdeń“, t. j. „Wielkanoc umarłych“. Według wierzenia ludu Pan Bóg wypuszcza wówczas ludzi z tamtego świata i nocą odprawiają oni nabożeństwa po cerkwiach. (Чубинскій, Труды, III, 14). Na przewodnim tygodniu ma miejsce wyżej opisany zwyczaj „grobków“, czy „mogiłek“, kiedy to zmarłym kładą na mogile kraszanki. Na pograniczu Rusi Halickiej i Mołdawii na t. zw. „Pokuciu“ przez cały „biały“ t. j. Wielki tydzień palą ogniska; w sobotę zaś wieczorem po cmentarzach zapalają stos, który gaszą dopiero na Wielkanoc (O. Kolberg, Pokucie, Kraków 1882. str. 146), co jest zapewne środkiem obrony od powracających dusz. Analogiczne wierzenia spotykają się tu i ówdzie i w Rossyi właściwej, naprzykład w Poszechońszczyźnie, gdzie według słów Bałowa (Очерки Пошехонья l. c.) dotąd utrzymują, że „przez cały Wielki tydzień dusze zmarłych przebywają na ziemi z rodziną“. Czczenie pamięci zmarłych w tym właśnie czasie znane jest i w innych krajach świata słowiańskiego. W Polsce pod koniec Wielkiego tygodnia daje się widzieć gorliwe odwiedzanie cmentarzy i jeżeli w chwili obecnej składanie jaj na mogiły wyszło, o ile wiemy, z użycia, to dla czasów dawniejszych stwierdzone jest ono przez

---

[1]) Patrz znane zaklęcie: θύραζε κῆρες, οὐκέτ' Ἀνθεστήρια i świadectwo Dydyma y Focyusza, 1, p. 286 (Nab.): ὡς κατὰ τὴν πόλιν τοῖς Ἀνθεστηρίοις τῶν ψυχῶν περιερχομένων, porówn. Crusius u Roscher'a w „Mythol. Lexic.“ II, „Keren“.

[2]) B. Schmidt, Das Volksleben d. Neugriechen, str. 97.

wyżej cytowany wyjątek z „Żywota św. Jadwigi“, gdzie jest mowa o jajach barwionych, zatem wielkanocnych.

Obok tylko co rozpatrzonych wierzeń są inne, według których Wielki tydzień jest czasem największej potęgi i wyuzdania mocy nieczystych, — porą, kiedy wiedźmy i czarownice w towarzystwie dyabłów odbywają swe wiece i odprawiają pełne brudnych tajemnic obrzędy. Tak, według wierzeń rossyjskich, otwierają się w tym czasie ukryte w ziemi skarby i płoną jasnym płomieniem (Аѳанасьевъ, tamże III. 701). W Polsce za najważniejszy dla wiedźm dzień w roku uchodzi W. Piątek: odbierają one wówczas od krów swojej wioski wszystko niemal mleko i robią masło, by było czem przyjąć dyabła, gdy przybędzie do nich w gościnę; wtedy to wszyscy czarownicy, tak mężczyźni jak i kobiety, śpieszą na rozdroża, gdzie rozebrawszy się do naga i powiesiwszy za nogi po drzewach, wiodą z czartami tajemne rozmowy. (O. Kolberg, Lud, T. VII (Krakowskie) str. 78). Najbardziej jednak jaskrawą formę przesąd ten znajduje na Kaukazie. W Gruzyi W. Czwartek uważany jest za dzień czarowników: obowiązani zjawić się wtedy przed oblicze władczyni swej „ropani“ i zdać jej sprawę ze swych czynności, śpieszą do niej na psach, kotach czy prostych wreszcie kijach, wysmarowawszy się w ostatnim wypadku maścią, udzielającą im władzę unoszenia się w powietrze. (Сборн. матер. для опис. мѣстн. и плем. Кавк. вып. XXI, отд. 2. str. 119—23). Według opowieści Imeretyńców w W. Środę wszędzie uwijają się na kotach wiedźmy, wysłane przez swą panią, by wyrywać u śpiących ludzi serca na urządzaną przez nią wtedy ucztę. Wogóle, poczynając od W. Środy w naturze całej panuje zamęt i zamieszanie za sprawą nieznających żadnego hamulca sił nieczystych: mobilizują się, że tak powiem, wszystkie piekielne zastępy i z wściekłością rzucają na człowieka, który zmuszony jest się bronić, uciekając do wyjątkowych środków ostrożności. Do takich środków należą: strzelanie z rusznic, przeskakiwanie przez płonące stosy i rozrzucanie po całej zagrodzie gałązek krzewów kolczastych. (Gruzya, tamże t. XIX. odd. 2, str. 31). Na Zachodzie za porę takiego rozpętania się potęg dyabelskich uważają zwykle 1 maja (Walpurgisnacht), nie brak jednak śladów wcześniejszego jej umiejscowienia. Tak w niektórych okolicach Niemiec (Oldenburg) utrzymuje się wierzenie, że w noc z W. Soboty na Niedzielę widzieć można wszystkich „Wiedergänger“, t. j. tułacze, nie znajdujące w grobie spoczynku dusze (Wuttke-Meyer, D.

V. Abergl. § 83), a szerokie rozpowszechnienie „ogni wielkanocnych“ (Osterfeuer) i jeszcze większe — zwyczaju wzajemnego oblewania się wodą w święto Zmartwychwstania (ibid.), obrzędów niewątpliwie oczyszczających, czyni wielce prawdopodobnem, że przesąd ten i w Niemczech był niegdyś panującym.

Odniesienie obu tych przesądów do jednego i tego samego czasu obok częściowej zgodności zrodzonego przez nie rytuału (palenie ognisk) pozwala upatrywać w nich tylko odmienne formy, tylko proste modyfikacye jednego zasadniczego wierzenia: wiedźma i dyabeł tyle już razy w podaniach ludowych zajęli miejsce przedchrześciańskiego demona, że i w danym wypadku możemy bez wielkiego ryzyka wszystkie te moce piekielne uważać za chronologicznie późniejszą zamianę krwiożerczych i złośliwych umarłych, chwilowo wyrywających się na wolność i korzystających z niej gorączkowo. Bardzo jest możliwe, że w sferze tych wyobrażeń szukać także należy wyjaśnienia maloruskiego zwyczaju rzucania do rzek skorup jaj święconych, które, dopłynąwszy do dalekiej krainy świętobliwych Rachmanów, mają jakoby zwiastować im chrześciańskie Święto Zmartwychwstania, — zwyczaju, który zresztą i na Zachodzie nie jest pozbawiony odpowiedników [1]). Już sama okoliczność, że dzień, z którym, tak czy inaczej, wiąże się ten zwyczaj, t. zw. „Rachmańskij Wełykdeń“ [2]), nosi także nazwę „Nawśkij Wełykdeń“, t. j. Wielkanoc umarłych, wymownie dowodzi, że w wierzeniu tem echa greckiej powieści o „sprawiedliwym“ narodzie ascetów-bramanów zlały się w jedno z podaniem o królestwie umarłych, leżącem z drugiej strony wielkich wód, morza. Jak wiadomo, wierzenia ludowe wogóle niewiele się troszczą o sprzeczności wewnętrzne, i w danym wypadku, lokalizując świat zmarłych najczęściej pod ziemią, udzielają mu jednak nieraz miejsca na samej ziemi, gdzieś tylko daleko, daleko, za wielką

---

[1]) W Szkocyi, naprzykład, na Wielkanoc każdy członek rodziny otrzymuje na śniadanie po jajku. Ze skorup młodzież urządza coś w rodzaju łódek i puszcza je na wodę. Odbywa się to w pobliskiej rzece lub stawie, w braku zaś takowych choćby w korycie, wodą napełnionem (Publicat. of the Folk Lore Society VII, 166—7, London).

[2]) Patrz pracę moją „Ambrozya i Styks“ (Kraków, 1906, str. 49 = Rozprawy Wydz. filolog. Akad. Umiej. t. XLI, str. 361). Zebrany tam materyał uzupełniam wskazaniem odnośnego wierzenia u starożytnych Skandynawów (К. Тиандеръ, Поѣздка скандинавовъ въ Бѣлое море, Petersburg; 1896, str. 4) i Bretonów Sébillot, L'âme sans la forme animale, w „Rév. d. tradit. popul. XV (1900) p. 630.

rzeką, jeziorem lub morzem, a czasem nawet kombinują oba te wyobrażenia. Rzucanie przeto skorup jajecznych do wody może być takim samym sposobem zabezpieczenia się od złowrogich gości zza morza, jak składanie jaj na mogiły lub zakopywanie ich do ziemi jest środkiem przeciw gościom z podziemia. W razie słuszności tego przypuszczenia mielibyśmy tu dwa równoległe obrzędy, wykwitające z jednego korzenia.

Tak więc w tym samym mniej więcej czasie, kiedy później obchodzono dzień Zmartwychwstania Pańskiego, u nas w Europie święcono pierwotnie dzień pamięci zmarłych, swego rodzaju wiosenne zaduszki. Uroczystość ta dała początek bogatej obrzędowości oczyszczającej, której jednym ze składników były nasze praktyki z jajkiem. W tych warunkach mniej lub więcej zupełne przeniesienie tradycyjnego rytuału ze starego święta pogańskiego na nowe chrześciańskie było historyczną koniecznością. Przeniesienia tego można było dokonać tem łatwiej, że chrześcijański ceremoniał wielkotygodniowy oznacza się żałobnym, smutnym, surowym charakterem: kościół w skupieniu rozpamiętuje mękę i krzyżową śmierć swego Założyciela, czego widomym znakiem są w wielu miejscach urządzane po świątyniach „groby Pańskie", gdzie wśród kwiecia i zieleni spoczywa postać Umęczonego. Wesoły jednak dzień Zmartwychwstania każe zapomnieć o smutkach i bolach poprzedniego tygodnia i zgodnie z radosnym nastrojem chwili, krasne jajko paschalne musiało otrzymać nowe, bardziej odpowiadające nastrojowi temu tłumaczenie: poczęto w niem widzieć symbol życia, odrodzenia, zmartwychwstania, wskazujący jednocześnie na wielki dogmat chrześcijański i na wiosenne budzenie się natury [1]. Pełne szczytnej poezyi, to późniejsze alegoryczne tłumaczenie stało się panującem i pociągnęło za sobą tak zupełne zapomnienie pierwotnego znaczenia przesądu, że doszukać się go można było jedynie zapomocą długich i żmudnych poszukiwań.

Dodatek.

To, cośmy wyżej powiedzieli o roli jaj w starożytnym i spółczesnym zabobonie, uzupełniam tu jeszcze jednym przesądem. Występując w obu tych dziedzinach w formie niemal identycznej, wydaje mi

[1]) Patrz Аѳанасьевъ, Поэт. воззрѣн. I, 537; Сумцовъ, Писанки, Кіевск. Старина, 18, Maj, str. z. 185, 202—3; Wuttke-Meyer, D. V. Abergl. str. 118: „Die Eier sind die Sinnbilder des neu beginnenden Naturlebens" i t. d.

się on zasługującym na wzmiankę. Mniej jednak przejrzysty i zrozumiały od wyżej rozpatrzonych, nie znajduje dla siebie miejsca w raz obranym szemacie i musi być rozpatrzony osobno. „Każdy“ (czytamy u Pliniusza n. h. XXVIII. 19) „boi się uledz złym czarom. Ma z tem związek kruszenie lub rozbijanie łyżką skorup jaj i ślimaków zaraz po przełknięciu (zawartości)“ (defigi quidem diris precationibus nemo non metuit. Huc pertinet ovorum quae exsorbuerit quisque calyces coclearumque protinus frangi aut easdem coclearibus perforari). Starożytny ten zwyczaj posiada blizkie analogie we współczesnym folklorze europejskim. Jeżeli dawniej pozostawienie skorupy po wypiciu jajka w całości uchodziło za niebezpieczne dla człowieka, obecnie ma ono być niebezpiecznem również i dla kury. Starożytną formę wierzenia odnajdujemy w przesądzie niemieckim, według którego „skorupy jajeczne należy tłuc, w przeciwnym bowiem razie człowiek będzie nieszczęśliwy (Bawarya), lub ulegnie czarom (Czechy), lub wreszcie dostanie zimnicy, czy bolu zębów“ (Oldenburg. patrz Wuttke-Meyer. D. V. Abergl. § 459). i francuskim z XVII w., zgodnie z którym należało „kruszyć skorupy jaj, by wrogowie nasi takiemuż ulegli skruszeniu“. (J. B. Thiers. l. c. Nr. 8). Francuska praktyka tem się różni od niemieckiej, iż z ochronnej staje się ona zaczepną. Wierzenie, iż w razie nietłuczenia skorup kury chorują lub nieść się przestają, osobiście spotykałem nieraz w Polsce i na Ukrainie. Bliższe uzasadnienie obie formy przesądu tego znajdują w wierzeniu, że porzucone skorupy stają się łupem potęg nieczystych. Tak w Niemczech twierdzą, że „wiedźmy gnieżdżą się w pustych skorupach“ (Grimm. D. M. Aberglauben Nr. 328) lub „pływają w nich po wodzie“ (Zeitsch. f. deutsch. Myth. II, 101). W Rossyi utrzymują, że „rusałki robią z pustych skorup łódki i pływają w nich“ (Аѳанасьевъ. Поэт. возз. III. 242). Taka skorupa znajduje się niewątpliwie w pewnym związku ideowym tak z człowiekiem, który jaje spożył. jak z ptakiem, który je zniósł. Nie trudno więc zrozumieć, że przy charakterystycznej dla myślenia pierwotnego skłonności do przekształcania wszelkiego, choćby nawet czysto assocyacyjnego związku wyobrażeń w zupełnie realny i konkretny, podobne opanowanie skorupy przez siły wrogie nie może ani jednej, ani drugiej stronie wyjść na korzyść, — oczywiście z punktu widzenia logiki prymitywnej.

Święta żydowskie w przeszłości i teraźniejszości.

Przez

Reginę Lilientalową.

Część I.

———

Święta żydowskie, jak i większość świąt innych ludów, początkiem swym sięgają odległej bardzo starożytności i poważny stanowią dokument historyi narodu żydowskiego. Są to, rzec można, kopalne zabytki, pomniki, na których duch tego ludu wycisnął swą pieczęć.

Święta nie powstały sztucznie, jako jednoaktowe postanowienia prawodawców narzucone gromadzie, lecz — samorzutnie, pośród zbiorowisk ludzkich, będąc wytworem realnych stosunków życia i reagującego na te stosunki człowieka.

Aby poznać i zrozumieć genezę świąt, zbadać należy obrzędy i praktyki od nich nieodłączne, które, acz bezwiednie teraz wykonywane i z naszego punktu widzenia nieracyonalne, musiały być kiedyś celowe i rozumne, t. j. zgodne z nastrojem psychologicznym tej gromady ludzkiej, która je do życia powołała. „Człowiek nie jest nigdy nierozsądny, powiada A. Lang[1]). Powody skłaniające go do takich lub owych postępków albo wierzeń mogą nam się wydawać niesłusznemi, niemniej ma on zawsze powody do tych wierzeń i czynów". A powody te, z natury rzeczy, tkwiły w życiu codziennem,

[1]) O totemach. Przekład Z. A. Kowerskiej. Wisła, tom 18, str. 479 i 480.

w materyalnych warunkach bytu i w nich to, w gospodarczych stosunkach, szukać należy wyjaśnienia dla świątecznych obrzędów żydowskich. „Punktem wyjścia, mówi Aniczkow [1], dla każdego badania obrzędowości ludowej służyć powinny przedewszystkiem realne warunki bytu, t. j. powszednie potrzeby człowieka pierwotnego w każdym danym momencie gospodarczego roku".

Już na bardzo niskim szczeblu kultury odnajdujemy ofiary i nieodłączne od nich uczty, te zasadnicze pierwiastki kultu religijnego, skoncentrowane w pewnych momentach, które z biegiem czasu w święta się przeobraziły.

Wyspiarze z Serwatty składają ofiary z bawołów, świń, kóz i drobiu, ilekroć ktoś albo cała gmina przedsiębierze ważną sprawę lub wyprawę, że zaś mięso spożywane bywa przez wyznawców, więc się zgromadzają bardzo licznie, jeżeli ofiary są obfite [2]. „Gromadka dzikich z plemienia Potawatomi, czytamy również u Tylora [3], znajdowała się w podróży. Przez trzy dni nie napotkali oni wcale zwierzyny i doznawali strasznego głodu. Trzeciej nocy wódz, imieniem Saugana, miał sen: ukazała mu się jakaś osoba i oświadczyła, że towarzysze i on sam są w takiem udręczeniu z powodu tego, że wyruszyli w drogę, nie urządziwszy uczty ofiarnej".

W tym okresie, jak widzimy na owych dwu przykładach, chwile uroczyste przypadają nieregularnie. Pozostając w związku z wyprawami myśliwskiemi, są sporadyczne i charakteryzuje je jedynie większa obfitość pożywienia.

Pasterz, posiadacz własności, acz ruchomej tylko, zna święta już bardziej złożone. Byt jego więcej zależny od warunków zewnętrznych, od pór roku, jakości pastwisk, przyczynia mu więcej obaw i kłopotów, sprawiając, iż systematyczniej stosuje on praktyki, zdolne, w jego pojęciu, dodatnio wpłynąć na jego losy. Zgodnie z pierwotnym, prostym swym światopoglądem, stara się on przez dary, zaklęcia i inne obrzędy pozyskać opiekę duchów dobroczynnych i — zapobiedz szkodliwym dla siebie zjawiskom.

Wraz z przejściem do rolnictwa, wzmagają się troski i niepokoje, zachody i zabiegi, a z niemi ilość praktyk i ich rozma-

---

[1] Е. В. Аничковъ. Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ. Часть I. Отъ обряда къ пѣснѣ. Petersburg 1903 r., str. 62.

[2] E. B. Tylor. Cywilizacya pierwotna. Przekład Z. A. Kowerskiej. Warszawa 1896 r. Tom II, str. 328.

[3] Tamże.

itość. Życie pasterskie wraz z jego troską o stada i tabuny, z obfitością pożywienia i odzieży, jaką dają stada, jest daleko mniej kłopotliwem od uprawy gruntu, połączonej z niepewnością i rozczarowaniami. Dopiero wzrost ludności i wskutek tego brak pastwisk mogących wyżywić tylko ograniczoną liczbę bydła, zmusił ludzi do uprawy ziemi, pisze Edward Clood [1]).

Będąc w ciągłej zależności od natury, a jednocześnie wierząc, że nagiąć ją można dla celów swoich, rolnik pierwotny niezliczonych w tym kierunku ima się sposobów. W braku wiedzy pozytywnej i umiejętności, towarzyszą każdej czynności na polu, w gospodarce pierwotnej, ofiary i zaklęcia, środki zapewnić mające łaskę boskich przedstawicieli rolnictwa (tych, odzianych w szaty antropomorfizmu, zjawisk fizycznych), zabezpieczyć od nieurodzaju i klęski głodowej [2]). Jasnem się staje, że w owym etapie dziejowym momenty koncentrujące w sobie obrzędowość musiały być bardziej określone i peryodyczne, - bo zastosowane do orki, siewu lub sprzętu, większość też obrzędów w święta żydowskie praktykowanych w pierwotnem rolnictwie bierze początek, tegoż ustroju gospodarczego będąc wynikiem.

W ścisłem znaczeniu, święta rolnicze — to święta żniw, dożynków. Wolne od etycznego zabarwienia, posiadają one pierwotnie charakter konkretny, zmysłowy, a zasadniczym ich rysem są radość i uciecha z wydanych przez ziemię płodów; radość wyrażająca się w odpoczynku przez samą naturę podyktowanym — i w ucztach wesołych. Rolnik cieszył się z darów przyrody — i świętował.

Jako że różne płody w różnym czasie dojrzewają, więc też w ciągu roku kilkakrotnie powtarzały się zbiory, które znów, w zależności od tychże płodów i innych towarzyszących danej porze roku okoliczności, sobie właściwy typ świąt urabiały. Lecz wszystkie były ludowe i miejscowe, t. j. obchodzone przez ogół cały i tam, gdzie zbiory się odbyły.

Największe znaczenie, także najbardziej określoną fizyonomię miały, co się samo przez się rozumie, uroczystości wiosenne i jesienne, jako odpowiadające dwom najważniejszym okresom w go-

---

[1]) Człowiek pierwotny. Przełożył F. Wermiński. Warszawa 1902, str. 166.

[2]) Porównaj obrzędy rolnicze u starożytnych Ateńczyków w pracy A. Mommsena „Feste der Stadt Athen im Alterthum". Lipsk 1898 r., str. 478.

spodarce rolnej, bo początkowi i końcowi robót dorocznych. Od chwili, gdy słońce zaczyna iść w górę, od wiosennego porównania dnia z nocą, rozpoczynał się szereg świąt rolniczych.

Wspomniałam wyżej, że święta rolnicze pozbawione były pierwotnie etycznego charakteru, że natomiast pierwiastek religijny, zasadzający się na wierze w potęgi nadprzyrodzone, wyraźnie w owem stadyum rozwoju występuje. Istotnie, i myśliwy i pasterz składają ofiary w celu zdobycia pomyślności, lecz w rolniczym trybie życia są one liczniejsze, a jako ofiary z plonu są systematycznie w pewnych porach rolniczego roku składane bóstwu, sprawcy dobrodziejstw błogosławionych.

W Meksyku, bogini ziarna, Centeotl, odbierała cześć i ofiary w poświęcane jej dwa dni świąteczne i opiekowała się wzrostem i sprzętem zboża [1]).

Na wyspach Tonga „Alo Alo" „przewiewający zboże", bóg wiatru i pogody, pełniący obowiązki bóstwa żniw, odbiera ofiary z jamu, gdy zboże dojrzeje [2]). Wiele przykładów podobnych dostarczają nam starożytni, których kulty polegały na czci natury, że tylko wspomnę o uroczystościach na cześć greckiej Demetry i rzymskiej Ceres [3]).

Każdy okres dziejowy, wysilając się na coraz to nowe sposoby walki o byt, wchłaniał w siebie, w pewnej mierze, obrzędowość okresów poprzednich, a pewne momenty, najważniejsze w gospodarczym bycie, stały się ogniskami dla tych różnorodnych, różnobarwnych wierzeń i praktyk.

W miarę rozwoju społeczeństwa, także pewne wypadki historyczne pomnażały ilość świąt. Podobne święta pamiątkowe, związane może pierwotnie z wydarzeniami pojedyńczego klanu czy plemienia, wraz z zespoleniem się plemion poszczególnych w większe skupienia społeczne na cały naród się rozciągały. Święta żydowskie urabiane pod działaniem różnych warunków i różnych światopoglądów często zasadniczym ulegały przemianom. Każdy nowy okres historyczny pozostawiał na nich ślad swój jako osad, jako warstwę nową; treść jedną zamieniała druga, powoli rugując poprzednią, która znów wzamian kostniała w formach zewnętrznych, zmuszając

[1]) Tylor. Cywilizacya pierwotna. Tom II, str. 253 i 254.
[2]) Tylor. Cywilizacya pierwotna. Tom II, str. 254.
[3]) A. Mommsen. Feste der Stadt Athen im Alterthum.

tem samem nowy kierunek do taktyki oportunistycznej, t. j. do przystosowania się do istoty wierzeń starych.

Księgi żydowskie, acz osnute mgłą podaniową, pozwalają sądzić, że charakter mistyczny świąt żydowskich zapanowuje po powrocie z niewoli babilońskiej, w VI wieku przed nową erą, t. j. w okresie, gdy lud izraelski, w braku samodzielności państwowej, całą swą energię wytężył w kierunku swego odrodzenia i samozachowania plemiennego. Wtedy to ustaje bałwochwalstwo i służba pod zielenią drzew na wyżynach, a wzmaga się monoteizm; wtedy olbrzymieje kult Jahwy, boga żydów, który to kult oczyszczony przez proroków a zespolony z bytem powszednim narodu, odbił się na wszystkich jego instytucyach i obrzędach. Pogłębiona w niewoli dusza ludu, rozważając niedolę swą jako karę za grzechy popełnione, owiała wszystkie chwile uroczyste duchem moralności, zupełnie obcej świętom pierwotnym.

Sieć form oplotła święta jak i całe życie ludu żydowskiego; kajdany rygoru opasały dawne, żywiołowe objawy radości. Mury przepisów, pochodzących z różnych epok kulturalnego życia Żydów, wzniosły się, a stawiali je wodzowie wróconych z niewoli wygnańców, nauczyciele ludu, dążący do utwierdzenia religijnych przekonań i uczuć w narodzie — tem samem do wskrzeszenia ducha narodowego, skażonego wierzeniami niedawnych ciemiężców i plemion ościennych. Epokę tę i prądy w niej panujące jasno odzwierciedla księga Nehemiasza [1]).

Zmiana realnych warunków bytu, kult religijny w przybytku Jehowy, w Jerozolimieześrodkowany, poderwały związek świąt i naturą, pozbawiając je zaś gruntu konkretnego, sprawiły, iż o naturalnem ich pochodzeniu zapomniano, z powodu czego rytuał świąt stał się tematem dla domysłów, przedmiotem dla legend z podań.

W owej to epoce, święta rolnicze przeobrażają się w historyczne. Pamięć ludowa, słabnąc, zapełniała lukę dalekiemi i mglistemi wspomnieniami, które przystosowane do ocalałego rytuału otoczyły go mistycyzmem i ustrzegły od rozkładu. „Gdy cel główny czynności zostanie zapomniany lub źle zrozumiany, to wówczas, powiada E. Clood [2]), czas i powaga tradycyi współdziałają razem, by oblec go w świętość“.

[1]) Esra, Nehemia und Ester. Uebersetzt und erklärt von D. C. Siegfried. Getynga 1901 r.

[2]) Człowiek pierwotny, str. 38.

W epoce pobabilońskiej teraźniejszość ustąpiła miejsca przeszłości, którą wyobraźnia stroiła to w szaty jasne, to mroczne, a zawsze nadzwyczajne.

Przypisując klęskę narodu zemście Jehowy za obojętność względem niego, lud żydowski wszystek ducha wysiłek zużywał w kierunku przypodobania się swemu bogu, okazywania mu czci, a przez to pozyskania jego łaski. Środkiem po temu stał się spotęgowany kult ofiarny [1]).

Dary, ongi w czasie żniw ubóstwionym potęgom natury składane [2]), straciły właściwy swój charakter: już nie były dobrowolne i nie wyrażały korzyści praktycznej dla bóstwa. Ofiara stała się aktem religijnym, ściśle określonym i usankcyonowanym przez prawo żydowskie; symbolem, którego myśl przewodnia podstawowej uległa zmianie. Liczne ograniczenia, czerpiące soki z resztek zabytków starożytnego piśmiennictwa, naginanego do ówcześnie urobionych poglądów, mające służyć za tarczę obronną przeciw napierającym wpływom ludów sąsiednich [3]) i potęgujące świadomość plemienną uosobioną w Jehowie, tej podstawie jedności i odrębności narodowej wzmogły się jeszcze w epoce helleńskiej zagrażającej spoganieniem, t. j. wynarodowieniem ludu żydowskiego. Wtedy to w całej sile nastąpił zwrot ku ustnej tradycyi, ku podaniom przedhistorycznym, których oficyalna teologia nie zdołała wykorzenić i nastała epoka Miszny, potem Gemary, t. j. Talmudu, tego konglomeratu prawodawczo-egzegetyczno-opowieściowego.

Pomimo jednak surowych obostrzeń, pomimo iż życie ludu izraelskiego ujęte zostało w żelazne kleszcze, obijały się o nie fale od plemion ościennych płynące; i obce obyczaje i pojęcia, wciskając się niepostrzeżenie w dziedzinę obrzędową, stawały się składową jej częścią. W obu talmudach [4]) przejawia się wyraźnie wpływ kultur greckiej i rzymskiej. Grecka literatura, szczególniej, wielką była

---

[1]) Ezechiel 45, 23. 24. Przekład dra Cylkowa.

[2]) Hozeasz 2, 7; 9, 1. Przekład dra Cylkowa.

[3]) Judea wchodziła kolejno w skład państw wschodnich: asyryjskiego, egipskiego, babilońskiego, perskiego, grecko-syryjskiego. (Egiptowi podlegała dwa razy).

[4]) Dwa są talmudy: babiloński i jerozolimski. Pośród Żydów Europy rozpowszechniony jest pierwszy z nich.

pokusą dla młodzieży, co stwierdzają talmudyczne podania o Acherze, Eleazarze ben Damie i innych [1]).

Lecz ujęte w ciasne ramki formułek stężało i skamieniało życie duchowe [2]), zamieniając się w jałowe dociekania komentatorskie. w walkę o słowa i litery tekstów dogmatycznych. W Misznie znalazły oddźwięk zajadłe spory, jakie wiodły między sobą partye faryzeuszów i saduceuszów.

W dyasporze znów, gdzie, wobec smutnej rzeczywistości, przeszłość tem większego nabrała uroku i powagi, całem zadaniem duchowem Żydów stało się staranniejsze jeszcze ochranianie spuścizny po przodkach i opartych na niej urządzeń rytualnych od niwelującego działania z zewnątrz. Pozbawiona światła i powietrza, myśl jednostronnie skierowaną została do ciasnego koryta. w którem, pod magicznem oddziaływaniem tradycyi. pleśnią się pokryła.

Święta popadły w stan inercyi, zastygły w swym rozwoju. W nich jako w dniach wypoczynku, najodpowiedniejszych dla kontemplacyi. budziły się żal i tęsknota za utraconą ziemią i obrzędy odziedziczone występowały jaskrawo. To też strzeżone były troskliwie i traktowane z pietyzmem. W Talmudzie [3]) powiedziano jest: „Kto święta znieważa, ten jak gdyby w bałwochwalstwo popadł“.

Prześladowania, jakim podlegali Żydzi w ciągu wieków całych, zamiast osłabić, bardziej wzmogły zamiłowanie do obrzędów prastarych. do uroczystych chwil ich bytu — do świąt. Katusze znosili za Antyocha. dręczeni byli za Hadryana. torturowani za Torquemady, a nietylko nie wyparli się swych wierzeń i złączonych z niemi praktyk, lecz przeciwnie. stali się, więcej niż jakikolwiek inny naród, niewolnikami pojęć i poglądów, urobionych pod wpływem dawno minionych tysiącoleci.

Opancerzone, zdołały święta żydowskie do naszych czasów przetrwać, a zachowawszy zabytki wiary z czasów przedhistorycznych. zasadniczo obserwowane są dziś tak. jak za II-giej świątyni

---

[1]) Н. Переферковичъ. Талмудъ, его исторія и содержаніе. Часть I. Petersburg 1897 r., str. 99.

[2]) Dobitnie charakteryzują ową epokę następujące słowa Miszny: „Człowiek nie powinien „zmieniać“ (zmieniać przyjętych obyczajów, t. j. nie powinien być oryginalnym), gdyż to sieje niezgodę“. Tr. Pesachim 4, 1; w przekładzie N. Pereferkowicza, p. t.: Талмудъ. Мишна и Тосефта. Petersburg 1900 r.

[3]) Tr. Pesachim 118 a. „Der babylonische Talmud“ übersetzt von L. Goldschmidt. Berlin 1901 r.

w Jerozolimie (z opuszczeniem kultu ofiarnego i ceremonii możliwych jedynie na własnej ziemi). Do świąt żydowskich dają się zastosować słowa Tylora [1]: „...niektóre obrzędy religijne dają dowód dziwnej stateczności, zachowując przez wieki tę samą formę i to samo znaczenie, a sięgając źródłem tam, gdzie historya nie sięga“.

Zasadniczo, jak zaznaczyłam, nie zmieniły się w dyasporze święta żydowskie, lecz strona ich obrzędowa tu i ówdzie została naruszona. Rozproszenie narodu nie mogło nie zostawić śladu: różne warunki zewnętrzne różnie się odbiły tak na duszy ludu żydowskiego jak i na obrzędowości jego i ta ostatnia sporo obcych pierwiastków wchłonęła.

Największa różnica w rytuale zdołała się wytworzyć pomiędzy tak zwanymi „Aszkenazim“ [2] a „Sefardim“ [3]). Obrzędowość pierwszych, twórczość ich w tej dziedzinie znalazła wyraz w księdze „Szulchan aruch“ [4]), ułożonej wprawdzie przez hiszpańskiego żyda, Józefa Karo, (w XVI stuleciu, w Palestynie), lecz której praktyczną formę, stosowaną w Polsce i Niemczech, nadali rabin krakowski, Mojżesz Isserles [5]) i rabin lwowski, Dawid ben Samuel Halevy [6]). Oparte na podstawie Talmudu normy prawodawcze księgi „Szulchan aruch“, stawszy się kodeksem dla Żydów wschodu i zachodu, w każdym kraju odmienne otrzymały zabarwienie. Rabin Isserles, redagując ten zbiór praw i uzupełniając go licznymi przypisami, glosami [7]), przeważnie miał na uwadze Żydów polskich, których obyczaje w ten sposób usankcyonował, czyniąc je miarodajnemi przy rozstrzyganiu kwestyi rytualnych. To też, gdy w drugiej połowie XVI wieku autonomia gminna Żydów w Polsce została ostatecznie przez szereg królewskich i sejmowych dekretów

---

[1]) Cywilizacya pierwotna. Tom II, str. 301.

[2]) Żydzi niemieccy-polscy.

[3]) Żydzi hiszpańscy, portugalscy (dziś włoscy i tureccy).

[4]) „Stół nakryty“.

[5]) „Szulchan aruch“ z komentarzami r. Isserlesa był po raz pierwszy drukowany w Krakowie w r. 1578.

[6]) Dawid ben Samuel Halevy, przewodnik Jesziby (wyższej szkoły wyznaniowej) napisał komentarz do „Szulchan aruchu“ p. t. „Ture Zahab“ („Złote rzędy“); umarł w 1667 r.

[7]) Glosy te (Hagahoth) weszły w tekst „Szulchan aruchu“, są oznaczone zwykle w druku innemi czcionkami i noszą nazwę „Mappa“ („obrus“, t. j. obrus do „nakrytego stołu“ Józefa Karo. Patrz odnośnik Nr. 4 niniejszej pracy).

uchwaloną, kodeks Karo-Isserlesa stał się praktycznym przewodnikiem dla rabinów, sędziów i kahalnych zwierzchników [1]).

U Żydów zachodniej Europy wyższa religijna świadomość, a może — jak sądzą niektórzy — obojętność religijna wyrugowała wiele form archaicznych i konserwatorem tak przez Zakon ustanowionych „mizwoth" jak przez tradycyę ustną i piśmienną przekazanych „minhagim", w wielkiem poszanowaniu u ludu będących [2]), pozostały jedynie masy żydowskie w Rosyi, Królestwie Polskiem, Litwie i Galicyi, t. j. tam, gdzie najliczniej są skupione. W nich to tkwią wyobrażenia powstałe w głębiach życia bezimiennego a będące wytworem kolektywnej osobowości narodu, to też przy opisie współczesnej procedury świąt żydowskich trzymam się wzoru, jakiego te właśnie masy mi dostarczają. Z żywej czerpię tradycyi, lokalnych zabarwień nie uwzględniając. Obowiązkiem Żydów, jak i każdego narodu szanującego swą przeszłość, jest utrwalać zabytki starożytne tę przeszłość odtwarzające. A należy się spieszyć, rozejrzeć po odłogiem leżącem polu folkloru żydowskiego, gdyż w szerokich masach żydowskich gwałtowny zachodzi przełom. Rewolucya istotna, bo dotykająca myśli ludu, bezpowrotnie ruguje strupieszałe formy i przeżyte zwyczaje na rzecz innych, nowoczesnych poglądów. Po większych miastach szczególniej, gdzie życie płynie bardziej wartkim potokiem, tradycyjna obrzędowość zanika.

Święta żydowskie podzielić się dają, ze względu na swe pochodzenie i czas powstania, na trzy kategorye. Do pierwszej zaliczyć należy trzy główne święta, t. z. „pielgrzymie" („szalosz regalim"): Pesach, Szabuoth i Sukoth; do drugiej — święta o wybitnie religijnym charakterze: Rosz-Haszana, Jom-Kippur; do trzeciej wreszcie — święta historyczne, świeckie: Purim, Chanukę.

---

[1]) С. Дубновъ. Внутренняя жизнь евреевъ въ Польшѣ и Литвѣ въ XVI вѣкѣ. Книжка Восхода 1900 р.

[2]) Lud powiada, że „obyczaj ruguje prawo" (t. j. nakaz religijny).

I.

Pesach, inaczej świętem przaśników zwany, jest jednem z najbardziej uroczystych i wspaniałych świąt dorocznych. Żydzi współcześni obchodzą je na pamiątkę wyzwolenia przodków z Egiptu, a jako święto swobody, ocalenia, szczególną czcią Pesach otaczają. Pomnąc na słowa Midraszytów[1]): „W miesiącu Nisan Izrael został zbawiony, w tymże miesiącu kiedyś po raz wtóry zbawion będzie“, wierząc niezachwianie w „Pesach przyszłości“ [2]), lud żydowski wszystkie swe promienne marzenia o wolności w święcie tem skupił. Pewien ustęp Hagady, odczytywanej podczas wieczerzy pesachowej, brzmi: „Ci, co w tym roku są niewolnikami, będą w roku przyszłym wolni“.

Treść powyższa przecież, jak wykazują pomniki historyczne i cały ceremoniał wcześniejszy i współczesny, nie jest pierwotną treścią tego święta, lecz znacznie późniejszym wytworem dziejowej ewolucyi. Wszystkie dane przemawiają za tem, że Pesach od niepamiętnych czasów znany był danemu plemieniu semickiemu jako dziękczynne święto wiosny, jako święto rolnicze przypadające w okresie dojrzewania płodów ziemi. „Przestrzegaj miesiąca kłosów“, czytamy w Pismie św.[3]). Czemżeż również była, jeśli nie świętem wiosny, uroczystość, o której wspomina podanie[4]), głoszące, że w epoce wyjścia z Egiptu Izraelici domagali się od Faraona pozwolenia na święcenie jej.

Z punktu widzenia gospodarczego, wiosna — to najważniejsza pora roku tak dla pasterza jak dla rolnika. Pasterza przejmują radością pastwiska zielone, umajone kwieciem łąki, także „przychówek w gospodarce pierwotnej otrzymuje się prawie wyłącznie na wiosnę“ [5]). Pora to obfitości dla koczownika, jak powiada Lippert[6]). Dla rolnika znów okres ten ciężkiej pracy i obaw, lecz zarazem nadziei na plon nowy, w nastrój wyczekujący go wprowadza.

---

[1]) Twórców midraszów (homiletycznych zbiorników).

[2]) פסח לעתיד (pesach leasid).

[3]) Deuteronomium 16, 1. W przekładzie Dra Cylkowa.

[4]) Exodus 10, 9. W przekładzie Dra Cylkowa.

[5]) Аничковъ str. 307.

[6]) Christenthum 584, cytuje Aniczkow.

Sama przyroda na wiosnę najwięcej na wyobraźnię oddziaływa, bowiem z wiosną wszystko na polach i łąkach rozkwita, drzewa liściem się pokrywają, ptactwo, po długiem milczeniu, wesołym śpiewem się odzywa, a ciepło słoneczne nie dopieka jeszcze zbytnio. „Bo oto przeszła zima... Pączki się ukazują na ziemi, pora śpiewu nastała, a głos synogarlicy rozlega się w kraju naszym. Figowiec czerwieni niedojrzałe owoce swoje, a latorośle niosą woń“ oto jak maluje wiosnę bogata w liryzm „Pieśń nad pieśniami“ [1]). Według zaś orzeczenia r. Jehoszua [2]), świat został stworzony na wiosnę (w miesiącu Nisan).

Odrodzona natura wielki wywiera wpływ na człowieka pierwotnego, w tak bliskim pozostającego do niej stosunku. Dla niego powrót dni ciepłych — to zwycięstwo światła nad ciemnością, tryumf życia nad śmiercią. Stąd też „wiosenne święta z typową dla tej pory roku obrzędowością zaznaczone są prawie we wszystkich religijnych systematach świata“ [3]).

Szczególne znaczenie ma wiosna w krajach gorących, gdzie zboże wcześniej dojrzewa, a tak rzecz się miała w Palestynie.

Pesach przypadał w miesiącu wiosennego porównania dnia z nocą, a jako święto rozpoczynające szereg zbiorów dorocznych i wieńczących je uroczystości, był początkiem zmiany roku; podobnie jak podług księżycowego kalendarza Chińczyków, rok rozpoczyna się u nich jak i w starożytnym Rzymie z wiosną [4]).

„Miesiąc ten będzie wam początkiem miesięcy, pierwszym on dla was z miesięcy roku!“ brzmi ustęp w Exodus [5]). Miesiąc ten, pierwotnie tak obrazowo zwany miesiącem „dojrzewających kłosów“ [6]), po powrocie z niewoli babilońskiej przezwany z chaldejska Nisan — która to nazwa po dziś dzień się utrzymała — pozostał pierwszym jedynie dla roku religijnego, dotyczącego obchodu świąt, gdy rok cywilny od nowiu miesiąca Tiszri liczono [7]). Ewald [8]) sądzi, że po-

---

1) 2, 11–13. Przekład Dra Cylkowa.

2) Talmud, tr. Rosz Haszana 10 b. (przekład L. Goldschmidta). Wiodą o to spór r. Eliezer i wspomniany r. Jehoszua. Pierwszy opierając się na Genesis 1, 11 i 2, 6 utrzymuje, że świat został stworzony w miesiącu Tiszri, drugi na zasadzie Genesis 1, 12 twierdzi, że — w miesiącu Nisan.

3) Аничковъ, str. 79. 4) Аничковъ, str. 81. 5) 12, 2.

6) Deuteronomium 16, 1.

7) Dr. Cylkow w przypisku do Exodus 12, 2.

8) Die Alterthümer des Volkes Israel. Getynga 1848 r. str. 361.

wszechne u Syryjczyków upatrywanie początku roku na jesieni zapanowało w życiu cywilnem Żydów w epoce Seleucydów.

W epoce pobabilońskiej począł Pesach stopniowo się przekształcać w święto historyczno-religijne. Charakter jego rolniczy ustępował miejsca abstrakcyjnemu; rytuał tak w swoim czasie naturalny i od realnych warunków bytu nieodłączny osnuwać poczęły legendy, jakieś niejasne wspomnienia w legendach skrystalizowane a dopasowane do pozostałych form obrzędowych. Święto partykularne w zależności od żniw obchodzone, przeobraziło się, dzięki nawiązanej treści historycznej, w święto ogólno-narodowe, iście wschodnim bogactwem fantazyi opromienione, a ześrodkowane we wspólnem centrum — w świątyni.

Znaczenie Pesachu, jako święta wyzwolenia, wzrosło głównie za panowania Rzymian. Ucisk przez nich wywierany czynił podatnym grunt pod wspomnienia bolesne, święto to oplatające, łagodzone zarazem przez pamięć o wydostaniu się z pęt niewoli. Przedstawiciele skrajnego kierunku krytyki biblijnej wprost nie przyznają faktów, przemawiających za przebywaniem Żydów w Egipcie, gdy znów rozkopy poczynione w tym kraju pod kierunkiem Edwarda Naville'a [1]) godzą się z zasadniczą treścią księgi Exodus. Odkryciom tego uczonego wielkie znaczenie przypisuje Wilhelm Spiegelberg, który w pracy swej, p. t. „Der Aufenthalt Israels in Aegypten im Lichte der aegyptischen Monumente“ [2]) stara się wykazać, iż w podaniach o pobycie żydów w Egipcie tkwi jądro prawdy. Ewald [3]) stwierdza nawet wpływ starej kultury egipskiej na ducha Izraelitów, który ujawnił się w przyswojeniu przez język hebrajski wielu wyrazów egipskich, także w obyczajach i poglądach Żydów, a to przemawia za dłuższym ich pobytem w dolinie Nilu. Zresztą, powiemy to, co wyrzekł był Leopold Ranke przy rozbiorze pewnej legendy arabskiej [4]): „Gdybyśmy tu mieli do czynienia z legendą jedynie, to sam fakt, iż ona powstała, ma już wielkie historyczne znaczenie“.

Nie w epoce pierwszych walk o ziemię dziedziczną, ni za

---

[1]) Z pośmiertnych pism G. Ebersa. Восходъ 1901 r. Nr. 22.

[2]) Czwarte wydanie, Strasburg 1904 r.

[3]) Die Geschichte des Volkes Israel. Tom II, str. 6.

[4]) Z pośmiertnych pism G. Ebersa. Восходъ 1901 r. Nr. 22.

sędziów i królów, do króla Jozyasza, nie znaleziono dowodów, by Pesach zgodnie z przepisami zakonu był obchodzony[1]. —

Dwa główne składniki tego święta, różne pochodzeniem, w istocie swej zupełnie od siebie niezależne i pierwotnie odgraniczone[2], stały się zalążkiem mitycznego charakteru i symbolicznego kultu Pesachu: 1) idea pierworodztwa i 2) spożywanie niekiszonego chleba.

Idea pierworodztwa wyrażająca się w ofierze paschalnej, w przynoszeniu pierworodnego bydlęcia do świątyni i spożywaniu go, idea ta całkiem obca późniejszemu ustrojowi gospodarczemu, znalazła rozwiązanie w podaniu objaśniającem tę praktykę jako pamiątkę przekroczenia domów izraelskich w Egipcie, gdy to Bóg poraził wszystkich pierworodnych, a któremu to oświetleniu sprzyjał wywód etymologiczny: פסח (pesach) — ofiara jako czasownik פסח (pasoach) znaczy omijać, przekroczyć. „Gdyż mojem wszelkie pierworodne od dnia, któregom poraził wszystkich pierworodnych w ziemi Micraim, poświęciłem sobie każde pierworodne w Izraelu, tak człowieka, jak i bydlę. „Moimi niechaj będą“[3]) Lecz gdy człowiek pierworodne swe wykupić może, pierworodne z bydła ofiarowane być musi. „A każdego pierworodnego z człowieka, z synów twoich wykupisz“[4]) zaś „Wszelkie pierworodne, które się zrodzi z bydła twego albo z trzody twojej, samce, poświęcisz Wiekuistemu, Bogu twojemu“[5]). Skoro z czasem, wraz ze wzrostem hierarchii teokratycznej, poświęcone Jehowie pierworodne przeszło na własność kapłanów, spełniających w wielkich systematach religijnych rolę sług bóstwa, pierwotną swą formę zachowała jedynie ofiara paschalna. Zarzynano na nią roczne jagnię[6]) lub koźlę, bez wady[7]), zawsze samca[8], gdyż płeć ta za przednią uchodziła, i z ofiary tej krew szła dla Jehowy, mięso zaś na ucztę. A pierworodny z człowieka

---

[1]) II Kronika 35, 18 (przełożył Rudolf Kittel: „Die Bücher der Chronik“) Getynga 1902 r. Także II królów 23, 21 23 („Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt von Rudolf Kittel, Getynga 1900 r.).

[2]) Wzajemna ta niezależność wyraźnie występuje w Leviticus 23, 5, 6; także w Numeri 28, 16, 17.

[3]) Numeri 3, 13. [4]) Exodus 13, 13.

[5]) Deuteronomium 15, 19.

[6]) Najpowszechniejsze bydlę ofiarne.

[7]) Tak samo u starożytnych Egipcyan, Greków i Rzymian zwierzę ofiarne musiało być bez wady. (Gustav Klemm „Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit“. Tom V, str. 411, tom VIII, str. 230 i 481).

[8]) Exodus 12, 15.

po dziś dzień wykupywać się musi: raz w 30 dni po urodzeniu, który to akt zwie się „Pidjon ha ben“ [1]), następnie w każdą wigilię święta Pesach, poszcząc przez dzień cały [2]).

Gdy ofiara paschalna tkwiąca w pierworodztwie powyżej omówiony mit utworzyła, praśniki spożywane wraz z tą ofiarą powiązane zostały ze wspomnieniem o pospiesznem opuszczeniu Egiptu i chlebie nędzy. „I poniósł lud ciasto swoje, zanim skisło...“ [3]). „I wypiekli ciasto, które wynieśli z Micraim, na placki przaśne, ponieważ nie skisło, bo wypędzeni zostali z Micraim, a nie mogli się zatrzymywać; a także zapasów nie przygotowali sobie“ [4]). Treść ta tak nierozerwalnie się zespoliła z prastarą obrzędowością wiosenną, że jedynie głębsza analiza uchyla zasłonę, kryjącą jej pochodzenie. Owóż, usunąć nam należy powłokę symboliczną znacznie później narzuconą, by w przeszłości Hebrajczyków, w dawno minionym ich bycie gospodarczym, doszukać się prawdy historycznej, wyłowić początek owych dwu zasadniczych przeżytków obrzędowych.

Dr. Baur [5]) twierdzi, że ofiara paschalna — to substytuowana ofiara ludzka; tak samo mniema Hüllmann [6]). Jakkolwiek bądź, ofiara z bydła pojawić się mogła w pasterskim trybie bytu. Jak później rolnik składa pierwociny plonów swoich, tak pasterz pierwszy przychówek oddaje w ofierze. „I był Hebel pasterzem trzód... A Hebel przyniósł również z pierworodnych trzody swojej“ [7]). Postępowanie podobne wypływało z światopoglądu pasterza, było we-

---

1) Bliższe szczegóły tego obrzędu w pracy „Dziecko żydowskie“. Materyały antropologiczno-archeologiczne i etnograficzne. Kraków 1904 r. str. 148.

2) Jeśli pościć nie chce, czy nie może, radzi sobie w ten sposób: albo podczas porannego nabożeństwa wrzuca do puszki bóżnicznej 36 groszy (suma ta, będąc kombinacyą liczby 18, jest pomyślną, bo *h* i *i* z alfabetu hebrajskiego wyrażające liczbę 18, oznaczają także życie) albo składa datek na ucztę zwaną „sijum“ (zakończenie), którą urządza grono mężczyzn z powodu ukończenia w wigilię Pesachu traktatu Gemary. Także uczestniczenie 14 Nisan w uroczystości obrzędu przymierza od postu go uwalnia.

3) Exodus 12, 34.

4) Exodus 12, 39

5) Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Paschafestes. Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832, 1 Heft s. 40. Cytuje George w pracy „Die älteren jüdischen Feste“. Berlin 1835.

6) Staatsverfassung der Israeliten. Cytuje George. Pewien ustęp Hagady brzmi: „Lecz pierworodnego syna swego ominąłeś zapomocą krwi ofiarnej Paschy“.

7) Genesis 4, 2. 4.

dług niego najodpowiedniejszym środkiem zapewnienia sobie pomocy i dobrodziejstw bóstw, tych wcielonych duchów przyrody obdarzonych przymiotami ludzkimi. Składał w darze to, co sam najbardziej cenił, gdyż „ofiara jest darem dla bóstwa jakby dla człowieka i wzorowaną jest na stosunkach ludzkich“ [1]).

Np. Zuluanie afrykańscy, składając duchom przodków ofiary z bydła, modlą się: „Tak, tak, ludzie nasi, którzyście dokonali tak pięknych czynów, modlę się do was, modlę się o powodzenie, złożywszy wam byka w ofierze. Doprawdy, nie mogę odmówić wam pożywienia, bo wyście dali nam bydło, które tu jest“ [2]).

Ofiary te, przynoszone na zasadzie „do ut des“, składał pasterz na wiosnę, jako że pora ta, jak już wspomniałam, dobroczynną jest dla niego. Radował się pasterz z przybywającego przychówku, a część dobytku poświęcając, uczty przytem sprawiał.

Święcenie pierwszego przychówku przetrwało w słowiańskiej obrzędowości. W Serbii i Bułgaryi do św. Jerzego nie jadają baraniny, na to zaś święto zarzynają jagnię, która to czynność „zarzynaniem kurbana“ się zowie [3]). Jagnię owo uchodzi za święte i jako ofiara bywa spożywane na uroczystej, familijnej uczcie [4]).

Że zbiegiem czasu ofiary z bydła, w życiu pasterskiem poczęte, tak poważną zaczęły stanowić część ogólnego kultu ofiarnego, słusznie objaśnia to Aniczkow [5]). „W miarę tego, jak rozwija się gospodarczy kalendarz narodowy, niemało znajdzie się powodów i racyi do przynoszenia ofiar i ucztowania, lecz wiosenne zarzynanie ofiary wraz z ucztowaniem wiosennem powinny mieć w związku z pasterstwem znaczenie samodzielne, zupełnie niezależne od tego, czy coś podobnego w innej jakiej porze roku lub podczas innego jakiego święta się odbywa“. Takie właśnie znaczenie podług Ewalda [6]) posiadał u starożytnych Żydów Pesach z jego jagnięciem ofiarnem, tj. pierwszym przychówkiem składanym w ofierze i — ucztą. Wellhausen [7]) upatruje w ofierze paschalnej akt dziękczynny pasterzy, mniemając zarazem, że z onych to baranków pierworodnych

---

[1]) Tylor. Cywilizacya pierwotna. Tom II, str. 311.

[2]) Tamże, str. 305.

[3]) Po hebrajsku [illegible] (karban) znaczy ofiara.

[4]) Аничковъ, str. 309. [5]) Tamże, str. 318.

[6]) Die Alterthümer des Volkes Israel. Drugie wydanie, str. 397—400.

[7]) Cytuje D. Albert Hauck w Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lipsk 1904.

wyrósł mit o porażeniu pierworodnych Egipcyan. Zakaz spożywania przez dni siedm kiszonego, grożący „wytraceniem" [1]) za przestąpienie tego przepisu [2]) z innego zgoła źródła bierze początek. Święto przaśników bowiem — to święto rolnicze. Przyrządzone z grubo zemlonego jęczmienia chleby przaśne nieodłączne były od ofiar zwierzęcych [3]). Maca [4]) jako ofiara śniedna, jadalna, należy także do każdej ofiary u Greków i Rzymian [5]). A chleby te musiały być wolne od rozczynu, ferment był w nich surowo wzbroniony. „Żadna ofiara śniedna, którą przynosić będziecie Wiekuistemu, niechaj przyrządzaną nie będzie z kiszonego" [6]). To samo, że przyrządzane były z jęczmienia, dowodzi, iż przaśniki źródłem sięgają pierwotnego rolnictwa, gdyż ten gatunek zboża ludzie najpierw w pożywienie obrócili [7]), one same zaś są świadectwem pierwotnie praktykowanego wypieku chleba. Albowiem w sposobie przygotowywania pokarmów chlebowych daje się zauważyć kilka wybitnych faz rozwoju, jak: 1) proste prażenie ziarn, 2) ziarna zmielone na ręcznym młynku i spożywane w postaci zupy kaszanej, tj. zwilżone, 3) chleb pieczony [8]). O ziarnach prażonych wspomina Pięcio-

---

[1]) Tradycya rozumie przez ten wyraz karę wymierzoną nie przez władzę świecką a przez sąd boży — w życiu przyszłem, kara ta spotyka więc duszę a nie ciało.

[2]) Exodus 12, 15. Porównaj Leviticus 10, 12

[3]) Exodus 29, 1; Leviticus 7, 13; 8, 26.

[4]) [illegible] od מצץ ścisłe, nie wyrosłe ciasto. (Dr. Cylkow w przypisku do Exodus 12, 17).

[5]) J. F. L. George: Die älteren jüdischen Feste. Berlin 1835 r. str. 225. Ofiary roślinne, chleby, dopełniały ofiar zwierzęcych, które jako starsze, cieszyły sie większem poszanowaniem w kulcie.

[6]) Leviticus 2, 11.

[7]) Głównym artykułem spożywczym starożytnych Ateńczyków był jęczmień (К. Странкевичъ. Краткіе очерки греческихъ древностей. Kijów 1863 r str. 461). Jęczmień był od najdawniejszych czasów płodem, poświęconym Demetrze, boskiej opiekunce rolnictwa i z niego to przygotowywano świętą mąkę do ofiar. (L. Preller. Demeter und Persephone, str. 317). Z opisów Strabona wiadomo, że w nizinach babilońskich uprawiano jedynie jęczmień (Ю. Липпертъ. „Исторiя культуры", перевели А. Острогорскій и П. Струве. Petersburg 1897 r. str. 24); także u Germanów i w Brytanii przeważały z roślin zbożowych żyto i jęczmień (H. Сумцовъ. Хлѣбъ въ обрядахъ. str. 14), pszenica bowiem — to rezultat wyższej kultury rolnej.

[8]) Н. Сумцовъ. Хлѣбъ въ обрядахъ. Charków 1885 r., str. 27.

ksiąg [1]), a dr. Cylkow [2]) objaśnia, że prażone na ogniu ziarna zastępowały chleb u Hebrajczyków.

Prażony jęczmień stanowił zasadniczy pierwiastek greckiego kultu ofiarnego (co przemawia za starożytnością tej strawy [3]), a i dziś jeszcze spotkać się możemy u pewnych ludów koczujących z ową pierwotną metodą przyrządzania ziarn [4]). Lecz i sam chleb pieczony ma swoją historyę: i tu prześledzić się dają różne stadya rozwoju dziejowego. Pierwotnie, np. postępowano w taki sposób: mąkę, zwilżoną wodą, ugniatano na ciasto, które wypiekano w popiele, na gorącym kamieniu, a później — na blasze żelaznej. O plackach, podpłomykach opowiada Pismo św. [5]), a owe „ugoth" były to cienkie, okrągłe placki na rozżarzonych płytach ogniska wypiekane [6]).

Starożytni Grecy piekli jęczmienne placki zwane „maza" [7]), a i obecnie na prastary przaśny chleb natrafić można w północnej Afryce (gdzie Nachtigall jadł taki właśnie chleb jęczmienny upieczony w gorącym popiele [8]), u Irokezów i Delawarów [9]), u Beduinów [10]), a także u niektórych ludów Europy, gdzie nowsze sposoby pieczenia chleba nie zdołały w zupełności wyrugować form archaicznych. „W wiejskiej chacie na północy (Anglii) gospodyni zwilża mąkę owsianą i zagniata ciasto, które rozciąga cienko i wypieka z niego placki owsiane na gorącej blasze żelaznej, a damper kolonisty australskiego jest również poprostu zrobionym z mąki i wody gęstem ciastem upieczonem w popiele" [11]). W Krakowskiem na zwykłe użycie pieką na blasze jęczmienne placki zarobione wodą [12]) a około Krakowa, w lecie, często nie gotują wcale śniadania, tylko zagniatają placki żytnie bez drożdży, które pieką w popiele [13]).

---

1) Leviticus 23, 14.
2) W przypisku do Leviticus 23, 14.
3) Ю. Липпертъ, str 55.
4) Д. Мордовцевъ. На Арараты. Petersburg 1883 r., str. 84.
5) Genesis 18, 6.
6) Dr. Cylkow w przypisku do Genesis 18, 6.
7) К. Страшкевичъ, str. 461.
8) Ю. Липпертъ, str. 56.
9) Ю. Липпертъ, str. 56.
10) Tamże.
11) Edward B. Tylor. Antropologia. Przekład A. Bąkowskiej. Warszawa 1902 r. str. 271.
12) O. Kolberg. Lud V. str. 134.
13) Tamże, str. 135.

U Bułgarów, po żniwach, jadają chleb przaśny [1], na Wołyniu — w wigilię św. Andrzeja [2], na Białorusi — na św. Jana [3]. Wreszcie „bliny“, stanowiące powszechny w Rosyi przysmak podczas t. z „maślanicy“ (w ostatki), również bez drożdży są przyrządzane i z powodu nich to powiada Snegirew [4]: „Ponieważ wszystkie ludy piekły przaśne placki na węglach, zanim doszły do chleba kwaszonego, więc „bliny“ są starsze od chleba“.

Lecz najlepszem schronieniem dla pierwotnej postaci chleba stał się kult religijny, będący ogniskiem wszystkich zresztą obumarłych praktyk. Po dziś dzień katolicy rzymscy używają przy mszy i komunii chleba przaśnego (opłatki są bez drożdży) [5], u Żydów zaś przeżytek ten zakonserwował się w święcie Pesach. (Bo że Żydzi w odległej bardzo starożytności do rolnictwa przeszli, świadczy choćby legenda [6], przypisująca wytworzenie pierwszych narzędzi rolniczych: pługa i sierpa — Noemu).

George [7] sądzi, że gdy na wyższym szczeblu kultury rolnej jęczmień zastąpiony przez pszenicę pozostał strawą ubogich i niewolników, a także paszą dla bydła, ofiarowywane nadal chleby jęczmienne musiały nasunąć wyobrażenie o przebytej nędzy i niedoli. Według mego przypuszczenia, owa pamięć o nędzy była wspomnieniem stanu rzeczywistego, bo to, że żniwom, za II-ej świątyni, odpowiadał dopiero drugi dzień Pesachu, nasuwa mniemanie, że dzień pierwszy, do którego cała melancholia się stosuje, odźwierciedlał ciężki dla rolnika czas przednówku. Odźwierciedlał go wprawdzie w miniaturze, ale też baczyć należy na dokonywającą się w biegu dziejów koncentracyę tych obrzędów, które sens właściwy zatraciły. Siedmiodniowe (później ośmiodniowe) święto prza-

---

1) Каравеловъ. Памятники I. str 238, cytowane w Wiśle, tom IV, str. 656.

2) Сумцовъ. str. 52. 3) Tamże, str. 83.

4) Cytuje Сумцовъ, str. 77.

5) Za to przezwani zostali w XI wieku przez katolików greckich Azymitami (od azymon — przaśny).

6) „Первый плугъ и первый серпъ“ patrz И. Б. Левнеръ. Еврейскія легенды. Warszawa 1903 r. — I w starożytnym Egipcie i w starożytnej Grecyi sięga właściwa uprawa roli czasów mitycznych. (G. Klemm. Allgemeine Culturgeschichte, tom VIII, str. 115), gdyż człowiek okresu nowo-kamiennego uprawiał już najpożyteczniejsze rośliny i hodował rośliny zbożowe (Wisła, tom IV, str. 640). Wszędzie też owe braki historyczne wypełniają podania, które w obrazowej formie omawiają pierwszy pług i pierwszego oracza.

7) Die älteren jüdischen Feste.

śników — to skrót okresu ongi może długie tygodnie trwającego, w którym jęczmień zasadnicze stanowił pożywienie, a który do sprzętu pszenicy się przeciągał.

Gdy, z czasem, poczęto obchodzić święta niezależnie od żniw, Pesach nieraz wyprzedzał nowe zbiory i tradycyjne przaśniki wypiekano ze starego zboża. — Tak to Pesachześrodkował w sobie wiosenną obrzędowość różnych okresów dziejowych i widzimy, jak wiążą się w nim i zlewają w jedno zasadniczo odmienne praktyki i obrzędy. Synkretyczny jego charakter uwydatnia się zresztą w nazwach, jakie posiada: „Pesach" i „święto przaśników", a które synonimami się stały. Zgodnie ze swojem pochodzeniem pasterskiem, Pesach łączy radość pasterza ze smutkiem przednówku i nadzieją — rolnika.

Swięta zbiorów, wogóle, stały się owemi ogniskami, skupiającemi obrzędowość stosunków minionych i to właśnie charakteryzuje Pesach, owo święto żniw w Palestynie, gdzie na wiosnę dojrzewają kłosy. (Stosownie do warunków klimatycznych, żniwa rozpoczynały się w jednych okolicach wcześniej, w drugich — później [1]).

Dane, jakich nam dostarcza literatura pobabilońska, wykazują, że rytuał tego święta za drugiej świątyni, pomimo opanowującej je tendencyi, właściwej tej epoce, nosi wyraźny charakter wiosennego święta zbiorów. Drugiego dnia Pesachu [2], 16 Nisan rano, składano w ofierze pierwszy snop dopiero co dojrzałego zboża, snop jęczmienny, — gdyż ze zbóż jęczmień najwcześniej dojrzewał w Palestynie — t. z. omer, jako symbol uroczystego rozpoczęcia żniw, a zarazem jako ofiarę dziękczynną, zgodnie ze słowami [3]: „Gdy wnijdziecie do ziemi, którą oddaję wam, a żżynać będziecie użątek jej; przyniesiecie tedy snop z pierwocin użątku waszego do kapłana". „I przedstawi on snop przed obliczem Wiekuistego, aby uzyskać dla was upodobanie; nazajutrz po święcie przedstawi go kapłan".

Pierwszy ów snop wybrany przez delegatów Synhedryonu w dniu 15 Nisan, na polu w pobliżu Jerozolimy, 16 Nisan wieczorem [4])

[1]) Переферковичъ. Талмудъ, его исторія и содержаніе, str. 140.

[2]) Tamże, str. 98, znajdujemy, iż według Saduceuszów pierwszy snop jęczmienny winien był być składany nie drugiego dnia Pesachu, lecz — w niedzielę paschalną.

[3]) Leviticus 23, 10. 11.

[4]) U starożytnych Żydów dzień (doba) rozpoczynał się z wieczora, co i po

ścinano i przy odpowiednich ceremoniach na plac świątyni przynoszono. Tu młócono go (trzciną i tłukami, służącemi do tłuczenia kapusty, aby ziarn nie rozgnieść), poczem ziarna umieszczano na ruszcie dziurkowanym, aby ogień wszystkie je ogarnął, wreszcie ścierano je na żarnach i mąkę stąd otrzymaną 13 razy przesiewano [1]). Dwie dziesiąte efy mąki zaczynionej oliwą szły z kadzidłem na ofiarę przedstawienia, garść spalaną była na ołtarzu, reszta zaś, w postaci przaśników, spożywaną była przez kapłanów. „I zbierze z niej garścią swoją z przedniej mąki ofiary śniednej, i z oliwy jej, i wszystko kadzidło, które na ofierze śniednej, i puści z dymem na ołtarzu jako woń przyjemną, ten „znak przypomnienia „przed Wiekuistym". „A pozostałe z niej jadać będą Ahron i synowie jego. Jako przaśniki jedzonem będzie w miejscu świętem" [2]). Laikom chleb ów był wzbroniony [3]).

Przepis powyższy dotyczy ofiary śniednej wogóle, przecież jasnem jest, że w obrzędowości wiosennej bierze początek [4]). By pozyskać upodobanie, jako „znak przypomnienia", szła ofiara śniedna, dla uproszenia zaś błogosławieństwa na czas żniw składano na górze Moriah całopalenie, a dymy wonnych kadzideł unosiły się w górę. „Przygotujcie w dzień przedstawienia przez was snopu, jagnię zdrowe, roczne, na całopalenie Wiekuistemu" [5]).

(Jak u innych ludów starożytnych, tak i u Żydów, ofiary składały się zwykle z pokarmów, które palono. „Rozwinąwszy się z prostego, patryarchalnego obrzędu plemienia pasterskiego, stały się okazałym a złożonym procederem odbywanym w celu utrzymania dawnych wierzeń w ludnem i uporządkowanem królestwie") [6]). Do dnia złożenia snopu nie wolno było z nowego zboża korzystać [7]).

---

dziś dzień się utrzymało. Rachuba ta tkwi korzeniami w pastersko-koczowniczym trybie bytu. Gdy rolnik rachuje dzień przed nocą, koczownik, nocą wędrując, drogę na noce rachuje. Stąd to wypływa, że Arabowie i Żydzi za początek dnia uważają wieczór. Izraelita 1885 r. Nr. 31. Podług J. E. Mandelstama „Mitologia u Żydów".

[1]) Miszna; traktat Menachoth 10, 4. [2]) Leviticus 6, 8. 9.

[3]) Dr. Cylkow w przypisku do Leviticus 2, 10.

[4]) Dają się tu zastosować słowa Aniczkowa odnoszące się do ofiar z bydła. Patrz str. 205 niniejszej pracy.

[5]) Leviticus 23, 12.

[6]) Tylor. Cywilizacya pierwotna. Tom II, str. 321.

[7]) „A żadnego chleba, prażonych ziarn, i świeżych kłosów nie będziecie jedli, aż po sam dzień, w którym przyniesiecie ofiarę Bogu waszemu" Leviticus 23, 14.

Pierwszy plon, jak zauważyliśmy, ofiarowywano w miejscu jednem, w świątyni jerozolimskiej, niezależnie od tego, gdzie żniwa się odbywały. To też na Pesach zewsząd przybywało ludu do Jerozolimy, a tylu było pątników, że miasto zaledwie pomieścić ich mogło. Talmud [1]) podaje, jakoby raz z powodu silnego natłoku, został rozgnieciony w świątyni starzec i Pesach ów „Pesachem rozgniecionych" przezwano. Rządy najezdcze obawiały się zawsze wówczas powstania i namiestnicy rzymscy, chcąc Żydów przychylnie usposobić dla tronu, zwykli byli na święto Pesach wypuszczać na wolność jednego więźnia, „którego by chcieli" [2]).

Wieczorem w porze zachodu słońca [3]), przy dźwiękach psalmów intonowanych przez lewitów i przy odgłosie surmy kapłanów, zarzynał lud w przysionku świątyni [4]) jagnię paschalne, który to akt z 4-ech momentów się składał: 1) zarzynania (szechita), 2) „przyjęcia" krwi wyciekającej z rany ofiary — do naczynia specyalnego (kibul), 3) odniesienia naczynia z krwią do ofiarnicy (hiłłuch) i 4) pokropienia tą krwią ofiarnicy (zerika). Stopniowo przeszło zarzynanie ofiary paschalnej do kapłaństwa, a ślady dokonywającego się przeobrażenia tego odnajdujemy w Kronice [5]), także u Ezdrasza [6]).

W całości upieczona na ogniu [7]), na kwadratowym rożnie, ofiara paschalna tegoż wieczora bywała spożyta. „I upieczesz i spożyjesz na miejscu, które wybierze Wiekuisty, Bóg twój..." [8]) „...tej samej nocy, upieczone na ogniu" [9]).

„Nie będziecie pożywali z niego [10]) nic niedopieczonego ani ugotowanego w wodzie, tylko pieczone na ogniu, od głowy do nóg i wnętrzności jego" [11]). Pora spożywania ofiary paschalnej przecią-

---

[1]) Traktat Pesachim 64 b.

[2]) Mateusz 27, 15.

[3]) Deuteronomium 16, 6.

[4]) „Nie masz zarzynać ofiary paschalnej w któremkolwiek z miast twoich..." „Lecz tylko na tem miejscu, które wybierze Wiekuisty, Bóg twój..." Deuteronomium 16, 5. 6.

[5]) II, 30, 17; 35, 6. 11. 14. [6]) 6, 19—22.

[7]) II Kronika 35, 13.

[8]) Deuteronomium 16, 7.

[9]) Exodus 12, 8.

[10]) T. j. z jagnięcia ofiarnego.

[11]) Exodus 12, 9. Dr. Cylkow tak objaśnia rzeczony ustęp: „Głowę itd. czyli azem tak, aby, po uprzedniem przepłukaniu trzew i oddzieleniu niedozwolonych

gać się mogła do północy, przecież do rana nic z niej nie powinno było zostać [1]). Przestrzegano również przepisu [2]): „W jednym domu ma być spożyta, nie wyniesiesz z domu tego mięsa na dwór; a kości nie złamiecie w niej“. To ostatnie, według dra Cylkowa [3]), wynikało z zapatrywania, że ofiara rodziny, przedstawiającej całość, powinna być całą.

Na ewolucyę, jakiej doznała procedura ofiary paschalnej, przeobraziwszy ją z domowej, rodzinnej w plemienną, rzuca poniekąd światło Tosefta [4]), która, wyliczając różnice zachodzące pomiędzy paschą egipską a paschą czasów późniejszych, zaznacza, że pierwszą każdy u siebie w domu zarzynał, gdy drugą cały Izrael w jednem miejscu zarzynać musi.

Każdy Izraelita [5]), bez wyjątku, zgodnie ze słowami [6]): „Cały zbór izraelski spełni ją“ dopełniał aktu tego, to też gdy król Agryppa I powziął był zamiar zliczenia ludności izraelskiej, polecił on kapłanom, aby odkładali po jednej nerce z każdej ofiary paschalnej [7]). Każdy także musiał brać udział w uczcie, a według przepisu talmudycznego winien był spożyć z ofiary część odpowiadającą najmniej wielkości oliwki. Uczta paschalna, zatraciwszy pierwotne, naturalne swe przeznaczenie, nosiła już wówczas charakter obrzędowy; a stanowiąc najważniejszy moment w paschalnym kulcie ofiarnym, daje się porównać z obyczajem starożytnych Peruwian, u których lud zjadał całe stada lam, złożonych w ofierze bogom lub z uroczystościami greckiemi, na których ofiary dostarczały mięsa na uczty odbywane publicznie dla uczczenia bogów [8]). Na Madagaskarze mięso ofiarne zawsze prawie bywa zjadane przez wyznawców [9]), a to samo ma miejsce na Fidżi [10]). Na wszystkich

części jagnię w całości się upiekło“, t. j. w sposób prastary, jak dowiadujemy się z Lipperta „Kulturgeschichte der Menschheit“. Stuttgart 1887, tom II, str. 316.

[1]) Exodus 12, 10. [2]) Exodus 12, 46.

[3]) W przypisku do Exodus 16, 46

[4]) Traktat Pesachim 8, 16. Tosefta znaczy dosłownie — dodatek. Jest ona dopełnieniem Miszny i zawiera traktaty traktatom Miszny odpowiadające.

[5]) Cudzoziemiec mógł spełnić ofiarę paschalną tylko w razie, jeśli przedtem poddał się obrzezaniu. (Exodus 12, 48).

[6]) Exodus 12, 47.

[7]) Talmud, tr. Pesachim 64 b.

[8]) Tylor Cywilizacya pierwotna. Tom II, str. 328—329.

[9]) D. Лёббокъ. Начало цивилизаціи. Petersburg 1875 r., str. 255 (przełożone z angielskiego). [10]) Tamże.

stopniach kultury znaleźć można przykłady uczt ofiarnych, powiada Tylor [1]. — Ofiarę paschalną spożywano wraz z przaśnikami i gorzkiemi ziołami, nazajutrz zaś opuszczano gród święty [2]. Wedle traktatu Chagiga [3]) można było wracać do domu dopiero po dniach siedmiu, zdaniem Abenezry po dniu pierwszym.

Jako święto rolnicze, związane ze zbiorami, Pesach przeciągał się przez czas dłuższy i obchodzony był radośnie. Pięcioksiąg wspomina o dniach siedmiu [4], akcentowanych przez specyalne ofiary ogniowe [5], dzień pierwszy i ostatni szczególną otaczając powagą [6].

Czas obchodzenia święta Pesach ustalony został prawdopodobnie po powrocie z niewoli babilońskiej. Dopiero wtedy zjawiła się potrzeba wyraźnego określenia daty świąt, unieruchomienia ich, gdyż pierwej święto każde zespolone z okresem żniw, od tych ostatnich w ścisłej pozostawało zależności. Jeszcze w Deuteronomium [7]) znajdujemy: „Przestrzegaj miesiąca kłosów“... W owej to epoce pobabilońskiej przyjęty został 15 Nisan za dzień pierwszy Pesachu i po dziś dzień za taki uchodzi. Wybór 15 dnia miesiąca nie był przypadkowym; zachodził tu związek z pełnią księżyca, którą to fazę starożytni Hebrajczycy uroczyście święcili. „Zadmijcie w miesiącu w surmy, podczas pełni, w dzień uroczystości naszej“ woła psalmista [8]). A jak dalece święto Pesach z połową miesiąca było zespolone, dowodzi przepis odnoszący się do tych, którzy z przyczyny zanieczyszczenia rytualnego lub nieobecności, nie mogli w oznaczonym czasie spełnić ofiary paschalnej. „Powiedz synom Izraela, — brzmi nakaz ów [9]) — a objaśnij im: jeżeliby się ktokolwiek zanieczyścił przy umarłym, albo będąc w drodze dalekiej z was albo potomków waszych chciałby spełnić ofiarę paschalną Wiekuistemu: Miesiąca drugiego, czternastego dnia ku wieczo-

---

[1]) Cywilizacya pierwotna, Tom II, str. 328.

[2]) Deuteronomium 16, 7.

[3]) Cytuje Dr. Cylkow w przypisku do Deuteronomium 16, 7.

[4]) Exodus 12, 15; Deuteronomium 16, 4. Także Ezechiel 45, 21.

[5]) Leviticus 23, 8; Numeri 28, 19.

[6]) Exodus 12, 16; Leviticus 23, 7, 8; Numeri 28, 18, 25.

[7]) 16, 1. Wprawdzie w Leviticus (23, 5, 6) data święta Pesach dokładnie jest podana, lecz księga ta, stanowiąca główną część t. z. Pristerkodex, uchodzi wedle mniemania szkoły radykalnej (w krytyce biblijnej) za najpóźniejszą księgę Pentateuchu.

[8]) Psalm 81, 4. W przekładzie Dr. Cylkowa.

[9]) Numeri 9, 10, 11.

rowi [1]) niechaj spełnią ją". O początku miesiąca zaś ogłaszał Synhedryon wówczas, gdy „nowy" księżyc został stwierdzony przez naocznych świadków.

Po zburzeniu II-ej świątyni, gdy zniknęły ołtarze i ustały ofiary, a miejsce ich zajęły jedynie modlitwy zbiorowe, ofiarę paschalną zastąpiła również uroczysta służba boża. Punkt ciężkości przeszedł na przaśniki i na ucztę, w czasie której były pożywane. One to przaśniki, w miarę rosnącej ku Żydom nienawiści, stały się przedmiotem napaści ze strony wrogów, one to ściągały na głowy synów Izraela krwawe prześladowania i oszczerstwa.

W starym Rzymie, za Nerona, Żydzi posądzani o pożywanie na uczcie paschalnej dzieci pogańskich, byli obracani w płonące pochodnie; kobiety izraelskie były rzucane na pożarcie dzikim bestyom. W wiekach średnich, podejrzywani o używanie do mac krwi chrześcijańskiej, poddawani byli torturom i paleni na stosach. Tragizm unosi się nad Pesachem dyaspory [2]).

Ciężkimi obarczony zarzutami [3]), wieki niedoli na sobie dźwigający, ostał się Pesach, a budząc samowiedzę narodową, treść swą coraz więcej uduchowiał.

W dyasporze wzrosła ilość dni Pesachu, dzień bowiem drugi święta, który w Jerozolimie i po za nią tylko w razie niezgodności świadków, zwiastujących początek miesiąca, był obchodzony, tu na stałe zachował charakter właściwy dniom pierwszemu i siódmemu. To wpłynęło na przedłużenie święta o dzień jeden i Pesach, poprzednio siedm dni trwający, przeobraził się w święto ośmiodniowe.

Teraz przyjrzyjmy się, jak obserwuje Pesach współczesny nam lud żydowski i jakie obecnie towarzyszą mu obrzędy.

Już miesiąc, w którym Pesach przypada, uchodzi za święty, ze wszystkich najświętszy. Kto umiera w Nisan, ten wolny jest od cierpień mogilnych [4]) a i w piekle, przez które przejść musi [5]), cały miesiąc „świętuje", tak wierzy lud.

---

[1]) 14-ty wieczorem jest początkiem 15-go.

[2]) Dr. Güdemann. Przyczynek do wiekowej potwarzy. (Izraelita 1883 r.).

[3]) Wiekowy przesąd, który tak bogate żniwo ongi zbierał, po dziś dzień w ciemnych umysłach pokutuje.

[4]) Życie pozagrobowe i świat przyszły w wyobrażeniu ludu żydowskiego. Lud. Tom VIII, str. 350 (Lud ruski na Wołyniu mniema, że szczęśliw ten, kto umiera na Wielkanoc, gdyż wtedy wszystkie groby stoją otworem i umarłemu ziemia jest lekką. Zbiór wiad. do antropologii krajowej. Tom XI, str. 164). [5] Tamże.

Pogodne i kojące święto Pesach miłowanem jest i upragnionem, pomimo, iż najwięcej wymaga zabiegów i kosztów. „Miesiąc Nisan — to drogi kęs", głosi przysłowie żydowskie, a Arabowie powiadają [1]), że chrześcijanie wydają pieniądze na procesowanie się, muzułmanie na obchody weselne, a Żydzi na święto Paschy.

Na 30 dni przed Pesachem troszczyć się należy o wypełnienie przepisów paschalnych, t. j. odpowiednie przygotowania poczynić, co lud „wprowadzaniem Pesachu" nazywa. Bo Talmud i opierający się na nim rabini obostrzyli nakazy i zakazy, odnoszące się do tego święta, posuwając się w tym kierunku do ostatecznej drobiazgowości.

Żywy, gorączkowy ruch poprzedza Pesach. Przedewszystkiem, odbywa się gruntowne oczyszczenie mieszkania i sprzętów, co na ogół, raz do roku ma miejsce. Izby są bielone, pościel i odzież wietrzone i trzepane, sprzęty drewniane zaś, jak: stoły, stołki, półki, szafki, po wyszorowaniu, następującej jeszcze podlegają manipulacyi: polane wodą kilkakrotnie są parzone rozpalonym do czerwoności kamieniem. Naczynia kuchenne: garnki, talerze, szklanki i t. p. ustępują t. zw. „statkom świątecznym" przechowywanym zwykle z roku na rok w osobnem miejscu [2]). Rądle, samowary muszą być świeżo pobielone, sztućce zaś w ten sposób stają się zdatnymi do użycia: po wygotowaniu w wodzie z popiołem i wyszorowaniu piaskiem, kładą je do dołka wykopanego w ziemi, do którego wrzuciwszy rozpalony do czerwoności kamień, wrzącą wodę leją; w końcu przepłukują w zimnej wodzie. Noże, o ile mają rękojeść drewnianą, muszą być zastąpione przez nowe lub t. z. świąteczne. Piec kuchenny „koszerują", okładając płyty rozżarzonym węglem drzewnym.

Oczyszczenie to, osiągające w większości wypadków cel całkiem praktyczny — bo i obmywanie ciała przed Pesachem jest zalecane — ma w pojęciu jego wykonawców znaczenie rytualne, co potęguje jeszcze obrzęd, wykonywany z 13 na 14 Nisan [3]), a usuwający ze żmudną skrupulatnością kiszone, t. z. „chamec". Obrzęd ten zwany „bediką" [4]) odbywa się około godziny 8—9 wieczorem, a zasadza się na tem, że pan domu, przy świetle świecy wosko-

[1]) Przysłowie arabskie — cytuje Henryk d'Almeras w książce „Małżeństwo u różnych narodów". Przekład M. Rodysowej. Warszawa 1904 r., str. 34.

[2]) Obszernie omawia to traktat talmudyczny Pesachim 30 b.

[3]) Lub 12-go, jeśli 14, t. j. wigilia Pesachu przypada w sobotę.

[4]) Poszukiwaniem, dochodzeniem.

wej [1]) zgarnia pęczkiem piór gęsich na łyżkę drewnianą kawałeczki chleba, które na parę chwil przedtem ktoś z domowników umyślnie w tym celu położył. Kawałeczki owe znajduje on tam, gdzie zazwyczaj chleb leży, a więc: na stole, oknie, kominie. Gospodyni baczy, by większy kawał chleba lub bułki nie nawinął się szukającemu na oczy, gdyż w ostatnim wypadku musiałby uledz zniszczeniu. Po „uprzątnięciu" kiszonego dopełniający obrzędu gasi świecę, którą się posługiwał podczas „bediki", kładzie ją na łyżkę, na to zaś położywszy wzmiankowane pióro gęsie, wszystko razem starannie owija w szmatkę i składa w kącie lub na kominie. Praktyce tej towarzyszy następująca formułka: „Wszelki zakis i wszystek chleb kiszony znajdujący się w jakiemkolwiek przynależnem mi miejscu, a którego nie dostrzegłem i nie uprzątnąłem, niech będzie unicestwiony i do prochu ziemi przyrównany".

Ten „znaleziony" chleb kiszony wraz z kawałkiem starej macy, pozostałej z roku przeszlego, pali się 14-go pomiędzy 9 a 10 rano w ognisku roznieconem na podwórzu [2]), przy słowach: „Wszelki zakis i wszystek chleb kiszony, który jeszcze mieć mogę w któremkolwiek przynależnem mi miejscu, który widziałem lub którego nie widziałem, który uprzątnąłem, lub którego nie uprzątnąłem, niechaj unicestwiony będzie i do prochu ziemi przyrównany".

Akt ten zwie się „biur" [3]), a uzasadnienie swe ma jakoby w orzeczeniu Pisma św. [4]): „Wszakże dnia już pierwszego uprzątniecie zakis z domów waszych". W wigilię święta Pesach już po 9 rano nie wolno jest jeść „chamecu"; mniej pobożni termin ten o $^1/_2$--1 godzinę przesuwają.

Obrzędu „bedika" nie znajdujemy w Pięcioksięgu, natomiast omawiają go obszerniej Miszna i Tosefta [5]). Sądzić należy, że jest to praktyka późniejsza, jedna z norm talmudycznych, wysnuta

---

[1]) Posługują się nieraz zamiast woskowej — stearynową. Najczęściej służy do „bediki" świeczka pozostawiona ze święta Chanuka (z lampki chanukowej, w której świeczka owa pełniła rolę posługacza, bo nią zapalano inne świeczki). Zwyczaj ten ma na celu łączenie świętości, bo znów z wosku świec z Jom-Kippur robią świeczki Chanukowe.

[2]) Zajmuje się tem zwykle szames (posługacz bóżniczny), który, zebrawszy od pojedynczych rodzin „chamec", pali go we wspólnem dla danego domu ognisku.

[3]) Unicestwienie.

[4]) Exodus 12, 15.

[5]) Traktat Pesachim 1, 1.

z przepisu: Żyd ma oczyścić dom ze wszystkiego, co kiszone. lecz owo ogólne oczyszczenie na Pesach sięga niewątpliwie wczesnych stadyów rozwoju Hebrajczyków.

Takie ogólne oczyszczenie na wiosnę praktykowanem jest w Szkocyi, u Dżewachów w Kachetyi, w Indyach zachodnich [1]. Znali dobrze ten obyczaj starożytni [2], a współczesny folklor europejski obfituje w cały szereg obrzędów podobnych [3].

Na zasadzie licznych danych wyprowadza Aniczkow wniosek, że wiosenne oczyszczanie — to rezultat zabiegliwości pierwotnego człowieka, upatrującego w tem sposób ustrzeżenia się od plugawstwa, zarazy; że zaś umysł pierwotny zupełnie mechanicznie pojmuje zjawiska, więc oczyszczenie wydawać mu się musiało najlepszym środkiem zabezpieczenia swego domu, pola i bydła, i „prawie u wszystkich ludów jest taki dzień lub tydzień na wiosnę, kiedy się odbywa całkowite oczyszczenie gospodarstwa“ [4]).

Również sposób, w jaki oczyszczenie to dokonywa się u Żydów, praktykowany jest i przez inne ludy. Wprost typowem jest oczyszczenie z pomocą ognia i wody [5].

Wszelkie więc ostrożności rolnik głównie na wiosnę zachowuje, zwłaszcza, że natenczas przypada cykl robót sielskich. Kłopoty i po zasiewie go nie opuszczają, szczególnie w okresie, gdy ziarno wschodzi, a potem gdy kłos kwitnąć poczyna. Grożą mu wtedy: grad, burze, posucha lub zbyt obfite deszcze, które to niebezpieczeństwo rolnik odwrócić się stara.

Nie znając działania praw fizycznych, a wierząc w możność wywoływania zjawisk pożądanych przy pomocy praktyk, opartych na zasadzie, że „podobne daje podobne“, rolnik pierwotny środki te stale stosował. Sposoby np. sprowadzania deszczu [6], wszystkim lu-

1) Аничковъ, str. 260.

2) A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Alterthum, str. 468.

3) Аничковъ, str. 262—266; Lud 1895 r., str. 129; П. В. Шейнъ, Матеріалы для изученія быта и языка русскаго населенія сѣверозападнаго края. Petersburg 1890 r. Tom III, str. 165/166. Federowski, Lud Białoruski I, str. 289.

4) Аничковъ, str. 259/260.

5) Rzymianie oczyszczali siebie oraz trzody, stada i pola z choroby i innych złych wpływów obrzędami, które świadczą, że woda i ogień uchodziły za równie skuteczne sposoby oczyszczania. Tylor, Cywilizacya pierwotna, Tom II, str. 365.

6) Patrz str. 265—266 niniejszej pracy.

dom świata znane, rzucają światło na określony powyżej proces myślenia.

W razie posuchy, ustanawiane były w Palestynie posty, a legenda [1]) opowiada o pobożnym i cnotliwym mężu, imieniem Chonja, który, ilekroć nie było deszczu, modlił się, a Bóg udzielał błogosławieństwa ziemi. Tu znów znajdowała zastosowanie wiara w sympatyczne oddziaływanie słowa-zaklęcia na zjawiska zachodzące w przyrodzie.

Po dziś dzień w ciągu zimy [2]), do modlitwy błagającej o lata obfite, o błogosławieństwo dla płodów ziemi, dodaje się słowa „ześlij rosę i deszcz na błogosławieństwo", pierwszego zaś dnia Pesachu — ponieważ z nadejściem tej pory roku w Palestynie przestają padać deszcze, a ziemia potrzebuje obfitej rosy — odprawia się modły o rosę [3]).

Modlitwa ta „Tfilath tał", acz przeniknięta pierwiastkiem etycznym, a więc wytworem okresu już późniejszego i formalizmem, w jaki, z czasem, zostały ujęte szczere ongi objawy uczuć, tkwi w odległej starożytności, a przemawiają za tem sama treść i iście, pierwotna prostota niektórych ustępów. Właśnie z treści sądząc wyprzedzała ona święto zbiorów wiosennych, a to jej zespolenie się z Pesachem świadczy wyraźnie, że i jej nie ominął proces koncentracyi.

Charakterystycznemi są też dla Pesachu modlitwy poświęcone pamięci zmarłych [4]). Kult bowiem przodków nieodłącznie towarzyszy rolnictwu i praktykowany jest we wszystkich ważniejszych momentach gospodarczych, szczególnie zaś na wiosnę.

U Kroatów [5]) panuje zwyczaj składania pokarmu na grobach na wiosnę, u Bułgarów [6]) święto na cześć zmarłych przypada na kwietnią niedzielę i t. d. [7]), gdy u Żydów kult ten na wiosnę wyraża

---

[1]) „Sen siedmdziesięcioletni", Legendy żydowskie, zebrał Z. S. Taubes. Lwów 1905 r., serya I.

[2]) To jest od ósmego dnia Sukoth (święto Szałasów) do pierwszego dnia Pesachu.

[3]) Deszcz i rosa służyły poetom hebrajskim za symbol orzeźwienia i w najpiękniejszych obrazach były sławione.

[4]) Wspomnienie dusz zmarłych rodziców i bliskich krewnych bywa cztery razy do roku: 1) 7-go dnia Pesach, 2) w Szabuoth (święto Tygodni), 3) w Sukoth i 4) w Jom-Kippur (święto Odpuszczenia).

[5]) E. Clood, Człowiek pierwotny, str. 116. [6]) Tamże.

[7]) Анучинъ, str. 295—306.

się w powyżej wzmiankowanych modłach i w nabożeństwie odprawianem na cmentarzu w wigilię 1-go Nisan.

Nastrój odpowiadający ongi dwom okresom tej pory roku — może właśnie okresowi przednowku i zbiorów — ujawnia się w obyczaju, streszczającym dwie różne zasady, a mianowicie: nie dozwalającym na coïtus w pierwszą i drugą noc[1]) Pesachu, polecającym go zaś w pozostałe wieczory święta. (Menstruacya uchodzi wtedy za bardzo niepożądaną i rzuca cień na usposobienie obojga małżonków).

Atmosfera uroczysta Pesachu już wcześniej odczuć się daje. W sabat poprzedzający, a „wielkim sabatem“ zwany, modlitwy wiążą się z treścią nadchodzącego święta, a zgodnie z przepisem talmudycznym: by miesiąc przed świętem poświęcony był dysputom z niem związanym, rabin wygłasza kazanie odpowiednie.

Pochodzenie „wielkiego sabatu“ objaśnia tradycya okolicznością, iż pamiętny dzień 10-go Nisan, do którego odnoszą się słowa Zakonu[2]): „Dziesiątego tego miesiąca niech wezmą sobie każdy jagnię dla rodziny, jagnię dla domu“ — przypadał właśnie w poprzedzający Pesach sabat.

Nastrój całkiem świąteczny zapanowuje 14. Nisan, po „unicestwieniu“ kiszonego. Wtedy ustaje wszelka praca zarobkowa i wszyscy gotują się do „przyjęcia“ Pesachu.

Zakaz kiszonego rozciąga się na pięć rodzajów zboża: na pszenicę, orkisz, jęczmień, owies i żyto. Wszystek „chamec“ musi być albo unicestwiony albo odprzedany nie-żydowi, w przeciwnym bowiem razie nawet po Pesach nie mógłby być użytym. Sprzedaż ta jest zwykle fikcyjną, a nieodłączną od niej jest następująca formułka: „Jeśli za tyle i tyle dni, licząc od dnia dzisiejszego, zwrócę ci pożyczone od ciebie pieniądze, to „chamec“ jest od dziś jak gdyby twoją własnością“. Opuszczenie w przytoczonem przemówieniu wyrazu „własność“ czyni ów sprzedawany produkt wzbronionym dla żyda.

Chleb kiszony ustępuje tedy na ośm dni przaśnikom, tym okrągłym, suchym plackom, przyrządzanym z mąki i wody, bez soli i wszelkich przypraw[3]).

---

[1]) Drugi dzień Pesachu utożsamiony został z pierwszym. Patrz str. 214 niniejszej pracy.

[2]) Exodus 12, 3. Nazwa „wielki sabat“ (שבת הגדול) napotyka się dość późno i możliwem jest, że przyjętą została od chrześcijan.

[3]) Robią także mace jajeczne, lecz te do rytuału służyć nie mogą.

Robota około mac rozpoczyna się na 30 dni przed Pesachem, nazajutrz po Purim [1]), gdyż wypiek poprzedzają przygotowania liczne.

W piekarni świeżo wybielonej, wymytej, stawiają wory mąki specyalnie na mace przechowywanej, także wodę przynoszą na dzień przed rozpoczęciem wypieku.

Piec dopiero po „wykoszerowaniu" [2]) go, staje się przydatnym do użytku.

Ciasto ugniatają w naczyniach miedzianych, do których więcej nad trzy kwarty mąki naraz wsypać nie wolno [3]), woda zaś używana do mac musi być przedtem cedzoną.

Wałkując placki, które bezpośrednio potem podlegają dziurkowaniu, należy często myć ręce, a co najważniejsza, spieszyć się [4]). (W okresie menstruacyi wzbronionem jest kobiecie nawet tknąć się tej czynności).

Znacznie więcej zachodu wymaga maca „strzeżona" (szmira) używana przez chasydów [5]) i przez nich samych przygotowywana. Pszenica, z której ową macę przyrządzają, pozostaje pod ich obserwacyą od chwili zżęcia, a w obawie, by nie zetknęła się z rosą, przed zachodem słońca do stodoły ją zwożą. Wypiek macy „szmira" odbywa się przy śpiewie psalmów, a wieńczy go poczęstunek, złożony zazwyczaj z wódki, bułek i sera. Prz aśniki „strzeżone" są ciemne i grube, wymagają większego jeszcze pośpiechu, przy zwiększonych trudnościach, jak np., że do każdego placka brać należy świeżo oczyszczony wałek [6]).

Pierwszy kęs macy winno się spożyć dopiero podczas uczty, która ma miejsce po modlitwie wieczornej [7]).

Z nastaniem zmroku, kobiety (mężatki) zapalają świece, błogo-

---

[1]) Święto losów — przypada w miesiącu Adar, poprzedzającym miesiąc Nisan.

[2]) Rozpalają go do czerwoności, a gdy słomka weń rzucona sama się zapali, dowód to, że do użytku już się nadaje.

[3]) T. j. do każdego naczynia poszczególnie.

[4]) By ciasto nie kisło pod wpływem ciepła.

[5]) Zwolenników chasydyzmu, kierunku powstałego w żydostwie w 18-ym stuleciu na Podolu, a którego twórcą był sławny Izrael baal szem z Międzyborza.

[6]) Oskrobany szkłem.

[7]) Zarówno u Greków starożytnych, jak u starożytnych Rzymian, najgłówniejszą była wieczerza (G. Klemm, Allgemeine Kulturgeschichte, Tom VIII, str. 63 i 338).

sławiąc światło [1]), mężczyźni zaś udają się do domu modlitwy, skąd wróciwszy, jako „synowie swobody“ [2]) zasiadają z rodziną [3]) do tradycyjnej uczty, zwanej sederem. (Chasydzi znacznie później przystępują do tej ceremonii, zwłaszcza drugiej nocy) [4]).

Stół, nakryty białym obrusem, zastawiony być winien jadłami, symbolizującemi akt wyjścia z Egiptu. Widnieją tedy na nim: 1) ułożone na dużym talerzu lub tacy i poprzedzielane od siebie serwetką [5]) trzy przaśniki, wyobrażające trzy gradacye ustroju teokratycznego Izraelitów [6]); 2) upieczone na węglach i mocno przypalone mięso przy kości, t. zw. „zeroa“ [7]); 3) jajko upieczone w popiele, które przypominać ma ofiarę świąteczną „karban chagigah“ [8]) a umieszczone jest obok „zeroa“; 4) gorzkie zioła [9]) na pamiątkę goryczą zaprawionego pobytu w Egipcie; 5) „charoseth“, papka przyrządzona z orzechów tłuczonych, jabłek, imbiru i wina, uprzytomniać mająca glinę, z której praojcowie cegłę wyrabiać musieli; 6) chrzan tarty; 7) pietruszka.

---

1) „Błogosławionyś Ty Wiekuisty, Boże nasz, królu wszechświata, któryś nas uświęcił przykazaniami Twojemi i polecił nam zapalić światła świąteczne“. (Obowiązek ten wypełnia kobieta w wigilię sabatu i świąt, tudzież w każdy wieczór świąteczny).

2) [illegible] (bene chorin) dosłownie: wolni synowie.

3) Dzieci dorosłe, które są już na swoim chlebie, schodzą się na seder do najstarszych zwierzchników rodziny.

4) W wigilię drugiego dnia każdego święta mężczyźni dłużej przesiadują w synagogach, rozprawiając, modląc się, gdyż z powodu, że w święto z dnia na dzień przyrządzać nie wolno, wieczerza przypada później.

5) Serwetka owa, zwykle haftowana, stanowi najczęściej dar narzeczonej.

6) T. j. kapłana, lewitę i izraela. Na przaśniki te służy zwykle maca „strzeżona“.

7) „Ramię“. Zastępuje ofiarę paschalną.

8) Epigoni Szamaja nakazywali bezwarunkowo posługiwać się owem jajkiem na pamiątkę ofiary świątecznej; epigoni Hillela nie uważali tego za obowiązujące. Jajko posypane popiołem jest wyrazem żałoby: pożywane jest wieczorem 9-go Ab (post na pamiątkę zburzenia świątyni), także przez osieroconych po powrocie z pogrzebu. Niektórzy upatrują w niem ideę zmartwychwstania, co już zbytnim trąci racyonalizmem. Aniczkow (str. 308) mniema, że jajko wielkanocne, stanowiące przynależność wszystkich obrzędów wiosennych, reprezentuje ofiarę z pierwszego przychowku i zgadza się z Lippertem (Christentum, str. 602), który rozpowszechnienie jajka wielkanocnego tłumaczy stanem prostej gospodarki nic prócz jaj w tej porze dać nie mogącej. W folklorze europejskim jajko owo ma znaczenie jedynie symboliczne: jako emblemat życia, twórczej siły, płodności.

9) Zwane po hebrajsku „maror“ reprezentowane są najczęściej przez chrzan.

Prócz tego, należą do niezbędnych przedmiotów zastawy: woda słona i jaja gotowane.

Zwierzchnik familii odziany w białe szaty, w t. zw. „kitel“, przepasany złototkanym pasem, w białej srebrem przetykanej krymce, opierając się na lewym boku, nawpół leży na zaimprowizowanym łożu. Nawet najuboższy w Izraelu winien wtedy się opierać [1], gdyż tego wieczora miano króla nosi [2]). Rola gospodarza najważniejszą jest w Pesach, jak to dalej zresztą zobaczymy.

Po poświęceniu nad kielichem wina dnia uroczystości i upiciu połowy kielicha, pan domu, bez zwykłej formuły błogosławieństwa, myje ręce [3], poczem, umoczywszy w słonej wodzie pietruszkę, obdziela nią biesiadników i sam przy odpowiedniej modlitwie, pożywa. Następnie łamie macę środkową, t. zw. lewitę, na dwie części, z której część większą chowa pod poduszkę, a mniejszą na dawnem miejscu zostawia. Po tem postępowaniu, zwanem „jachac“, następuje „magid“, które polega na tem, że gospodarz i gospodyni domu (koniecznie mąż i żona) [4], unosząc lekko w górę talerz z przaśnikami, odsłoniętymi poprzednio, mówią: „Oto chleb nędzy, który ojcowie nasi pożywali w Egipcie. Każdy, kto głodny, niechaj wejdzie i pożywa z nami i t. d.“. Po napełnieniu drugiego kielicha, zwykle najmłodszy syn pyta [5]: „Czemu noc ta różni się od wszystkich innych nocy? i t. d., na co ojciec, zgodnie z nakazem [6]: „I opowiesz synowi twojemu dnia onego...“ snuć poczyna nawiązaną do różnych szczegółów uczty opowieść o wyjściu przodków z Egiptu, o znaczeniu i celu tej biesiady. Rozpoczynając od słów: „Niewol-

[1]) Miszna, tr. Pesachim 10, 1; Talmud, tr. Pesachim 108 a. Siedzenie takie jest na Wschodzie oznaką wolności i swobody. W tej pozycyi siedzieli przy ucztach starożytni Rzymianie (A. Adam, Handbuch der römischen Alterthümer. Erlangen 1832 r., II tom, str. 162), starożytni Grecy (G. Klemm, Allgemeine Culturgeschichte, tom VIII, str. 61).

[2]) A żona jego — miano królowej.

[3]) Obmywanie rąk ma miejsce w czasie wieczerzy, a po raz drugi przed spożyciem macy; za drugim razem — przy odpowiedniej formule.

[4]) Jeśli ona jest „nieczystą“, on sam misę podnosi, co wielką jest dla niej przykrością, gdyż pozbawia ją zasługi.

[5]) Pismo św. wspomina o dziecku mądrem, złośliwem, naiwnem i niewinnem, z których każde inaczej stawia pytanie i w innej formie otrzymuje odpowiedź. Hagada przytacza owe pytania i odpowiedzi.

[6]) Exodus 13, 8. Pismo św. cztery razy powtarza ten nakaz.

nikami byliśmy u faraona w Egipcie...“ [1]) właściwie, czyta on epopeę ciężkich cierpień pod faraonami — prostą, legendową „Hagadę“ [2]), pełną naiwnych szczegółów, rzucających światło na umysłowość prastarą. Im kto wolniej i dobitniej czyta „Hagadę“, tem większą ma zasługę [3]). U chasydów z tego powodu zwykle do świtu przeciąga się seder, co czyniąc, wzorują się na następującej opowieści [4]): Niegdyś, rabbi Eliezer, r. Jozue, r. Eleazar ben Azaria, r. Akiba i r. Tarfon, zebrawszy się w Bene-Berak, opowiadali przez całą tę noc (Pesachu) dzieje wyjścia z Egiptu; aż przyszli ich uczniowie i rzekli: „Mistrze nasi! nastąpiła już pora czytania porannej modlitwy „szema“.

Liturgia wieczoru pesachowego rozpada się na dwie części: pierwszą, zredagowaną około II. wieku nowej ery [5]) i zakończoną psalmami [6]) odczytują przed ucztą; drugą, złożoną przeważnie z hymnów dziękczynnych — po uczcie. W części pierwszej jest mowa o pesachowym baranku, niekiszonym chlebie i gorzkich ziołach [7]), których znaczenie objaśniając, lektor dotyka jednocześnie owych trzech symbolów; należą tu także błogosławieństwa odmawiane nad winem (po raz drugi), macą, gorzkiemi ziołami i chrzanem (tartym). Spożywaną jest wtedy maca wierzchnia, przed błogosławieństwem na dwie części przełamana, i pozostała część środkowej; jako gorzkie zioła kosztowany jest chrzan wraz z charoseth, wreszcie — chrzan tarty wraz z kawałkiem macy spodniej.

[1]) W każdem pokoleniu Żyd winien rozważać to tak, jak gdyby sam był wyszedł z Egiptu.

[2]) Hagada — znaczy legenda, podanie. W danym wypadku nazwa ta obejmuje legendy o wyjściu Żydów z Egiptu, zawarte w książce pod tym tytułem. Książkę tę, niemal najwięcej z religijnych rozpowszechnioną, zdobią często ilustracye, które do ostatnich czasów mogły zadowolnić tylko smak bardzo niewybredny.

[3]) Humor żydowski chłoszcze nieuków, t. z. „amhareców“, koszlawiących rytuał wieczorów pesachowych. Typowym przedstawicielem takiego nieuka w licznych anegdotach ludowych jest arendarz.

[4]) Opowieść ta znajduje się w Hagadzie. W Exodus 12, 42 noc pesachowa zwie się „nocą czuwania“.

[5]) Główne części składowe pierwszej części Hagady zawarte są w Misznie.

[6]) 113. i 114., które recytowano prawdopodobnie jeszcze za czasów istnienia świątyni, podczas składania ofiary paschalnej.

[7]) Rabban Gamliel wyrzekł był: Kto nie wspomniał w Pesach następujących trzech rzeczy: ofiary paschalnej, przaśników i gorzkich ziół, ten nie wypełnił obowiązków swoich (Miszna, tr. Pesachim 10, 5).

Na tem kończy się pierwsza część wieczoru, poczem biesiadnicy przystępują do uczty właściwej. Pierwsze a niezbędne danie stanowią jaja na twardo, maczane w słonej wodzie, dalsze potrawy są dowolne [1], zwykle przecież składają się na nie: ryba, barszcz buraczkowy z kartoflami (lub rosół), sztuka mięsa i śliwki gotowane. Jeść należy z apetytem i może to na celu miał przepis Miszny [2]): aby w wigilię święta Pesach nic nie jeść od pory minchy [3]) do nastania zmroku.

Po skończeniu wieczerzy, gospodarz wyjmuje z pod poduszki ukryty poprzednio kawał macy [4]), t. zw. „Afikoman“ [5]), a obdzieliwszy nią siebie i każdego z uczestników, pozostawia kawałek do następnego Pesachu, w wigilię którego spali się go wraz z kiszonem [6]). (Ów kawałek „afikomanu“ przechowują na półce, w szafie, niekiedy wtykają go za belkę lub zawieszają na ścianie. Pomyślny to znak, jeśli przy obrzędzie „bedika“ zostanie „znaleziony“). Dziatwa stara się potajemnie ściągnąć „afikoman“, aby okup zań otrzymać (od ojca).

Po „wetach“ napełniają trzeci kielich wina i rozpoczynają się modły dziękczynne.

W ciągu wieczerzy, dla każdego [7]) cztery razy musi być napełnionym kielich [8]). Ten nawet, co dostaje strawę z misy ubogich, cztery kielichy wina otrzymać winien, nakazuje Miszna [9]).

Z kielicha drugiego odlewa się ilość kropel [10]), odpowiadającą ilości plag, jakiemi, wedle podania biblijnego, Bóg poraził Egipcyan [11]). Rabi Jehuda, chcąc ułatwić ich spamiętanie, dokonał odpo-

---

[1]) W miarę zamożności, kosztowniejsze i obfitsze.

[2]) Tr. Pesachim 10, 1.

[3]) Modlitwy przedwieczornej.

[4]) Patrz str. 222 niniejszej pracy.

[5]) Grecki ten wyraz oznacza wety, deser.

[6]) Patrz str. 216 niniejszej pracy.

[7]) Nawet dla małych dzieci, dla których zwykle przyrządzają wino z rodzynek.

[8]) Talmud, tr. Pesachim 108 b.

[9]) Tr. Pesachim 10, 1.

[10]) Ulewają w ten sposób, że, maczając w kielichu mały palec, kroplę pod stół strząsają.

[11]) Pismo św. wylicza 10 plag: krew, żaby, komary, dzikie zwierzęta, pomór trąd, grad, szarańcza, ciemność, porażka pierworodnych. Ilość ta pomnożona przez homiletyczno-kazuistyczną gawędę, dochodzi w Hagadzie do liczby 50.

wiedniej abrewiacyi: deach, adasz, b'achab, co wymawiając, wino również należy odlewać.

Plagi owe, groźne dla rolnika i poczytywane przez niego za największą karę niebios, widocznie dlatego w skład legendy weszły, t. j. zemście Jehowy nad wrogiem Izraela zostały przypisane.

Piąty kielich, puhar największy i najozdobniejszy, winem po brzegi napełniony, a zwany „kielichem Eliasza-proroka“, przeznaczony jest dla dostojnego gościa tego. Albowiem, w mniemaniu ludu, prorok Eliasz odwiedza w pierwsze dwa wieczory Pesachu każdą rodzinę żydowską, a upiwszy z puhara swego, z błogosławieństwem na ustach odchodzi. Na przyjęcie jego, poprzedzone modlitwą: „Niechaj Najmiłosierniejszy ześle nam błogosławionej pamięci Eliasza-proroka, by nam zwiastował radośne, zbawienne i dobre nowiny“, wszyscy wstają, a w chwili, gdy dziecko (umyślnie w tym celu) otwiera drzwi, pan domu wita przybywającego słowami: „Baruch haba“ (błogosławiony wchodzący). Pochodzenie aktu tego rozmaicie objaśniają. Jedni twierdzą, że drzwi otwiera się wtedy dlatego, aby klątwy [1], wymienione podczas biesiady, w domu się nie ostały; drudzy sądzą, że pozostałość to wieków średnich, kiedy to jawnością starano się zadać kłam podejrzeniom, rzucanym na obrzęd paschalny; jeszcze inni mniemają, że w ten sposób baczono, by zwłoki dziecka chrześcijańskiego nie zostały podrzucone, co w średniowieczu często się praktykowało [2]. Religijny racyonalizm tłumaczy owo otwieranie drzwi ufnością i wiarą w opiekę boską, która czyni nieszkodliwym nawet wroga, znajdującego się przy drzwiach naszych.

Lud, jak zauważyliśmy, po swojemu to rozumie, mnóstwo też baśni oplata ów moment, t. j. umiłowaną postać proroka. Lud wierzy, że prorok Eliasz zjawia się niekiedy w osobie zwykłego śmiertelnika i że wraz z jego wnijściem nadzwyczajne wypadki zachodzą, jak np. nagłe znikanie niemocy, poczytywanej za nieuleczalną i t. p. [3]).

[1] Psalm 79, 6.7: „Wylej gniew Twój na ludy, które nie znają Ciebie, i na państwa, które imienia Twego nie wzywają. Albowiem pochłonęli Jakóba, a przybytek jego spustoszyli“. (W przekładzie Dra Cylkowa, który objaśnia w przypisku, że psalm ten ułożony został prawdopodobnie w epoce zniszczenia Jerozolimy i znieważenia świątyni przez Antyocha, lecz dodaje zarazem, że wedle innych — w epoce zburzenia świątyni przez Chaldejczyków).

[2]) S. B. „Haggada“ (Ost und West 1901 r. Nr. 4).

[3]) Legendy i opowieści ludowe (Izraelita 1899 r.).

Dawniej [1] — opowiadają — prorok Eliasz, przebrany za żebraka, odwiedzał przed Pesachem ubogie rodziny żydowskie, którym, jeśli po ludzku go podjęły, zostawiał grosz, a ten ich wzbogacał, gdyż w dukaty się zamieniał. Sprawiedliwemu i dziś nieraz ukazuje się Eliasz; najczęściej w jeden z dwu pierwszych wieczorów Pesachu.

Życie żadnego proroka nie obfituje w tyle niebywałych zdarzeń i czynów, a wszystkie odnoszące się do niego opowieści cudowne są tylko dalszym oprzędem legend, zawartych w piśmiennictwie hebrajskiem [2], w którem występuje to jako postać groźna i nieugięta, wprost żywiołowa, to znów jako istota pełna łagodności i uczucia. „Surowy jego żywot i okropne wspomnienia, jakie po sobie zostawił, a które dziś jeszcze na Wschodzie żyją, postać ponura, która dziś jeszcze przejmuje dreszczem, ta zawarta w jednym człowieku mitologia zemsty i grozy, wywierała potężny wpływ na umysły..." pisze Renan [3]. W wyobraźni ludu stał się on z czasem istotą nadprzyrodzoną, nieśmiertelną, podanie [4]) bowiem niesie, że znikł żywcem, wzniósłszy się do nieba na wozie ognistym, zaprzężonym w rumaki ogniste. Duch to jak gdyby opiekuńczy narodu, zjawiający się w ważnych chwilach jego bytu [5]. Jako poprzednik Mesyasza [6], przyjdzie on, powiada lud, w miesiącu Nisan, w piątek w południe lub w jeden z dwu wieczorów paschalnych, a będąc zwiastunem dobrej nowiny i sprawcą pokoju, podźwignie z upadku naród żydowski.

To wszystko nie tłumaczy nam jednak przyczyny, dla której

---

[1] W przekonaniu ludu, dawniej działy się rzeczy niezwykłe; cuda były na porządku dziennym.

[2] I Królów 17, 1—21; II Królów 1, 6—18; 2, 1—12; Eklezyasta 48, 3.

[3] Żywot Jezusa. Przekład A. Niemojewskiego. Kraków 1904 r., str. 85.

[4] II Królów 2, 11. W przekładzie ks. Wujka ustęp ten brzmi, jak następuje: „A gdy szli, a idąc rozmawiali: alić wóz ognisty i konie ogniste rozłączyły obudwu i wstąpił Eliasz przez wicher do nieba".

[5] Np. na uroczystości obrzędu przymierza jako żarliwy tegoż świadek (Materyały antropol.-archeol. i etnograficzne „Dziecko żydowskie", Tom VII, str. 148; Wisła, tom XVIII, str. 113 „Wierzenia, przesądy i praktyki ludu żydowskiego"); podczas aktu zaślubin.

[6] „Oto Ja posyłam wam Eliego, proroka, zanim jeszcze nadejdzie on dzień Wiekuistego wielki i straszny" (Maleachi 3, 23 — w przekładzie Dr. Cylkowa). W epoce Chrystusowej Żydzi oczekiwali przyjścia Eliasza przed Mesyaszem (Mateusz 17, 10) i jednem z pierwszych pytań, postawionych Janowi Chrzcicielowi, było, czy on jest Eliaszem (Jan 1, 21).

pamięć ludowa powiązała Eliasza ze świętem Pesachu. Nie przesądzając wniosków, pozwolę sobie na zaznaczenie paru szczegółów, według mnie wymownych. Oto z księgi królów [1]) dowiadujemy się, że prorok Eliasz jakoby dżdżem kierował: to przez zawarcie wrót niebieskich ziemię na posuchę skazując, to znów jako deszczu upragnionego zwiastun, wyzwolenie omdlewającej ziemi niosąc. Władał także ogniem niebieskim [2]) i jak istny „piorunnik" występuje u Eklezyasty [3]): „Słowem Pańskim zatrzymał niebo i trzykroć z nieba zrzucił ogień".

Te dane sprawiły, że mitologia ludów chrześcijańskich przeniosła na Eliasza atrybuty gromowładcy [4]) i boskiego opiekuna gleby. W Małorosyi [5]) wierzą, że Eliasz rządzi grzmotami i piorunem i że samo słowo Eliasz (Илья) pochodzi od wyrazu „lać" (лить). Lud jest przekonanym, pisze Afanasjew [6]), że od św. Eliasza zależą: rosa, deszcz, grad i posucha i że 20 lipca, t. j. w dniu jemu poświęconym, musi spaść deszcz. W pieśniach serbskich [7]) nosi Eliasz miano „gromownik", włada błyskawicą i piorunem i za grzechy ludzkie zamyka chmury niebieskie, by deszcz nie spadł na ziemię. W pojęciu Huculów [8]) — grzmoty, błyskawice oraz meteory są w ręku Eliasza, który ciągle walczy z dyabłem i chce go zabić piorunem. Nawet nawpół chrześcijańskie ludy Kaukazu, Osetyńcy, nazywają grzmot „Ilią" [9]) i poczytują za szczęśliwca tego, kto został rażony

[1]) I Królów 17, 1; 18, 1 „I rzekł Eliasz Tesbytczyk z obywatelów Galaad do Achaba: Żywie Pan Bóg Izraelów, przed którego oblicznością stoję, jeźli będzie przez te lata rosa i deszcz, jedno według słów moich". (W przekładzie ks. Wujka, który w nagłówku tak streszcza ten ustęp: Eliasz zawarł niebo, że deszcz nie szedł przez trzy lata). „A po wielu dni stało się słowo Pańskie, do Eliasza roku trzeciego, mówiąc: Idź a ukaż się Achabowi, że dam deszcz na ziemię". (Ks. Wujek w nagłówku: Eliasz uczynił, że deszcz spadł na ziemię).

[2]) II Królów 1, 10. 12. 14. (U ks. Wujka księga ta nosi nazwę IVej królewskiej, a Ia—IIej, ponieważ ks. Samuelowe zalicza on do królewskich). Wobec tego zrozumiałym sie staje wóz ognisty i rumaki ogniste, które uniosły Eliasza.

[3]) 48, 3 (przekład ks. Wujka).

[4]) Jacob Grimm, Deutsche Mythologie. Berlin 1876 r. (czwarte wydanie), str. 144

[5]) П. Чубинскій, Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край. Petersburg 1872 r., tom III, str. 223/224.

[6]) А. Афанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. Moskwa 1865 r., tom I, str. 473

[7]) J. Grimm, str. 144. [8]) Wisła, tom XI, str. 578.

[9]) Tylor, Cywilizacya pierwotna, tom II, str. 218.

piorunem, wierząc, że „Eliasz wziął go do siebie“ [1]). Błagają także Eliasza o urodzaj dla swych pól i o odwrócenie gradu [2]). Bułgarzy [3]) są pewni, że ziemia dopóty się nie roztwiera i nie może wydać płodów, dopóki prorok Eliasz nie wyjedzie na niebo w swej ognistej kolasie, a w Kurskiej i Woroneskiej guberni [4]) po żniwach zostawiają w polu garść kłosów na cześć Eliasza. W niektórych t. zw. „волочёбныхъ“ pieśniach białoruskich i małoruskich „szczodruchach“ lub „szczedrywkach“, które polegają przeważnie na sławieniu zjawisk przyrody, występuje prorok ten w postaci rolnika ścinającego zboże [5]), a pośród świętych pańskich, dobroczyńców rolnika, którzy wówczas nawiedzają gospodarza i ucztują koło jego domu [6]), poważne zajmuje on miejsce [7]).

Toć w owym również czasie, bo na wiosnę, odwiedza prorok Eliasz każdą rodzinę [8]) żydowską, również bierze udział w uczcie [9]) i błogosławi. Wprawdzie w błogosławieństwie tem nie można znaleźć

---

[1]) J. Grimm, str. 145.

[2]) Tamże.

[3]) Аѳанасьевъ, tom I, str. 482.

[4]) Tamże, str. 474.

[5]) „Swiaty Illa boża żnija“ (A. Cerny, Pieśni białoruskie. Zbiór wiadom. do antropol. krajowej, tom XVIII) „Илья пророкъ по межамъ ходзиць, рожь зажинаць. Рожь зажинаць ярь поливаць“. (П. В. Шейнъ, Великоруссъ въ своихъ пѣсняхъ, обрядахъ, обычаяхъ... Petersburg 1898 r., tom I, str. 341). Pieśni te śpiewa młodzież białoruska na Wielkanoc; w Małorosyi, w wigilię Nowego Roku wyśpiewuje je uboga dziatwa pod oknami sąsiadów, którzy obdarzają ją za to datkiem pieniężnym lub strawą.

[6]) A. Cerny, Pieśni białoruskie. П. В. Шейнъ, Великоруссъ i t. d., tom I, str. 341. Porównaj niektóre kolendy ludu polskiego u Kolberga: Krakowskie I, str. 236.

[7]) „Шовъ Илья на Василя. Въ ёго пужечка Житяночка. Куди ею махнеть, — Тамъ жито ростеть. (Чубинскій III, str. 452; według Afanasjewa (tom I, str. 474) ma być owa „пужечка“ (batog) przenośnią błyskawicy). „Пане господару, замітай двори, Святий вечоръ! Замітай двори, застілай столи, Накладай хліби усё разнинэ — Найдутъ до тебе гості важнинэ. Наіде до тебе самъ Господь зъ неба, Съ писарчиками, съ окучиками (?) Илья пудъ порігъ, Петро на порігъ. „А де ти була, святая Илья?“ — Ой була бо я въ полю за сторожа, Ой стерегла я жита, пшаници, Щобъ зъ коріюшка не виломило, Щобъ зъ колосочка не видзёбало, Щобъ колінчика не виломало. (Чубинскій tom III, str. 453/454).

[8]) Jak to można było zauważyć, punkt ciężkości spoczywa w św. Pesach na rodzinie pojedyńczej.

[9]) Pije wino (patrz str. 225 niniejszej pracy).

śladu, odnoszącego się do gospodarki rolnej, a dotyczy ono ogólnej pomyślności, o którą proszą w modłach [1], przecież prawdopodobnem jest, że postać proroka, zespolona ongi z siłami wegetacyjnemi natury, a więc i ze świętami rolniczemi, dopiero z biegiem czasu, pod naciskiem odmiennych warunków bytu, ustąpiła wyobrażeniom, bardziej się godzącym z mitologiczno-judaistycznym światopoglądem. Po modłach dziękczynnych następują hymny pochwalne, śpiew rymowany „nirca“ i t. zw. „Adir hu“ (Potężny On), polegające na wyliczaniu w alfabetycznym porządku przymiotów boskich. Koniec biesiady, już wesoły i lekki, wieńczą: zagadka liczbowa i bajeczka łańcuszkowa [2]).

Pierwsza, poczynająca się od słów: „Echod mi jodea“ (Kto zna jeden) brzmi, jak następuje:

„Kto zna jeden?“ — Ja znam jeden: jeden Bóg na ziemi i niebie.

„Kto zna dwa?“ — Ja znam dwa: dwie tablice przymierza, jeden Bóg na ziemi i niebie.

„Kto zna trzy?“ — Ja znam trzy: trzech patryarchów, dwie tablice przymierza, jeden Bóg na ziemi i niebie.

„Kto zna cztery?“ — Ja znam cztery: cztery pra-matki, trzech patryarchów, dwie tablice przymierza, jeden Bóg i t. d.

„Kto zna pięć?“ — Ja znam pięć: pięć ksiąg zakonu, cztery pra-matki, trzech patryarchów, dwie tablice przymierza, jeden Bóg i t. d.

„Kto zna sześć?“ — Ja znam sześć: sześć ksiąg Miszny, pięć ksiąg zakonu, cztery pra-matki, trzech patryarchów i t. d.

„Kto zna siedm?“ — Ja znam siedm: siedm dni w tygodniu, sześć ksiąg Miszny, pięć ksiąg zakonu, cztery pra-matki i t. d.

„Kto zna ośm?“ — Ja znam ośm: ośm dni przed obrzezaniem, siedm dni w tygodniu, sześć ksiąg Miszny, pięć ksiąg zakonu i t. d.

„Kto zna dziewięć?“ — Ja znam dziewięć: dziewięć miesięcy brzemienności, ośm dni przed obrzezaniem, siedm dni w tygodniu, sześć ksiąg Miszny i t. d.

---

[1]) „Niechaj Najmiłosierniejszy ześle błogosławieństwo obfite w dom ten i na stół ten, przy którym dopiero co jedliśmy“.

[2]) Rytuał portugalski nie zna ni jednej ni drugiej. (S. B. „Die Hagada“ w Ost und West 1901 r.), niema ich również w dawniejszych wydaniach „Hagady“ (Leon L., „Seder i jego znaczenie“ Izraelita 1889 r.).

„Kto zna dziesięć?“ — Ja znam dziesięć: dziesięć przykazań, dziewięć miesięcy brzemienności, ośm dni przed obrzezaniem, siedm dni w tygodniu i t. d.

„Kto zna jedenaście?“ — Ja znam jedenaście: jedenaście gwiazd [1], dziesięć przykazań, dziewięć miesięcy brzemienności, ośm dni przed obrzezaniem i t. d.

„Kto zna dwanaście?“ — Ja znam dwanaście: dwanaście pokoleń [2], jedenaście gwiazd, dziesięć przykazań, dziewięć miesięcy brzemienności i t. d.

„Kto zna trzynaście?“ — Ja znam trzynaście: trzynaście atrybutów boskich [3], dwanaście pokoleń, jedenaście gwiazd, dziesięć przykazań, dziewięć miesięcy brzemienności, ośm dni przed obrzezaniem, siedm dni w tygodniu, sześć ksiąg Miszny, pięć ksiąg zakonu, cztery pra-matki, trzech patryarchów, dwie tablice przymierza, jeden Bóg na ziemi i niebie.

Dyalog podobny, lecz najczęściej z dwunastu pytań i tyluż odpowiedzi złożony, napotyka się u wszystkich prawie ludów europejskich w literaturach: słowiańskiej, romańskiej i germańskiej. O. Kolberg [4]) przytacza rozmowę dyabła z żaczkiem, rażąco przypominającą pesachowe „Echod mi jodea“, także Szejn [5]) podaje szereg waryantów bardzo zbliżonych. Czy powstały one niezależnie, czy też są kopią tekstu hebrajskiego, orzec trudno. Tylor [6]) powiada, że „jest to jeden z wielu wierszy liczbowych, cieszących się prawdopodobnie wielkiem powodzeniem w średnich wiekach chrześcijaństwa, bo dziś jeszcze nie zostały one po wsiach zupełnie zapomniane. Odmianka żydowska i chrześcijańska są albo były brane w poważnem znaczeniu i chociaż możliwem jest, że żydzi naśladowali chrześcijan, jednak bardzo wykończona forma wiersza hebrajskiego przemawia za przyznaniem mu starszeństwa. „Według Steinschneidera [7]),

---

[1]) Jedenaście gwiazd przyśniło się Józefowi.

[2]) Dwanaście pokoleń Jakóba

[3]) Wieczność, potęga, miłosierdzie, łaska, cierpliwość, pobłażliwość, wszechobecność, wszechwiedza, mądrość, doskonałość, dobroć, świętość, jedność.

[4]) Lud. Krakowskie, tom I, str. 204. W Słowiańszczyźnie znajdujemy przeważnie odmianki djalogu, podanego przez Kolberga, a który nosi miano kolendy „o żaczku uczonym“. Odmiankę żydowską, żartobliwą podałam w „Pieśniach ludowych żydowskich“ (Wisła, tom XVI, Nr. 15).

[5]) П. В. Шейнъ. Матеріалы для изученія быта i t. d. Tom II.

[6]) Cywilizacya pierwotna, tom I, str. 84.

[7]) Cytowane w artykule „O pewnej pieśni sederowej“ (Izraelita 1893).

zagadka ta przed 15-ym wiekiem nieznana była Żydom. Ciekawym jast pogląd A. N. Wiesiełowskiego [1]) na tego rodzaju wiersz z gub. Grodzieńskiej [2]), w którym, jak i u Kolberga, na pytania odpowiada żak. Otóż Wiesiełowski mniema, że jest to katechizm cerkiewno-szkolnego pochodzenia, odpowiadający pierwotnym mnemotechnicznym wymaganiom religijnego nauczania.

Bajeczka, zwana „Chad gadja" (Jedno koźlątko), spisana w narzeczu chaldejskiem, potocznej ongi mowie ludu judejskiego, jest następująca:

Jedno koźlątko, jedno koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy [3]); jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszedł pies i ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszedł kij i obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszedł ogień i spalił kij, który obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszla woda i zgasiła ogień, który spalił kij, który obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszedł wół i wypił wodę, która zgasiła ogień, który spalił kij, który obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszedł rzeźnik i zarznął wołu, który wypił wodę, która zgasiła ogień, który spalił kij, który obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko' jedno koźlątko.

Przyszedł anioł śmierci i zabił rzeźnika, który zarznął wołu który wypił wodę, która zgasiła ogień, który spalił kij, który obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Przyszedł święty, błogosławiony On, i zabił anioła śmierci, który zabił rzeźnika, który zarznął wołu, który wypił wodę, która

[1]) Разысканія въ областп русскаго духовнаго стиха. Cytuje Szejn w pra cy wymienionej powyżej (Patrz odnośnik 5 na str. 230).

[2]) Przytoczony przez Szejna w pracy: Матеріалы i t. d. tom II.

[3]) Moneta starożytna.

zgasiła ogień, który spalił kij, który obił psa, który ukąsił kota, który zjadł koźlątko, które kupił ojciec za dwa zuzy; jedno koźlątko, jedno koźlątko.

Powiastkę tę próbowano tłomaczyć alegorycznie, w ten sposób, że koźlę wyobraża Izraela czy Palestynę, nabytą przez Boga za dwie tablice przymierza (dwa zuzy) i zniszczoną potem przez Babilonię, którą znów z kolei pobiła Persya i t. d., że walka będzie trwała do dnia sądu ostatecznego, kiedy to Bóg unicestwi śmierć i zebrawszy sprawiedliwych, jeden lud (jedno koźlątko) z nich uczyni.

Żartobliwa forma bajki nie licuje z nastrojem wieczoru pesachowego, sprawiając raczej wrażenie rozrywki dziecięcej. Tylor[1]) sądzi, „że mamy przed sobą pierwotną, po części przynajmniej, formę utworu i że był on napisany w celu ukrycia jakiejś myśli mistycznej“. Jakkolwiek bądź, cieszy się ona u Żydów powagą, dającą się porównać z tą, jaką posiada u wyznawców Lutra pieśń[2]) „Ein Lämlein geht und trägt die Schuld“. Bajeczka tego typu rozpowszechniona jest w Europie. Lud polski nie stanowi tu wyjątku, choć znane mi teksty[3]) — prócz jednego z okolic Sieradza[4]) — odbiegają od zasadniczego wzoru i bardziej przypominają w osnowie dziecięcą odmiankę żydowską[5]). Szejn[6]) podaje mnóstwo waryantów, cytując zarazem zdanie Rochholza[7]), który twierdzi, że podstawą wszystkich tych odmian jest pierwotny tekst chaldejski, zawarty w „Hagadzie“. Być może, że zarówno bajka omawiana jak i zagadka liczbowa, oba niewątpliwie ludowe utwory, weszły w skład rytuału pesachowego przypadkowo, lecz uderza fakt, że tak zakończenie jak i cały regulamin uczty przywodzą na pamięć bogate biesiady rzymskie z epoki cesarskiej[8]).

Drugiego wieczora[9]) święta Pesach obowiązują wszystkie obrzędy, praktykowane w wieczór pierwszy, stąd „zeroa“ i jajko

---

[1]) Cywilizacya pierwotna, Tom I, str. 84.

[2]) П. В. Шейнъ, Матеріалы i t. d. tom II.

[3]) Zbiór wiad. do antrop. kraj., tomy II i XIV: Wisła, tomy XVII, XVIII.

[4]) Wisła, tom XVII, str. 458.

[5]) „Ludowe pieśni żydowskie“ (Wisła, tom XVI, Nr. 16).

[6]) Матеріалы i t. d., tom II.

[7]) Z pracy: „Alemanisches Kinderlied und Kinderspiel aus der Schweiz“

[8]) Aleksander Adam, Handbuch der römischen Alterthümer.

[9]) Patrz str. 219 odnośnik [1] niniejszej pracy.

pieczone mogą być usunięte dopiero po drugiej uczcie. Pierwsze zostaje spalone nazajutrz, drugie — zjadane. Szczęśliw będzie ten — mówi lud — komu drugiego ranka Pesachu pieczone jajko sederowe się dostanie.

Po pierwszych dwu dniach uroczystych, podczas których wzbroniony jest wszelki trud, z wyjątkiem gotowania, t. j. zabiegów około posiłku [1]), następują cztery dni pół-świąt, t. zw. wolne święta, poczem znów dwa dni uroczyste. Świętość dwu pierwszych i dwu ostatnich dni Pesachu polega na zupełnym wypoczynku i odpowiednich modłach w świątyni. Modły te nie przedstawiają nic wybitnie charakterystycznego, wyjąwszy wspomnianą już (na str. 218 niniejszej pracy) modlitwę o rosie. Wolne święta mniej są ograniczone [2]), mają też charakter bardziej pogodny i miły: znajomi odwiedzają się wzajemnie, ugaszczają; odbywają się przejażdżki do krewnych, w pobliskich miasteczkach zamieszkałych. Często urządza się wtedy zaręczyny, po których rodzice panny zapraszają przyszłego zięcia (lub rodzice narzeczonego — przyszłą synowę) na pozostałe dni święta. W czasie pół-świąt zawiera się umowy na nowe półrocze z mełamedami [3]), służbą domową [4]).

Całe ośm dni, a właściwie dziewięć, bo i dziewiąty dzień, zwany „isru-hag“ [5]) za pół-święto uchodzi, cechuje obfitość jadła. Ulubione potrawy, jak: ryba, cebula ze smalcem stanowią nieod-

[1]) Exodus 12, 16. — W święto nie wolno przyrządzać posiłku na dzień następny, więc jeśli po święcie następuje sabat, w czasie którego surowo wzbronionem jest gotowanie, to należy wypełnić pewną formalność, zwaną „erub thabszilin“ (zmieszanie pokarmów) a zasadzającą się na tem, aby przez przygotowanie w wigilię święta części zapasów (złożonych zazwyczaj z chleba, kawałka mięsa, ryby lub jajka), nad któremi odpowiednie błogosławieństwo się odmawia, „zjednoczyć“ je z pokarmami, szykowanymi w święto (na sabat) i — nadać tym ostatnim niejako charakter pozostałości.

[2]) Wolno handlować (pomyślnie jest — odebrać dług wtedy), a nawet praca rękodzielnicza jest dozwoloną, o ile zabrakło funduszów na pozostałe dni święta.

[3]) T. j. nauczycielami szkół wyznaniowych. Zwykle jednego zastępują drugim, czy że wiedza jego wydaje się niedostateczną, czy że zbyt srogo obchodził się z uczniami. Mełamedzi, bojąc się tej przełomowej dla swego bytu chwili, starają się obejściem łagodnem i serdecznem przed świętami zatrzeć przykre dla chłopców wspomnienia. Stąd przysłowie głosi: „W miesiącu Nisan kańczug pod poduszką leży“ (wypoczywa).

[4]) Służba żydowska godzi się na pół roku, na t. zw. „zman“ (czas); właśnie nowy „zman“ rozpoczyna się w wolne święta Pesachu.

[5]) „Węzeł-święto“.

łączne danie obiadów i wieczerzy, na rozmaitość zaś składają się tradycyjne „knedle“ [1], „babeczki“, „racuszki“, „łatki“ i t. p. [2]).

Pobożniejsi nie jadają przysmaków z macy przez dwa pierwsze wieczory i dwa pierwsze dni uroczyste, chasydzi dłużej jeszcze, gdyż do ostatniego dnia Pesachu; a to na zasadzie, że macy rozmiękczonej pożywać nie wolno. W dwa pierwsze dni, nawet macy (w ciągu dnia) jadać nie należy, jak również wina nie pijać, jabłek i orzechów nie kosztować.

Ponieważ wszelkie kasze i groch [3]) są niedozwolone jako „chamec“, więc za zupę służy głównie barszcz z buraków, zakwaszonych na całe święto.

Wielką ilość jaj spotrzebowują w Pesach, w postaci: jajecznicy, makaronu [4]); przeważnie jednak gotują je na twardo i na zimno zjadają. Barwione w wywarze z łupin cebulowych na kolor czerwonawo-żółty [5]), nęcą żądną rozmaitości dziatwę.

Dzieci niezmiernie lubią Pesach. Ożywione tchnieniem wiosny, ciepłymi promieniami słońca, wyzwalającymi je z ciasnych i dusznych izb, bawią się na ulicy. Zarówno chłopcy, już na tydzień przed świętami uwolnieni od zajęć szkolnych, jak i dziewczynki zawzięcie grają w orzechy, urozmaicając grę tę niezliczonymi pomysłami [6]).

II.

Szabuoth (święto Tygodni), obchodzone przez synagogę żydowską na pamiątkę otrzymania Zakonu na górze Synai, przypada 6-go Siwan [7]).

---

[1]) Pulpety z macy.

[2]) Przysmaki z macy.

[3]) Żydzi „Sefardim“ patrz str. 198 odnośnik [3] niniejszej pracy) grochu za „chamec“ nie uważają.

[4]) Makaron ów przygotowują z samych jaj, bez mąki.

[5]) Według A. Petrowa „Lud ziemi Dobrzyńskiej“ (Zbiór wiad. do antrop. krajowej 1877 r., str. 17) ten kolor jaj, nadawany na Wielkanoc, nie jest przypadkowym, lecz przypomina kolor słońca lub podniebia.

[6]) „Dziecko żydowskie“ (Materyały antropol.-archeologiczne, tom VII, str. 166/167).

[7]) T. j. w drugiej połowie maja lub w pierwszych dniach czerwca.

Nazwa tego święta nie licuje z cudownym charakterem objawienia, świadcząc o późniejszem pochodzeniu tego ostatniego.

Istotnie, święto Tygodni najdłużej pozostało wierne swej genezie, a treść podaniowa oplotła je dopiero w czasach niezbyt odległych — w dyasporze, która pozbawiła święta podwaliny realnej

Pięcioksiąg[1]) nazywa święto omawiane świętem żniw: „I święta żniwa, pierwocin plonów twoich, tego, coś wysiał na polu"; także — „dniem pierwocin"[2]), a pewien ustęp biblijny[3]) brzmi: „I święto tygodni ustanowisz sobie przy pierwocinach żniwa pszenicy". Wszystko to wskazuje na Szabuoth jako na święto czysto rolnicze, nazwa zaś „święto Tygodni" pochodzi od związku jego z Pesachem, będącego początkiem zbiorów, których ono dalszy ciąg i zarazem zakończenie stanowiło. Naturalny ten związek znalazł wyraz w następujących słowach pisma św.[4]): „I liczyć sobie będziecie od drugiego dnia święta od dnia, któregoście przynieśli snop przedstawienia, siedm tygodni — pełnych być powinno". Wyrażenie „od drugiego dnia święta" rozmaicie było komentowane. Saduceusze, biorąc wyraz „sabat", użyty tu na określenie święta, w dosłownem znaczeniu, pouczali, że liczenie powinno było się rozpoczynać w niedzielę w tygodniu świątecznym. Faryzeusze znów pod tymże sabatem rozumieli święto Pesach i kazali liczyć od drugiego dnia Pesachu. Samarytanie, a później Karaimi, poszli za pierwszymi, to też u nich Szabuoth stale przypada w niedzielę.

Josephus[5]), również Miszna[6]) często nazywają jeszcze święto Tygodni mianem „Azereth", co znaczy[7]) „zakończenie", „zamknięcie", a czem było ono istotnie w stosunku do święta Pesach, który cykl żniw rozpoczynał. Przez długie tedy tygodnie trwające żniwa wieńczył sprzęt pszenicy, która później od jęczmienia dojrzewała.

Leonhard Bauer w pracy „Volksleben im Lande der Bibel"[8]) pisze, że w Palestynie żniwo pszenicy rozpoczyna się w 10—14 dni

---

[1]) Exodus 23, 16.

[2]) Numeri 28, 26.

[3]) Exodus 34, 22.

[4]) Leviticus 23, 15.

[5]) W przekładzie rosyjskim: „Іудейскія древности" III 10, 6.

[6]) Tr. Rosz-Haszana 1, 2; tr. Chagiga 2, 4.

[7]) Według Dra J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Lipsk 1883 r.

[8]) Lipsk 1903 r. (Drugie wydanie), str. 143.

po zbiorze jęczmienia. Że te dwa gatunki zboża należały do głównych płodów rolnictwa palestyńskiego, więc też zbiór ich uroczyście był święcony przez starożytnych Żydów. Wdzięczny za plon otrzymany, za tak cenny chleb powszedni, dawał rolnik bogu swemu konkretne dowody swych uczuć dziękczynnych; a że dar dla bóstwa winien był przedstawiać istotną dla tegoż korzyść, więc ofiarę przynoszono w takiej postaci, w jakiej ludziom za pożywienie służyła. Tem się tłumaczą owe chleby ofiarowywane w Szabuoth, a które przyrządzano ze świeżo zebranej pszenicy.

Właściwe przecież święto stanowiły radośne uczty rolnika, który w ten sposób wetował sobie trudy i znoje. Nastrój wówczas ochoczy i z niego wypływająca szczodrość utrwaliły się w nakazie [1]): „I będziesz się weselił wszystkiem dobrem, które dał Wiekuisty, Bóg twój, tobie i domowi twojemu, — ty i Lewita, i cudzoziemiec, który wpośród ciebie".

Przełom, jaki się dokonał w epoce pobabilońskiej, przeobraził więcej rytualną stronę święta Szabuoth. I nadal pozostało ono rolniczem świętem zbiorów, kult tylko przeniesiony był do Jerozolimy i licznymi przepisami obciążony. Ofiara rolnika, ongi dowolna, od miejsca niezależna i o charakterze prywatnym, zamieniła się w ściśle określoną i publiczną. Nieodzownymi stały się właśnie owe chleby pszenne, które, w przeciwieństwie do niekiszonego chleba pesachowego, musiały być kiszone. „Z siedzib waszych przyniesiecie dwa chleby przedstawienia, z dwóch dziesiątych efy przedniej mąki będą; z zakisem upieczone być powinny; pierwociny to Wiekuistemu" [2]). Prawo obyczajowe ustaliło nawet wielkość tych chlebów. Z Miszny [3]) dowiadujemy się, że każdy musiał mieć siedm cali długości i cztery cale szerokości.

Ponieważ w porze sprzętu pszenicy dojrzewał w Palestynie owoc grona winnego, granatu, figi i t. d., więc Szabuoth tem było dla zbioru owoców, czem Pesach dla zboża; w święto Tygodni przynoszono również w ofierze pierwociny dojrzewających drzew owocowych.

Traktat Bikkurim [4]) zaznajamia nas dokładnie z uroczystem składaniem pierwocin, uwidoczniając świecki, związany z przyrodą

---

[1]) Deuteronomium 26, 11; także 16, 10. 11.

[2]) Leviticus 23, 17.

[3]) Tr. Menachoth 11, 4.

[4]) Miszna, tr. Bikkurim 3.

charakter tego święta. Gdy pszenica i owoce dojrzały, dowiadujemy się z owego traktatu Miszny, właściciel[1], który oddzielił był pierwociny w ogrodzie swoim przez związanie łykiem pierwszej dojrzałej[2]) figi, grona winnego i granatu i przez przezwanie ich pierwocinami, brał je w kosz i zanosił do Jerozolimy, stosownie do słów[3]): „Weźmiesz wtedy z pierwocin wszystkich płodów ziemi, które otrzymasz z ziemi twojej, którą Wiekuisty, Bóg twój, oddaje ci i włożysz w kosz i udasz się na miejsce, które wybierze Wiekuisty, Bóg twój, aby ustanowić imię Swoje tam". Zamożni zanosili pierwociny w złotych i srebrnych naczyniach, ubożsi — w koszach uplecionych z gałęzi wierzbowych. Chwalebnem było przynosić te dary w siedmiu naczyniach, ponieważ siedm produktów[4]) składało się na nie, lecz i jedno czyniło zadość przepisowi. W ostatnim wypadku układano pierwociny jedne na drugich, przedzielając je od siebie warstwą słomy, liści i t. p. Na dno wsypywano jęczmień, potem pszenicę, następnie szły kolejno: oliwki, daktyle, granaty, figi, wreszcie wierzch kosza zdobiono gronem winnem.

Pielgrzymka do świętego grodu odbywała się gromadnie a przedsiębrały ją jednocześnie wszystkie miasta danego okręgu[5]). Licznemu pochodowi, na czele którego szedł wół z pozłoconymi rogami i wieńcem oliwnym na głowie[6]), towarzyszyli śpiewacy synagogalni, a dźwięki fletu rozlegały się do chwili dostąpienia góry Moriah.

Po ośm godzin dziennie wędrując, noce spędzał orszak ten na rynkach miejskich, z obawy bowiem zanieczyszczenia się rytualnego, uczestnicy jego wzdragali się wstępować pod czyjkolwiek dach. Rankiem, hasłem do dalszego pochodu były słowa Jeremiasza pro-

---

[1]) Nie zaś dzierżawca, gdyż powiedziano jest: „Najwcześniejsze z pierwocin ziemi twojej przyniesiesz" (Exodus 23, 19).

[2]) Według Dra Sammtera (Mischnaioth, tr. Bikkurim 3, w jego przekładzie, patrz przypisek 1), nawpół dojrzałej.

[3]) Deuteronomium 26, 2.

[4]) Deuteronomium 8, 8.

[5]) Okręg po hebrajsku — maamad. W Palestynie odróżniano 24 okręgi, objaśnia Dr. Sammter (patrz Mischnajoth, tr. Bikkurim 3 w jego przekładzie na język niemiecki).

[6]) Przeznaczony wedle tegoż Dra Sammtera na dobrowolną ofiarę. Wieńczenie bydlęcia ofiarnego i złocenie jego rogów było w zwyczaju u starożytnych Greków i u starożytnych Rzymian. (G. Klemm, Allgemeine Culturgeschichte, tom VIII, str. 230 i 481).

roka[1]: „Naprzód, a wstąpmy na Cyon, do Wiekuistego, Boga naszego!“.

W pobliżu Jerozolimy przystrajali wędrowcy dary swe, starając się im nadać pozór najbardziej ponętny[2], poczem wyprawiali do miasta posłów z oznajmieniem o swem przybyciu. Na to zjawiali się pełniący służbę kapłanów i lewitów, także podskarbiowie, a wszyscy w liczbie, odpowiadającej powadze i stanowisku przybywających.

Rzemieślnicy jerozolimscy z miejsc powstawali na widok pielgrzymów[3], witając ich pozdrowieniem: „Bracia wy nasi (z takiej a takiej miejscowości), wnijdźcie w pokoju“.

Zbliżając się do góry świętej, wszyscy brali kosze swe na ramiona, jeśli bowiem w ciągu drogi wolno było powierzyć pierwociny niewolnikowi lub komu z krewnych, od tej chwili każdy, „chociażby był nawet królem Agrippą“[4], sam zanosić je musiał do przysionka świątyni, gdzie rozbrzmiewał psalm[5], intonowany przez lewitów: „Wynosić Cię będę, Boże, boś mnie wywiódł z toni i nie uradowałeś nieprzyjaciół moich“.

Zwracając się do kapłana i wypowiadając ustęp z Pisma św.[6], poczynający się od słów: „Oświadczam dzisiaj przed Wiekuistym, Bogiem twoim“..., przy słowach „Aramejczykiem tułającym się był praojciec mój“ zdejmował każdy z przybyłych kosz z ramion, a kapłan koszem potrząsał; gdy zaś do końca dany ustęp wygłosił, stawiał kosz przy ołtarzu i oddawszy pokłon, odchodził. Pierwociny szły na własność kapłanów, zgodnie z orzeczeniem[7]): „Wszystko, co najprzedniejsze z oliwy, i wszystko, co najprzedniejsze z moszczu i zboża, pierwociny, które składają Wiekuistemu, — tobie je oddaję“. Kapłan tedy zabierał to, co ongi bezpośrednio należało do bóstwa — o czem świadczy samo składanie omawianych darów przy ołtarzu — a bacząc na interesy stanu swego, uczynił pierwociny nietykalnemi dla laika, poczytując mu za grzech śmiertelny pożywanie lub wogóle korzystanie z onych.

---

1) 31. 5. Przekład Dra Cylkowa.

2) Np. jeśli kto niósł w ofierze figi suszone, kładł na wierzch świeże; rodzynki pokrywał świeżem gronem.

3) Na Wschodzie pracują rzemieślnicy pod gołem niebem.

4) W ostatniem pięćdziesięcioleciu istnienia świątyni było dwóch królów tego imienia.

5) 30, 2.

6) Deuteronomium 26, 3. 5.

7) Numeri 18. 12.

Nie ogołocił był przecież jeszcze boga ze wszystkich znoszonych mu darów, chociaż wszystkie za jego pośrednictwem składano: część ofiar szła na całopalenie. Z gołębi np. przynoszonych w Szabuoth jedne[1]) zabierali kapłani, drugie[2]) palono na ołtarzu.

Ofiary, z natury rzeczy liczniejsze podczas zbiorów, utrwaliło obowiązujące w Szabuoth rozporządzenie[3]): „A przyniesiecie z tym chlebem siedm jagniąt zdrowych rocznych i cielca jednego, i baranów dwa; będą one całopaleniem Wiekuistemu, wraz z ofiarą ich śniedną i zalewkami ich, — ofiarą ogniową na woń przyjemną Wiekuistemu". „Przygotujecie też kozła jednego na ofiarę zagrzeszną i dwa jagnięta roczne na ofiarę opłatną". Dwa jagnięta owe wraz z chlebami pierwocin, Bogu poświęcone, należały również do kapłanów[4]).

Ofiary rzeźne, dziesięciny, dary dobrowolne i pierworodne z rogacizny i trzód obracano na uczty radośne, które odbywały się w świątyni, owem centralnem miejscu kultu. „A spożywajcie je tam przed obliczem Wiekuistego, Boga waszego, a weselcie się wy i rodziny wasze wszelkim dobytkiem rąk waszych, którym pobłogosławił ci Wiekuisty, Bóg twój" [5]).

Zakaz spożywania ofiar po za świątynią, wyrażony w słowach[6]): „Nie wolno ci pożywać w bramach twoich dziesięciny, zboża i wina, i oliwy twojej, i pierworodnych rogacizny twojej, i trzód twoich, ani żadnych objat, którebyś ślubował, albo dobrowolnych darów twoich, i dani rąk twoich", — wyraźnie wskazuje na uczty ofiarne jako na pierwotną formę kultu, tak zróżniczkowanego w miarę czasu.

Ponieważ Szabuoth było jednem ze świąt, które obejmował przepis[7]): „Trzy razy do roku ukaże się cały twój ród męski przed obliczem Pana Wiekuistego", więc z całej Palestyny przybywali

---

[1]) Te, które były zawieszone u koszyków.

[2]) Które trzymali w ręce.

[3]) Leviticus 23, 18. 19. Porównaj z Numeri 28, 27, z którym trochę się różni.

[4]) Leviticus 23, 20.

[5]) Deuteronomium 12, 7. Porównaj 12, 18 i 14, 23. Spożycie wymienionych u ofiar i drugiej dziesięciny (po oddaniu pierwszej lewitom) miało miejsce podczas trzykrotnych pielgrzymek do świątyni przez ofiarodawcę, jego rodzinę, zaproszonych lewitów, biednych i cudzoziemców. (Dr. Cylkow w przypisku do Deuteronomium 12, 7.

[6]) Deuteronomium 12, 17.

[7]) Exodus 23, 17; także 34, 23; Deuteronomium 16, 16.

wtedy do Jerozolimy pielgrzymi. Pielgrzymki owe przyrównane do greckich gier olimpijskich, a mające na celu utrzymanie politycznej i religijnej jedności narodu, odbywały się wprawdzie trzy razy do roku, przecież szczególnie licznie nawiedzaną była Jerozolima w święto Tygodni, zarówno bowiem przez palestyńskich jak i po za granicami rodzinnej ziemi zamieszkałych Żydów. „A gdy się spełniały dni Pięćdziesiątnice, byli wszyscy wespołek na temże miejscu“, mówią nam „Dzieje apostolskie“ [1]). Zgromadzeniu świątecznemu w Szabuoth towarzyszył zupełny wypoczynek, zaakcentowany przez Pięcioksiąg [2]): „W dzień zaś pierwocin, gdy składać będziecie nową ofiarę śniedną Wiekuistemu, w wasze święto tygodni — zgromadzenie świąteczne będzie u was; żadnej pracy uciążliwej nie wykonywajcie“.

Po jednym dniu święta wracano do domu. Tosefta [3]) wzmiankuje, że na odchodzących znacznie mniejszą uwagę zwracano.

Oto tak się przedstawia święto Tygodni za czasów drugiej świątyni. Jak zauważyć mogliśmy, uroczyście było święcone i apoteozowało rolnictwo, tę zasadniczą niegdyś podwalinę bytu narodu żydowskiego, po porzuceniu przezeń pierwotnego trybu życia pasterzy.

Jak dalece jeszcze w czasach późniejszych zrosłe było pojęcie tego święta z gospodarką rolną, ze zbiorami, dobitnie maluje ustęp z „Sifri ree“ [4]), omawiający kwestyę, ma li być obchodzone Szabuoth w porze, gdy żniw niema, skoro powiedziano jest: „I święta żniwa, pierwocin plonów twoich“..... Lecz na tę wątpliwość znajduje komentator sposób w innem orzeczeniu Pisma św.: „I będziesz obchodził święto tygodni Wiekuistemu, Bogu twojemu“, co znów czyni święto owo jako poświęcone Bogu niezależnem od żniw.

Stopniowo malało znaczenie święta na korzyść opanowującej je idei religijnej, aż zaginęła ze szczętem naturalna jego treść i sens istotny.

Bezwiednie przecież w zwyczajach i praktykach, tych naj-

[1]) 2, 1; podobnież 20, 16 (w przekładzie ks. Wujka).

[2]) Numeri 28, 26; porównaj Leviticus 23, 21.

[3]) Tr. Bikkurim 2, 8.

[4]) Takie miano nosi księga, stanowiąca komentarz do Numeri (począwszy od V rozdziału) i Deuteronomium. Zredagowana przez babilońskich tanaitów ze szkoły Raba, składa się z kilkunastu działów, z których jeden właśnie nazwę „ree“ posiada.

bardziej konserwatywnych dziedzinach życia, odtwarza lud żydowski dawno miniony byt praojców swych, rolników. Po dziś dzień akcentuje on „sefirę“ [1], okres trwający 49 dni, a przeciągający się od drugiego dnia święta Pesach do Szabuoth.

Stosownie do nakazu [2]: „Siedm tygodni odliczysz sobie — od zapuszczenia sierpa w zboże poczniesz liczyć siedm tygodni“, obostrzonego jeszcze przez Talmud [3], liczy on je pilnie, dzień po dniu, niecierpliwie wyczekując końca żałoby.

Albowiem „sefira“ to czas żałoby, w ciągu której ustają wszelka radość i uciecha, kiedy to obyczaj zabrania bawić się, stroić, strzydz się, kąpać, a zwłaszcza w małżeńskie związki wstępować. Tradycya uzasadnia ten ostatni zakaz, będący jądrem wszystkich innych, późniejszych ograniczeń, upadkiem powstania Barko-hby, w której to rozpaczliwej walce z nienawistną potęgą rzymską legli jakoby wszyscy uczniowie rabbi Akiby. A ponieważ — jak podaje Talmud — wydarzenie to miało miejsce w czasie pomiędzy świętami Pesach a Azereth [4], więc cały tenokres znamionuje żałoba, wykluczająca w pierwszym rzędzie śluby małżeńskie, ponieważ te dają powód do radości.

Do objaśnienia tego dodała późniejsza literatura rabiniczna doszukująca się gwałtem religijnego pierwiastku w omszałym zwyczaju ludowym, inne jeszcze uwagi, jak np.: ponieważ na omer [5] posługiwano się jęczmieniem, składanym również za „sotę“, t. j. posądzoną o cudzołóztwo małżonkę [6], więc pora omeru (sefiry) jest dla małżeńskiej wierności złowróżbną przepowiednią i dlatego nie żenią się wtedy [7]. Osią wszystkich prawie odpowiedzi rabinicznych odnoszących się do „sefiry“ jest obyczaj nie dozwalający na kojarzenie się małżeństw, obyczaj tak silnie w ludzie zakorzeniony, że decyzye wybitnych filarów rabinizmu, zdążających do złagodzenia go w pewnej mierze, w niczem nie zdołały go osłabić. To też choć powagi halachiczne [8] tolerują zaręczyny i sam akt zaślubin w okre-

[1] Sefirah — liczenie.

[2] Deuteronomium 16, 9; porównaj Leviticus 23, 15.

[3] Tr. Menachoth 66 a.

[4] Azereth — inaczej święto Tygodni. (Patrz str. 235 niniejszej pracy).

[5] Przynoszony drugiego dnia święta Pesach (patrz str. 209 niniejszej pracy).

[6] Numeri 5, 15.

[7] R. Jerucham „Sepher Adam w Chawah“ 5, 4 (cytuje Dr. Landsberger na str. 3).

[8] Halacha — prawo, normy prawodawcze.

sie „sefiry", wzbraniając jedynie uczty weselnej, przecież lud głosu przeszłości święcie tu słucha i z całą ścisłością przestrzega. A ponieważ zaręczyny, ślub, uroczystości z czasem wyodrębnione od siebie, ongi wyrażały się przez akt płciowy, więc lud, odtwarzając zwyczaj przodków dalekich, późniejszego zróżniczkowania nie uwzględnia.

Nie zaręcza się tedy w porze „liczenia omeru", nie żeni, a na trzy dni do Szabuoth, zgodnie z przepisem Zakonu [1]), „żaden mężczyzna nie przystępuje do kobiety". (Chasydzi jeżdżą tłumnie na święto tygodni do swych rabbi, a za jedną z przyczyn tego podają chęć ustrzeżenia się od pokusy). Trwożna atmosfera, przenikająca wówczas życie ludu żydowskiego, naścieżaj otwiera wrota dla mistycznych spekulacyi i kabalistyki, a lęk przed czyhającem zewsząd „złem" ukróca nawet rozrywki dziatwy, każdy ruch jej nieomal paraliżując.

Gdzież tkwi przyczyna tego nastroju ponurego, skąd płynie przeświadczenie, że w „sefirę" żenić się nie wolno? Jak zaznaczyliśmy, najstarszą na to odpowiedzią w literaturze potalmudycznej jest wersya o uczniach r. Akiby, lecz widocznie niezadawalniającą okazała się ona dla późniejszych rabinów, skoro próbowali inne jeszcze wyjaśnienie znaleźć [2]).

Nas uderza fakt, że i u innych ludów pewne miesiące uchodziły za nieprzychylne dla związków małżeńskich, że u Rzymian np. nie żeniono się w maju, z obawy złych duchów, które jakoby szkodziły wtedy świeżo zawartym małżeństwom, a co utrwaliło się w przysłowiu: „Mense malas Maio nubere" [3]). Także we Francyi, w 17. stuleciu panowało pojęcie, że małżeństwo skojarzone w maju nieszczęśliwie się zapowiada, a w Szkocyi jeszcze w 18. wieku przesąd ten był rozpowszechniony [4]).

Dr. Landsberger [5]) mniema, że jak Francuzi i Szkoci, tak też i Żydzi pogański ten obyczaj przejęli od Rzymian, że jest to na

---

[1]) Exodus 19, 15.

[2]) Patrz str. 241 niniejszej pracy.

[3]) „W miesiącu Maju źle się żenić". Ovidii, Fastorum lib. V, 490.

[4]) Bayle, „Pensées diverses" § 100. Walter Scott, „Lettres on Demonology and Witchcraft". Paris 1834, str. 104. Cytuje Dr. Landsberger w pracy: „Heidnischer Ursprung des Brauches zwischen Passah- und Wochenfest nicht zu heirathen". Wrocław 1869 r., str. 8.

[5]) Tytuł książki wymieniony powyżej pod odnośnikiem 4, str. 10 11.

gruncie żydowskim naturalizowany przybysz, który, wniknąwszy głęboko w psychologię Żydów i dziedziczony z pokolenia w pokolenie, zdobył sobie trwałość i rozpowszechnienie. Metamorfozę, jakiej uległ na obczyźnie, tak pod względem treści zakazu jak i okresu jego trwania, tłumaczy Dr. L. działaniem rozmaitych czynników, między innemi: odmiennym kalendarzem na Wschodzie i wpływem wzmianki talmudycznej o uczniach r. Akiby, która zapomniany w swem pochodzeniu zwyczaj przystosowała do całokształtu wierzeń i pojęć żydowskich.

Niewątpliwie wzmianka owa z czasem dopiero, i to w dyasporze, wślizgnęła się w od wieków praktykowany obyczaj ludowy, lecz to wcale o obcem jego pochodzeniu nie świadczy, jak chce tego Dr. Landsberger. Przeciwnie, wszystko zda się przemawiać za jego swojskością, za tem, że w życiu starożytnych Hebrajczyków został poczęty.

Skoro wiemy, że zbiór zboża w Palestynie, kończący się w Szabuoth, otwierał „omer“, w dniu drugim święta Pesach przynoszony, więc przeciąg czasu dzielący oba te święta był oczywiście okresem żniw. Bauer[1]) pisze, iż dzięki temu, że w Palestynie zboże długo na pniu bez szkody pozostawać może, żniwa przeciągają się siedm tygodni. W porze zaś wytężonej pracy na polu nie ma czasu rolnik na zabawy i uciechy, a dopóki zboża do stodoły nie zwiezie, o małżeństwie nie myśli. Daje się to zauważyć u wszystkich ludów rolniczych, gdyż zależność pory kojarzenia się związków małżeńskich od warunków życia danej grupy ludzkiej, zależność występująca tak jaskrawo u plemion pierwotnych, słabo uzdolnionych do walki z otaczającą przyrodą[2]), a zacierająca się w miarę postępu ludzkości w dziedzinie techniki i wynalazków, w gospodarce rolnej zaznacza się wyraźnie jeszcze dzisiaj. (Dość przejrzeć statystykę urodzeń okręgów rolniczych w niektórych krajach Europy)[3]).

Taką jest prawdopodobnie geneza miesiąca maja u starożytnych Rzymian i tak poczynał sobie Żyd, gdy na roli byt swój opierał.

Z niecierpliwością wyczekiwał on wtedy końca robót znoj-

[1]) Volksleben im Lande der Bibel, str. 143.

[2]) Eduard Westermarck, Geschichte der menschlichen Ehe. Przełożyli na niemiecki (z angielskiego) Leopold Katscher i Romulus Grazer. Jena 1893 r. Książka ta zawiera bogaty i ciekawy materyał w tej kwestyi.

[3]) Tamże.

nych, z niepokojem śledził, zali nie nadciąga burza, deszcz [1]), szarańcza, mogące uszkodzić mu plon z takim trudem zdobyty. Niebezpieczeństwo, grożące wówczas rolnikowi, zło czatujące na owoc ciężkich jego wysiłków, zdają mi się być uosobione w wietrze, zwanym Tibuah (niszczyciel) [2]), który w wigilię święta Tygodni wiejąc, pożarłby — wedle Talmudu [3]) — ciało i krew Izraelitów, jeśliby byli nie przyjęli Zakonu. Właśnie z powodu owego wiatru — czyni uwagę Talmud [4]) — puszczanie wtedy krwi [5]) może pociągnąć za sobą smutne następstwa.

Otóż psychologią rolnika, jego warunkami bytu wytłumaczyć się dają ograniczenia, pętające okres „sefiry", z którą, dziwnym przypadkiem losu, splotły się tragiczne wydarzenia epok późniejszych, bo i średniowiecze krwią męczeńską ją zabarwiło.

„Sefirah" jako pora żniw, w braku tychże, musiała uledz zapomnieniu, lecz, pomimo zatraty celu i znaczenia, starodawny, iście rolniczy system liczenia ją charakteryzuje. Nie podług dnia i miesiąca, ale wedle czasu, minionego od „omeru", datuje ten przeciąg czasu rozmiłowany w tradycyi lud żydowski, licząc w ten sposób: dziś, dzień jeden omeru, dziś, dwa dni omeru i t. d. aż do 49-go dnia włącznie.

Specyalne kalendarze, jakimi się wtedy posługuje [6]), noszą też nazwę „Seder sfirath ho'omer" (Porządek liczenia omeru), a niektóre, jak np. wydany w Wilnie 1903 r. [7]) zdobi obrazek przedstawiający żniwa.

Zawieszony w bóżnicy kalendarz taki przypomina o dacie „sefiry", którą wieczorem, ponieważ Żydzi za początek dnia uważają wieczór [8]), po zmówieniu odpowiedniego błogosławieństwa [9]), wymienić należy. Wcześniej daty, bezpośrednio mającej nastąpić, określić

---

[1]) W Palestynie szaleją niekiedy w maju burze połączone z deszczem, spowodowane przez wicher zachodnio-południowy.

[2]) Plenus Aruch Targum-Talmudico-Midrasch.

[3]) Tr. Sabbath 129 b.

[4]) Tamże.

[5]) Puszczanie krwi we wszystkich chorobach stanowiło ogólną metodę terapeutyczną dawnych czasów.

[6]) Jewish Encyclopedia, tom IX, str. 398 i 399 podaje dwa wzory.

[7]) Nakładem A. L. Maca.

[8]) Patrz str. 209, odnośnik 4 niniejszej pracy.

[9]) Błogosławionyś Ty Wiekuisty, Boże nasz, królu Wszechświata, któryś nas uświęcił przykazaniami Swojemi i polecił nam liczenie omeru.

im nie wolno i na zapytanie, „która dziś sefira“ dzień miniony oznaczają. Przestąpienie tego zakazu pozbawia prawa wypowiedzenia wieczorem wspomnianego powyżej błogosławieństwa, co, z punktu widzenia religijnego, wielkim jest uszczerbkiem. Chasydzi, w odpowiedzi na podobne pytanie, uciekają się do symbolów, z których łaska odnosi się do pierwszego dnia każdego tygodnia „sefiry“, moc — do drugiego, wspaniałość do trzeciego, wieczność do czwartego, majestat do piątego, podpora do szóstego, królestwo do siódmego. Ponieważ te siedm symbolów na 49 dni służyć musi, więc z początkiem każdego tygodnia w innej przedstawiają je potędze. I tak w pierwszym tygodniu wyrażenie „w łasce“ stale towarzyszy każdemu symbolowi (łaska, która w łasce; moc, która w łasce; wspaniałość, która w łasce i t. d.); w tygodniu następnym rolę tę przejmuje drugi z kolei symbol moc (łaska, która w mocy; moc, która w mocy i t. d.), aż ostatni dzień „sefiry“ wieńczy królestwo, które w królestwie.

Po małych mieścinach Królestwa Polskiego lud własnoręcznie przygotowuje kalendarze na „sefirę“. Przedstawiony na ryc. 1, a z Kocka, gub. Siedleckiej, pochodzący kalendarz, uchodzić może za typowy [1]).

---

[1]) Każdy kwadracik zawiera datę „sefiry“, która, począwszy od dnia siódmego, określaną jest na dni i tygodnie.

Posuwając się od góry ku dołowi (od strony prawej ku lewej), odczytujemy kolejno wypisane dni omeru.

Napis górny brzmi: W imię jedności Najświętszego — błogosławiony On — i Szechiny, w bojaźni i miłosierdziu, dla zjednoczenia imienia Jah w Wah w jedność zupełną, w imię całego Izraela, gotów jestem wypełnić nakaz liczenia omeru, jako napisane jest w Torze: „I liczyć sobie będziecie od drugiego dnia święta, od dnia, któregoście przynieśli snop przedstawienia, siedm tygodni pełnych być powinno. Aż do dnia następującego po siódmym tygodniu odliczycie pięćdziesiąt dni, a wtedy złożycie ofiarę śniedną, nową Wiekuistemu“. Zlej łaskę Swoją na nas, Panie, Boże nasz, a dzieła rąk naszych utrwalej. Błogosławionyś Ty Wiekuisty, Boże nasz, królu Wszechświata, któryś nas uświęcił przykazaniami Swojemi i polecił nam liczenie omeru.

Kolumna od strony prawej zawiera psalm 67 i słowa: Racz siłą majestatu Twej prawicy zwolnić więzy. Przyjmij błagania ludu Twego, osłoń nas, oczyść nas, o Straszliwy! Racz, o Potężny, strzedz jak oka tych, co uznają Jedność Twoją. Błogosław im, oczyść, umiłuj, odpłacaj im zawsze sprawiedliwością. Potężny, święty wielkością Twej dobroci, prowadź lud Twój. Jedyny wspaniały, zwróć się ku ludowi Twojemu, wspominającemu świętość Twoją. Przyjm nasze modły, wysłuchaj wołania naszego Ty, co przenikasz tajnie. Niech będzie pochwalonem imię majestatu panowania Jego zawsze i wiecznie.

Wyjątkowe stanowisko w owym okresie ponurych tygodni zajmuje 33 dzień omeru, t. zw. Łag b'omer [1].

Pół-święto owo, przypadające 18-go Ijar, na dzień jeden przerywa żałobę, dozwalając na zaręczyny i śluby, które też licznie w tym dniu się odbywają. Szczególnie dziatwa szkolna, długie tygodnie przez przymusową melancholię nękana, radośnie obchodzi Łag b'omer, który jest właściwie świętem uczniów.

Już z rana schodzą się do chederu „dardki" [2], przynosząc z sobą zapasy żywności, a także jajko surowe i kilka groszy. Pieniądze (zwykle cztery grosze) i jajka oddają żonie mełameda, która, przyrządziwszy w zamian pierogi z serem, częstuje ich niemi.

Zaopatrzeni w łuki i pałasze drewniane [3], udają się malcy pod opieką belferów [4]) do pobliskiego lasu lub na pole, gdzie, podzieliwszy się na wrogie sobie obozy, bitwy walne staczają.

Szkolną tę uroczystość, tak odbijającą od szarego tła życia chłopców żydowskich, od wczesnego dzieciństwa przykutych do księgi, motywuje tradycya wzmianką talmudyczną (stanowiącą jak gdyby poprawkę przytoczonej na str. 241 niniejszej pracy), która głosi, iż uczniowie rabbi Akiby umierali nie w czasie od święta Pesach do Azereth, lecz — do „prass ha'azereth", t. j. do połowy poprzedzających Szabuoth dni trzydziestu, czyli że na piętnaście dni przed świętem Tygodni nie zaszedł ani jeden wypadek śmiertelny. Dzień tedy 18 Ijar był przełomowym w grasującej pośród licznych uczniów r. Akiby epidemii i ich pamięci właśnie poświęcona jest mowa, jaką, w obecności starszych uczniów chederu

Kolumna od strony lewej: Panie świata! Przez sługę Twego, Mojżesza, przykazałeś nam liczyć omer, aby oczyścić nas od złego i nieczystości, jako napisałeś w Twojej Torze: „I liczyć sobie będziecie od drugiego dnia święta, od dnia, któregoście przynieśli snop przedstawienia — siedm tygodni pełnych być powinno. Aż do dnia następującego po siódmym tygodniu odliczycie pięćdziesiąt dni". Aby oczyściły się dusze ludu Twego, Izraela, od nieczystości ich. Więc niech się stanie wola Twa, Panie, Boże nasz i Boże ojców naszych, a w zasługę za liczenie omeru, który dziś liczyłem, niechaj naprawioną zostanie niedokładność w liczeniu. Bym był czysty i święty świętością wyżyn.

[1]) Łag po hebrajsku ל״ג składa się z 2-ch liter, z których pierwsza *l* oznacza liczbę 30, druga *g* — liczbę 3.

[2]) Tak nazywają się mali chłopcy, którzy od niedawna rozpoczęli naukę; nauczyciel ich nosi miano „dardki-mełamed".

[3]) Bliższe szczegóły o tem w „Dziecku żydowskiem" (Materyały antropol.-archeol. i etnograficzne 1904 r. str. 167).

[4]) Belfer — pomocnik mełameda.

urządzających w Łag b'omer ucztę [1]), wypowiada mełamed, w uczcie tej biorący udział.

Ma też być dzień ten pamiątką po następującem wydarzeniu: gdy podczas zdobywania Judei przez Nabuchodonozora, król babiloński podstąpił był pod Jerozolimę, mały chłopiec, imieniem Elkona, strzelił do starszego sługi jego, co taki postrach wznieciło w szeregach babilońskich, iż król na trzydzieści dni odstąpił od stolicy Żydów.

Kabala znów opromienia Łag b'omer legendą o rabbi Symeonie ben Jochai, domniemanym autorze „Zoharu“ [2]), który w dniu tym jakoby został wniebowzięty. Że dał on Zohar — blask, że świat przy jego śmierci jasnością się napełnił, więc w wigilię omawianego pół-święta iluminują chasydzi synagogę, zdobiąc ją transparentem z różnokolorowego papieru, na którym widnieje napis na cześć jubilata. Żydzi palestyńscy, przeważnie mieszkańcy Safed, odwiedzają wtedy mityczny grób rabbi Symeona, niedaleko wioski Meron, poczem w pobliskim lesie radośnie pozostałą część dnia spędzają [3]).

Taką jest fizyonomia Łag b'omeru w oświetleniu tradycyi, która przecież chwiejną jest tu i niepewną, ponieważ ani w Biblii, ani w Talmudzie uzasadnienia odpowiedniego nie znajduje: określenie bowiem talmudyczne „od Pesach do prass ha'azereth“ jedynie przy pomocy kazuistycznej metody do dnia tego dostosować się daje.

J. Derenbourg [4]), według którego Żydzi od czasów najdawniejszych obchodzą jako żałobę 34 dni upływające pomiędzy 1. Ijar a 5. Siwan, uważa Łag b'omer, t. j. 18 Ijar, przypadający w połowie tego okresu, za dzień, którym chciano przeciąć żałobę, by w ten sposób skrócić jej trwanie.

Dr. Landsberger [5]) przypisuje niezwykłe stanowisko Łag b'omeru okoliczności, iż przypada 18-go Ijar: liczba bowiem 18, na

---

[1]) Złożoną zazwyczaj z ryby, pierogów z serem, piwa, wody sodowej.

[2]) Głównej księgi Kabały, która rozwijać się poczęła w świecie ducha żydowskiego ku końcowi 12-go lub w początkach 13-go stulecia. Zohar jest mistyczno-teozoficznym wykładem Pentateuchu.

[3]) Lunz, Luach erez Izrael, Jerozolima 1902 r., str. 10. Georg Ebers i Hermann Guthe (Palästina, Stuttgart, tom I, str. 344) podają, że nietylko z Damaszku i miast Palestyny, ale i z Konstantynopola, Kairu, Bagdadu napływają tu corocznie pielgrzymi.

[4]) Revue des études juives, Paryż 1894 r., tom XXIX, str. 149.

[5]) Heidnischer Ursprung des Brauches zwischen Passah- und Wochenfest nicht zu heirathen.

którą składają się hebrajskie litery *h* i *i*, oznaczające zarazem **życie**, przez to samo zabezpiecza dzień ten od szkodliwych wpływów. Próbuje jeszcze dr. L. inaczej rzecz wyjaśnić, a mianowicie, że pierwotnie, zgodnie z obyczajem Rzymian, zakaz [1]) od nich zapożyczony na 32 dni się rozciągał, dnia 33-go już nie obejmując; a za potwierdzenie tego służyć mają przepisy późniejszych powag rabinicznych, przepisy umarzające ów zakaz z dniem 33 omeru.

Zarówno dowodzenie Derenbourga, powierzchowne i naciągane, jak i Landsbergera, który „sefirę" gwałtem od Rzymian chce wyprowadzić, ciemności otaczających Łąg b'omer nie rozpraszają. Czem był on w istocie, dociec trudno, gdyż ani literatura biblijna, ani talmudyczna nie napomykają o tem. To pewna, że dziatwa, udająca się wtedy z pałaszami i łukami na pole czy do lasu, utrzymuje nić dziejową, wiążącą nas z odległą przeszłością. Naiwna homiletyka kabalistyczna dopatruje się w owych łukach związku z podaniem „Zoharu", głoszącem, iż na krótko przed przyjściem Mesyasza ukaże się na niebie łuk, który dziatwa uzmysławia w ten sposób [2]). Objaśnienie to najzupełniej odpowiada metodzie rozumowania mistyków średniowiecznych, narzucających każdemu niezrozumiałemu, staremu obyczajowi znaczenie symboliczne. Łag b'omer ma, bo mieć musi, realne w przeszłości podścielisko, lecz tak porósł darnią wieków, tyle nawarstwień kolejnych go przytłacza, że, jak dotąd, niepodobna korzeni jego się dobadać.

Po dobie ulgi i pogody, idą znów dni mroczne, aż kładzie im kres ostateczny święto Szabuoth, poczynające się wieczorem z 5-go na 6-y Siwan.

Panuje wiara śród ludu, iż w noc tę niebo na chwilę się otwiera i że wszelkie prośby wówczas wyrzeczone trafiają do Boga; chociaż samo zjawisko tak niezwykłe jedynie cadyk (sprawiedliwy) widzieć może. To też pobożni czuwają przez noc całą, odczytując skrót Pisma św., ustępy z literatury talmudycznej i 613 nakazów religijnych. Nazajutrz nastrój ducha poważny ustępuje już w zupełności wesołemu; wszyscy są radzi świętu, które wyzwala z długich pęt żałoby i mroki na rzecz światła rozpędza.

Najmniej przepisami skrępowane, tchnie ono jakąś swobodą, świeżością, które, cechując święta pierwotne, tak obcemi się stały z czasem świętom żydowskim.

---

[1]) Dotyczący związków małżeńskich.

[2]) The Jewish Encyclopedia, tom IX Art. Lag b'omer.

Lud krótko a wyraźnie powiada: „Szewuos [1]) — to najlepsze (lub najpiękniejsze) święto“. Najlepsze, „bo można jeść, co się chce, gdzie się chce i kiedy się chce“ [2]); najpiękniejsze prawdopodobnie dlatego, że i samo przez się jest pięknem (jasnem, słonecznem) i że naród stara się jeszcze piękniejszem je uczynić.

Gałęziami drzew, tatarakiem zdobi wtedy lud domy boże i mieszkania własne, te ostatnie przystrajając jeszcze rozetkami, które nalepione na szyby okien uwagę przechodniów ściągają.

Rozetki owe, wycinane z papieru (przez młodzież chederową), a zwane „rejzalach“ lub „szewuoslach“ bywają często w tymże stylu co „mizrachy“ (transparenty, nalepiane na wschodniej ścianie bóżnicy) lub przedstawiają sceny biblijne, mity, jakie najsilniej w wyobraźni dziecięcej utkwiły.

Do typowych należą: lewiatan i bawół (ryc. 2) [3]), poświęcenie Izaaka (ryc. 3), świecznik (ryc. 4) [4]), zodyak (ryc. 5) [5]), właściwe rozetki (ryc. 6, 7, 8 i 9) [6]). Po za odmianami głównych tematów (ryc. 10, 11 i 11 a) [7]), napotykamy jeszcze: istotne mizrachy (ryc. 12) [8]) i ich waryanty (ryc. 13, 14, 15) [9]), napisy „chag haszabuoth“

---

[1]) T. j. Szabuoth.

[2]) W Pesach nie wolno jeść chleba kiszonego, w Sukoth (św. Szałasów) należy jadać w szałasie, w Rosz-Haszana (Nowy Rok), z powodu długotrwałego nabożeństwa je się zbyt późno, a Szabuoth wolne jest od tych ograniczeń.

[3]) „Lewiatan w'szor habar“. Wzór ten i następny „Akedath Icchak“ pochodzą z Zawichosta nad Wisłą (Radomska gub.) Tło u wszystkich załączonych wycinanek podłożyłam sama, w celu lepszego uwydatnienia rysunku.

[4]) „Minorah“. Kock, gub. Siedleckiej. Wyciął Mozes Silberberg (lat 20).

[5]) Jarczów, gub. Lubelskiej (powiat Tomaszowski). Konstelacyom zodyaka przypisywali starożytni ogromny wpływ na losy człowieka. W wiekach średnich, jak podaje Larousse (Grand Dictionaire universel du XIX siècle, tom XV), znaki zodjaka spotykają się często na pomnikach religijnych w świątyniach. Sufit spalonej przed kilkunastu laty bóżnicy w Lachowiczach (miasteczku w dawnem województwie nowogródzkiem, gub. Mińskiej) ozdobiony był zodyakiem. (Wiadomość tę zaczerpnęłam od p. A. Gawzy, bibliotekarza przy warszawskiej bibliotece synagogalnej).

[6]) Nr 6 pochodzi z Jarczowa, gub. Lubelskiej; nr. 7 z Przytyka, gub. Radomskiej; nr. 8 z Zamościa, gub. Lubelskiej; nr. 9 z Kocka, gub. Siedleckiej.

[7]) Nr. 10 z Tomaszowa, gub. Lubelskiej (dzięki uprzejmości p. B. Mateckiej); nr. 11 z Opola, gub. Lubelskiej; nr. 11 a z Przytyka, gub. Radomskiej.

[8]) Lublin, skąd pochodzi i nr. 13.

[9]) Nr. 14 i 15 z Przytyka, gub. Radomskiej. (Wszystkie wycinanki z Przytyka otrzymałam dzięki p. Ignacemu Glücksmann).

(ryc. 16)[1], t. zw. wazony (ryc. 17), do których zaliczyć należy i ryc. 18[2], niekiedy Mordochaja i Hamana (ryc. 19)[3]. Mali chłopcy wycinają najczęściej wojaków, wogóle na bardziej świeckie zdobywają się pomysły[4].

Dlaczego właśnie na święto Tygodni twórczość w tym kierunku znalazła ujście, na to odpowiedź daje szkoła żydowska. Już na tydzień przed Szabuoth odmienna atmosfera zapanowuje w chederze. Zamiast Gemary[5] suchej i ciężkiej, powtarza dziatwa za nauczycielem hymn „Akdomoth", śpiewany w synagodze pierwszego dnia owego święta, jako wstęp do Tory.

Te rymowane pienia pochwalne[6], sławiące Stwórcę za nadanie Zakonu, dają zarazem poetyczny obraz raju i otaczających tron boski aniołów, a także malują świetny udział sprawiedliwych: przyglądają sie oni zapasom lewiatana, potwora morskiego, z szor habarem, bykiem górskim, które w końcu śmiertelnie powalone ćwiartuje Stwórca ogromnym swym mieczem na ucztę dla nich. Dokoła stołu z jaspisu i karbunkułu krążą sprawiedliwi, spełniając pełne puhary cennego wina, przechowywanego od początku świata.

Te oto obrazy czysto ludowego pochodzenia, ożywione przez „akdomoth", pobudzają fantazyę dziatwy i dają początek owym wycinankom. A raz podniecona wyobraźnia wywoływała już sama w dalszym ciągu znane mity biblijne, do których przybyły później inne motywy oryginalne.

Przewrót doby współczesnej gwałtownie usuwa te ornamenty, zastępując je niekiedy (jak w Piasecznie pod Warszawą) kupnemi malowankami. Po dużych miastach nawet pamięć o nich zaginęła, a i na prowincyi z trudem odszukać się dają. Z zebranych okazów podałam najdokładniejsze pod względem wykonania, tematy bowiem wszędzie się powtarzają, choć każda okolica wytworzyła pewne wyłączne jej szablony.

Wystrojeni (kobiety w jasno-zielonych sukniach), wszyscy

---

[1] Kock, gub. Siedleckiej, skąd pochodzi i „wazon" nr. 17.

[2] Jarczów, gub. Lubelskiej.

[3] Zawichost nad Wisłą.

[4] Wzory nr. 20, 21, 22 i 23. Wszystkie one pochodzą z Jarczowa, skąd otrzymałam je, dzięki staraniom Dra Geliebtera z Zamościa.

[5] Drugiej części Talmudu.

[6] Ułożone w narzeczu aramejskiem, w 12 stuleciu, przez Meira ben Izaaka, składają się z 90 wierszy i opatrzone są bogatym akrostychem.

odwiedzają się w Szabuoth, a za poczęstunek służy ciasto domowego wypieku. Ciasto owo, maślane i z serem, charakterystycznem jest dla święta Tygodni, jak wogóle mleczne potrawy: ryba smażona na maśle, mleczna zupa, pierogi i naleśniki z serem.

Tradycya[1] tłumaczy wielorako obyczaj pożywania w Szabuoth nabiału; między innemi tem, że: a) po otrzymaniu Tory, nakazującej odróżniać „czyste" od „nieczystego", wszystkie do tej pory używane naczynia uznano za „nieczyste", a nie mogąc z tego powodu przygotować w nich jadła, Żydzi mleko pić musieli; b) uczta na zakończenie omeru winna była się różnić od innych uczt, zwykle z mięsa złożonych; c) hebrajski wyraz חָלָב (chalab), mleko, tworzy liczbę 40, t. j. tyle, ile dni Mojżesz spędził w niebie.

Lud najczęściej pierwsze objaśnienie przytacza. Widocznem jest, że czas zatarł tu wspomnienia rzeczywiste, rzuciwszy obyczaj na pastwę grubych domysłów i scholastycznych dociekań, że mamy tu do czynienia z objawem szczątkowym dawno minionych warunków istnienia. Lecz uprzytomnijmy sobie tylko, czem ongi było Szabuoth, a rzecz natychmiast staje się jasną: największa obfitość mleka przypada w porze żniw i owa to naturalna okoliczność w gospodarce wieśniaka jest źródłem tak dziś zagadkowego zwyczaju.

Przeżytkiem (survival) jest również odczytywanie w św. Tygodni księgi Ruth, która to biblijna idylla, dając obraz żniw w Betleemie, obcą jest dzisiejszej treści tego święta.

Księga Ruth jak i modlitwa za dusze zmarłych czytane są w dniu drugim święta Szabuoth, przez dwa dni bowiem synagoga je obchodzi.

Pięcioksiąg wspomina o dniu jednym, lecz drugi dzień dodała dyaspora z przyczyny, dla jakiej także dni Pesachu pomnożyła: ponieważ Żydzi żyjący po za Palestyną zbyt późno otrzymywali wiadomość o nowiu miesiąca, stwierdzanego naocznie przez posłów Synhedryonu, więc z obawy, by nie sprofanować właściwego dnia święta, poczęli święcić zamiast jednego, dwa dni. Stąd oto powstał sankcyonowany przez talmudystów „Jom tob szel galioth", t. j. „drugi dzień święta oddalonych".

[1] Sepher matamim (Księga objaśnień). Warszawa 1889 r.

III.

Sukoth (święto szałasów)[1] jest ostatniem z trzech świąt dorocznych, do których odnoszą się słowa[2]: „Trzy razy obchodzić mi będziesz święto do roku“, a które synagoga żydowska obchodzi w miesiącu Tiszri[3]), od 15 do 22 dnia włącznie, na pamiątkę przebywania Izraela na puszczy.

Sukoth zarówno jak Pesach i Szabuoth skojarzonem zostało z aktem wyjścia Żydów z Egiptu, a szałasy, stanowiące zasadniczy obrzędowy składnik tego święta, po dziś dzień zachowały objaśnienie księgi Leviticus[4]): „W szałasach mieszkać będziecie; każdy krajowiec w Izraelu mieszkać będzie w szałasach. Aby widziały pokolenia wasze, że w szałasach osadziłem synów Izraela, gdym wywiódł ich z ziemi Mizraim — Ja Wiekuisty, Bóg wasz!“ Tenże jednak Pięcioksiąg, w miejscu innem, zgoła odmienne na owo święto rzuca światło. W księdze Exodus[5]) nosi ono miano „święta zbiorów“. Deuteronomium[6]) zaś charakteryzuje je w ten sposób: „Święto szałasów obchodzić będziesz... gdy zbierzesz z gumna twojego i z tłoczni twojej“

Było więc Sukoth świętem rolniczem, odpowiadającem trzeciemu stadyum gospodarki rolnej i mającem za podstawę ostatnie dożynki doroczne czyli zbiory jesienne, jak określa je Talmud[7]). Będąc uzupełnieniem święta Tygodni, stanowiło Sukoth jak gdyby paralelę do Pesach, bo gdy to otwierało produkcyę, ono zamykało całkowity plon ziemi, z niem kończył się rok gospodarczy u starożytnych Hebrajczyków. („...święta zbiorów z końcem roku, gdy zbierzesz plony twoje z pola“)[8]).

Zasadniczo różne, na dwóch przeciwległych stojące krańcach, musiały dwa te święta, związane z wielkiemi fazami rolnictwa, cał-

---

1) szałasy.

2) Exodus 23, 14—16; porównaj 24, 23; także Deuteronomium 16, 16.

3) Miesiąc ten odpowiada mniej więcej wrześniowi.

4) 23, 42. 43;

5) 23, 16; także 34, 22.

6) 16, 13.

7) Tr. Chagiga 18 a.

8) Exodus 23, 16.

kiem odmienną wytworzyć obrzędowość. Według Ewalda[1]. święto wiosny, z natury rzeczy. więcej ma powagi od świąt jesiennych i wieloraki okres świąteczny pierwszej roku połowy ma się tak do drugiej. jak potężne wznoszenie się do gwałtownego spadku. Ponieważ na jesieni kończyły się w Palestynie troski i zachody około robót polnych, a nastawała wielka pora wypoczynku dla ziemi i ludzi, więc też radość cechująca tam święta rolnicze wogóle. w Sukoth bywała najpełniejszą.

To samo zaznacza A. Mommsen[2], gdy, pisząc o radosnem święcie starożytnych Aten. „Panathenaion" zwanem. powiada: „Do wielkiej uroczystości dorocznej nadawała się pora ta także dlatego, że dawała nieco wytchnienia", a podobnych przykładów dostarczają wszystkie ludy rolnicze. U Wotiaków[3] np. największa uroczystość „Keremiet'-Nunar" ma miejsce po skończeniu żniw i wszelkich robót w polu.

W lipcu i sierpniu dojrzewały w Palestynie figi, daktyle, drzewa oliwne i — stanowiący niejako dumę kraju — winograd; w sierpniu przypadało winobranie, kończące się we wrześniu[4].

Rad ze zbioru zboża i owoców żniwiarz nadjordański z weselem w duszy i pieśnią na ustach sprawiał dożynki. kornie dziękując bóstwom. które czczone w rozmaitych postaciach, stosownie do lokalnej formy kultu, uchodziły za dawców tych dobrodziejstw.

Winobranie. wieńczące w Palestynie prace sielskie, musiało wycisnąć właściwe piętno na świętach jesiennych. Spożywanie odurzającego moszczu winnego podnosiło zapał hulaszczy, pobudzając do zabaw i tańców, kończących się zazwyczaj wesołością doprowadzoną do szału. „U ludzi czasów starożytnych. pisze Tylor[5]. zauważyć można ciekawy objaw szczerej, niczem nie zmąconej rozkoszy z używania napojów odurzających"... A tem skwapliwiej tonął wówczas Hebrajczyk w zabawie, że czekał go smutek dżdżystej jesieni palestyńskiej.

[1]) Die Alterthümer des Volkes Izrael. Getynga 1848 r., str. 363.

[2]) Feste der Stadt Athen im Alterthum, str. 9.

[3]) Этнографическое Обозрѣніе, I, str. 133.

[4]) Zależnie od okolicy, odbywało się ono w jednem miejscu wcześniej, w drugiem później. Np. w Jaffie i otaczających ją koloniach winobranie przypada w lipcu, w Jerozolimie w sierpniu, w Galilei i Hebronie później jeszcze. (Бѣлкиндъ, Современная Палестина. Odesa 1903 r., str. 80).

[5]) Antropologia, str. 273.

Z natury swej tedy święto jesienne ponad inne wybujało i stało się kulminacyjnym punktem w szeregu uroczystości dorocznych. Nawskroś ludowe. najbardziej zespolone z bytem rolnym starożytnych Żydów, nosi Sukoth w najstarszych pomnikach piśmiennictwa hebrajskiego poprostu miano „chag“, (święto)[1], co właśnie za jego starożytnością i rozpowszechnieniem przemawia. Pozostając w zależności od zjawisk rolniczych, ściśle związane z pewnym rodzajem produktów ziemnych, nie posiadało ongi i to święto daty określonej. Zarówno księga Exodus[2]) jak i Deuteronomium[3]) czynią je nierozdzielnem od plonów jesiennych i dopiero w Leviticus natrafiamy na ujęcie święta Sukoth w datę kalendarzową. Księga kapłanów, ów najkonsekwentniejszy wytwórześrodkowanego kultu, akcentuje już i miesiąc i dzień miesiąca tego święta. „Wszakże piętnastego dnia miesiąca siódmego, gdy zbierzecie plon ziemi, obchodzić wam uroczystość Wiekuistemu“[4]).

Charakterystyczne dla Sukoth „gdy zbierzecie plon ziemi“, z którem to określeniem czysto rolniczem nawet trzecia księga Mojżeszowa zerwać nie zdołała, zamienia się w pusty dźwięk z chwilą, gdy dla całej Palestyny, dla wszystkich synów Izraela począł decydować o tem święcie miesiąc siódmy, pora zbiorów jesiennych w Judei.

W państwie Izraelskiem np., za Jeroboama, obchodzono je w miesiącu ósmym[5]) i tak w każdem poszczególnem miejscu zaraz po żniwach było święcone, lecz metropolia zniweczyła wszelką w tym względzie dowolność na rzecz szablonu, obowiązującego cały naród. I już owo „gdy zbierzecie plon ziemi“, liczba mnoga tu użyta dowodzi zaniku indywidualizacyi pierwotnej, wyrażonej w słowach[6]): „gdy zbierzesz z gumna twojego i z tłoczni twojej“. Co się tyczy 15-go dnia miesiąca, to, zważywszy na znaczenie pełni u starożytnych Hebrajczyków, co zresztą już przy święcie Pesach zaznaczyliśmy[7]), łatwo pojmiemy, dlaczego dwa najważniejsze święta

[1]) I Królów 12, 32; Jezajasz 30, 29; Ezechiel 45, 25; Kronika 5, 3; Nehemiasz 8, 14.

[2]) 23, 16,

[3]) 16, 13.

[4]) 23, 39; także 23, 34. 41.

[5]) I Królów 12, 32.

[6]) Deuteronomium 16, 13.

[7]) Patrz str. 213 i 214.

doroczne: wiosenne (Pesach) i jesienne (Sukoth) związane były z połową miesiąca. Bo obchodzone, za Jeroboama, w miesiącu ósmym, również piętnastego przypadało [1]).

Podobnie jak pora święcenia uroczystości jesiennych, tak ujarzmioną została, po powrocie z niewoli babilońskiej, i ich obrzędowość. Nic nie zdołało ujść tego losu w epoce rygoru i formalistyki, wszystko uległo panującej tendencyi jerozolimskiego kapłaństwa, które wtłoczyło całkowite życie ludu w swe teokratyczne porządki. W starych, naturalnych zwyczajach zaczęto się doszukiwać odgłosów boskich przepisów, a epizod wyjścia z Egiptu, który, dzięki specyficznym warunkom dziejowym tego narodu, urósł do tak niebywałych rozmiarów, stając się jak gdyby kamieniem węgielnym całej jego historyi, oś tego święta począł stanowić. Zagadkowy — wskutek zerwania naturalnego związku z bytem gospodarczym — rytuał święta Szałasów sprzyjał opowieściom fantastycznym, malującym drobiazgowo wędrówkę po pustyni.

Słowa Nehemiasza [2]): „I znaleźli napisane w Zakonie, który Pan dał przez Mojżesza, aby synowie Izraela, w święto siódmego miesiąca, przebywali w szałasach“ wyraźnie dowodzą, że w niewoli zapomniano o związanym ze zbiorami obyczaju, do którego powracając, objaśniali go już przepisem Pisma św. Pomimo wszystkiego jednak, zachowało święto Sukoth sielski, rolniczy zakrój, a świeżości z niego bijącej nie zdołała stłumić nawet duszna i gniotąca atmosfera II-ej świątyni, której rytuałowi przypatrzymy się właśnie.

W oznaczonym czasie, po raz trzeci w roku, zgodnie z przykazaniem Zakonu [3]), ciągnął cały ród męski do Jerozolimy. Ze wszech stron kraju szli pątnicy do grodu świętego, by w świątyni Jehowy wyrazić mu wdzięczność za dary, jakimi roku tego łany ojczyste pobłogosławił. O dorocznej tej pielgrzymce czytamy u Zacharyasza [4]), co następuje: „Ci jednak, co pozostaną ze wszystkich onych narodów, które pociągnęły były przeciw Jerozolimie, wyruszą rok rocznie, by ukorzyć się Królowi Wiekuistemu zastępów, aby obchodzić święto szałasów“, bowiem kaźń spotka narody, „któreby nie wyruszyły na obchód święta szałasów“. To też, gdy „był przyszedł miesiąc siódmy, a synowie Izraelowi byli w mieściech swoich, zgro-

[1]) I Królów 12, 32.

[2]) 8, 14 (W przekładzie niemieckim Samuela Oettli. Nördlingen 1889 r.).

[3]) Exodus 23, 17; 34, 23; Deuteronomium 16, 16.

[4]) 14, 16, 19 (W przekładzie Dra Cylkowa).

madził się tedy wszystek lud jako mąż jeden do Jeruzalem" [1]). Tu, naznosiwszy z gór przeróżnych ozdób liściowych, przeważnie gałęzi oliwnych, mirtowych i palm, sporządzał z nich szałasy, które ustawiał na płaskich dachach domostw, w podwórcach, placach publicznych i w przysionkach świątyni [2]). „Cały ogół wróconych z niewoli sporządzał szałasy i przemieszkiwał w szałasach" [3]), których wnętrze zdobiły tkaniny i porozwieszane: orzechy, brzoskwinie, migdały, granaty, kłosy, winogrona, oliwki [4]).

Prócz przebywania w szałasach, które to postępowanie — jak zobaczymy dalej — z prostego zwyczaju rolniczego powstało, obowiązywały wtedy jeszcze następujące obrzędy: a) „branie" lulaba, b) arawa, c) ceremonia wody, d) uroczystość beth-haszoewa. Rozpatrzmy je kolejno.

Branie lulaba [5]) polegało na tem, że, począwszy od pierwszego dnia Sukoth, zjawiano się w świątyni z czteroroślinnym bukietem, którego przez cały czas trwania służby bożej nie wypuszczano z ręki [6]). Gdyż „weźmiecie sobie dnia pierwszego owoc drzewa hadar, pęki palmowe, gałązki drzewa rozłożystego i wierzbiny porzeczne i weselcie się przed Wiekuistym, Bogiem waszym, przez siedm dni" [7]). Według Miszny [8]), która to orzeczenie Pięcioksięgu rozwija, winny należeć do owego splotu: jedno jabłko rajskie, jedna palma, trzy gałązki mirtu i dwie gałązki wierzbiny. Ni mniej ni więcej ponad to [9]).

Niektórzy wprawdzie, jak r. Akiba, twierdzili, że zarówno jak jedną palmę i jedno jabłko rajskie, tak też po jednej gałązce mirtu i wierzbiny brać potrzeba [10]), przecież obyczaj ludowy zwyciężył rozumowania komentatorów, którzy zmuszeni wreszcie, dla dobra

---

[1]) Ezdrasz 3, 1 (W przekładzie ks. Wujka).

[2]) Nehemiasz 8, 15, 16.

[3]) Nehemiasz 8, 17.

[4]) Talmud, tr. Sabbath 44 b.

[5]) Lulab — to gałąź palmowa, lecz w danym wypadku obejmuje ta nazwa cały bukiet świąteczny.

[6]) Według r. Eleazara ben Sadoka, nawet odwiedzać chorych i pocieszać osieroconych szli mieszkańcy Jerozolimy z lulabem w ręku (Tosefta, tr. Sukka 2, 10).

[7]) Leviticus 23, 40.

[8]) Tr. Sukka 3, 4.

[9]) Tosefta, tr. Sukka 2, 8.

[10]) Miszna, tr. Sukka 3, 4.

religii oficyalnej, przystosować doń Pismo św., uciekać się poczęli do sztucznego naciągania tekstu Zakonu.

Pociąg do etymologizowania nazw Pisma niejasnych lub niezgodnych z obyczajem ludu charakteryzuje szczególniej epokę talmudyczną, a jaskrawym przykładem tej metody służy właśnie rozbiór przytoczonego powyżej przepisu. I tak wyraz „hadar" (piękny)[1] według Talmudu[2]) oznacza drzewo rajskie, jako że הדר (hadar), pochodząc od דור (dur — pozostawać, przemieszkiwać), stosuje się do owocu, który pozostaje na drzewie z jednego roku na drugi — a tym jest ethrog (jabłko rajskie). R. Abahu nawet kazał czytać nie hadar, lecz haddar co znaczy „przebywający"[3]). Również gałązki drzewa aboth, drzewa rozłożystego[4]), Talmud[5]) określa jako gałązki mirtowe, co znów pozostaje w sprzeczności z ustępem znajdującym się u Nehemiasza[6]), gdzie gałęzie mirtu wyliczone są niezależnie od gałęzi drzewa aboth. Wszystko to przekonywa, że tak jakość jak ilość składających się na „lulab" roślin palestyńskich uświęcone były zwyczajem, który zmuszał wykładaczów Pięcioksięgu do egzegetyki w duchu ludowym.

Bukiet omawiany, który mieszkańcy Jerozolimy zwykli byli jeszcze złotym galonem opasywać[7]), po dopełnionej ceremonii, uroczyście bywał odnoszony do domu.

Obrzęd „arawa"[8]), t. j. pochód wierzbiny miał miejsce przez sześć lub siedm dni święta[9]). Wierzbinę, przynoszoną co rano[10]) przez kapłanów z miejscowości Moza, poniżej Jerozolimy położonej, ustawiano przy dźwiękach surmy: „tekia, terua, tekia"[11]) w ten sposób, by wierzchołkami swych gałęzi sięgała ponad ołtarz, który codzień raz jeden z palmami w ręku okrążano, mówiąc: „Racz,

[1]) Dr. Cylkow w przypisku do Leviticus 23, 40.

[2]) Tr. Sukka 35 a.

[3]) Talmud, tr. Sukka 35 a.

[4]) Dr. Cylkow w przypisku do Leviticus 23, 40.

[5]) Tr. Sukka 32 b.

[6]) 8, 15.

[7]) Miszna, tr. Sukka 3, 8; także Tosefta, tr. Sukka 2, 10.

[8]) Arawa — wierzba.

[9]) Miszna, tr. Sukka 4, 1. O ile sabat przypadał siódmego dnia Sukoth, pochód wierzbiny odbywał się przez siedm dni, w innym wypadku — przez dni sześć.

[10]) Z wyjątkiem sabatu, w który posługiwano się wierzbiną przyniesioną w piątek (Miszna, tr. Sukka 4, 6).

[11]) Tekia — dźwięk przeciągły, terua — urywany.

Boże, dopomóż; racz, Boże, poszczęść!" [1]), a który żegnano słowami: „Chwała bądź tobie, ołtarzu!".

Dnia siódmego okalano ołtarz siedm razy, przyczem otłukiwano zdobiącą go wierzbinę. (Według Majmonidesa [2]), brał lud po jednej lub po kilka gałązek i otrzaskiwał je o ziemię lub o sprzęty). Stąd dzień ten zwał się „dniem młócenia gałęzi" [3]), choć nosił też miano „Hoszana rabba" [4]), od refrenu „Hoszana" [5]), powtarzającego się w czasie tego obrzędu.

Szczególnem upodobaniem cieszyła się u ludu palestyńskiego ceremonia „lania wody" (nasich ha'maim), dopełniająca się z wielką ostentacyą podczas porannego nabożeństwa, przez siedm czy też ośm dni Sukoth [6]).

Wczesnym rankiem [7]) udawali się kapłani do źródła Sziloach, z którego złotem naczyniem, zawartości trzech łogów (około trzech butelek), czerpali wodę. W powrocie, gdy zbliżali się do t. zw. Wodnych wrót [8]) świątyni, witały ich dźwięki surmy i następował właściwy akt obrzędu. Wszedłszy na stopień ofiarnicy, kapłan (pewnie arcykapłan) zwracał się na lewo, gdzie znajdowały się dwie srebrne czasze, opatrzone u dołu otworami, na podobieństwo małych nozdrzy [9]) i do jednej z nich, mianowicie do czaszy zachodniej, przy odgłosie fletów i pieśni pochwalnych, lał wodę przyniesioną ze źródła. A lud wołał „podnieś rękę", gdyż chciał widzieć, jak

---

[1]) Według r. Jehudy, mówiono wtedy „O Jahwe, dopomóż" (Miszna, tr. Sukka 4, 5), t. j. wygłaszano pełne, niewypowiadane w innych wypadkach czterozgłoskowe imię Boga. Imię to podane jest w Misznie opisowo. (Н. Переферковичъ, Талмудъ, tom. II, str. 379).

[2]) Miszne-Thora, Sukka 7, 22.

[3]) Talmud, tr. Sabbath 44b.

[4]) T. j. „Wielka Hosanna": po dziś dzień tak się nazywa siódmy dzień Sukoth.

[5]) Hoszana znaczy: dopomóż, zbaw.

[6]) O jeden dzień zachodzi niezgodność pomiędzy r. Jehudą a mędrcami (Tosefta, tr. Sukka 3, 16). W starożytnej Grecyi, wieńczył misterye religijne wielkich uroczystości jesiennych obrzęd „lania wody". (L. Preller, Griechische Mythologie. Berlin 1887 r., str. 794).

[7]) Wyjąwszy sabat, w który „lano" wodę, przyniesioną dnia poprzedniego.

[8]) Nazwa tych wrót powstała właśnie stąd, że przez nie wnoszono wodę potrzebną do ceremonii w Sukoth.

[9]) Czasza wschodnia, służąca do wina, miała otwór szerszy, gdyż wino wycieka wolniej od wody, a szło o to, by z obu czasz zawartość wypływała jednocześnie. (Miszna, tr. Sukka 4, 9).

woda spływała do czaszy, z której znów przez otwór powyżej opisany ściekała do podziemia [1]).

Uroczystość „beth-haszoewa“ [2]), odbywająca się przez pięć lub sześć dni [3]) święta jesiennego, rozpoczynała się w każde popołudnie, trwając do ranka dnia następnego. Przełożeni wyższych uczelni, członkowie Synhedrionu, najdostojniejsi, słowem, obywatele kraju pląsali z gorejącemi pochodniami, klaszcząc w dłonie i przytupując, podczas gdy Lewici, nucąc psalmy („Pieśń stopni“) trzymali arfy, gęśle, trąby, cymbały i inne instrumenty muzyczne. Uczestnicy zabawy wysilali się na przeróżne sztuki. R. Szymon ben Gamaliel zwykł był wtedy z ośmiu pochodniami pląsać: jedną podrzucał, drugą chwytał, a żadna nie tknęła się ziemi [4]) Te pląsy i skoki odbywały się w azarze kobiecej [5]), przy świetle kandelabrów, rzucających na całą Jerozolimę blask jasności dziennej, tak, że „przy świetle uroczystości beth-haszoewy mogła niewiasta groch wybierać“ [6]), a kończyły się dopiero o świcie, gdy dwaj kapłani, stojący u górnych wrót świątyni, dawali dźwiękami szofaru (surmy) hasło do odejścia. „We wszystkie dni beth-haszoewy sen nie kleił naszych powiek“, wyrzekł był r. Jehoszua [7]) i jeden na ramieniu drugiego zwykł był wtedy drzemać [8]). Iluminacya jak i cała uroczystość prze-

---

1) Do t. zw. „Sith“ (Tosefta, tr. Sukka 3, 14), miejsca pod ziemią przy południowo-zachodnim rogu ołtarza. (H. Переферковичъ, Талмудъ, tom II. str. 380).

2) „Beth-haszoewa“ („Dom czerpania“) stosuje się według Mechilty (Zbiór komentarzy do księgi Exodus) do świątyni, z której czerpano ducha świętego. Lecz już Amoreici wiedli spory o znaczenie tego wyrazu. Geiger tłómaczy „szoewa“ przez „wsysająca“ (oliwę), t. j. pochodnia; w języku rosyjskim takiż wyraz służy na oznaczenie światła i pochodni. (H. Переферковичъ, Талмудъ, tom II, str. 360).

3) Sabat i główny dzień święta rugowały tę uroczystość; o ile przypadały jednego dnia, beth-haszoewa trwała przez dni sześć. Szczegółowy opis beth-haszoewy, patrz: Miszna, tr. Sukka 5, 1—4; Tosefta, tr. Sukka 4, 2 5. 7.

4) Talmud, tr. Sukka 53 b.

5) [illegible] (ezrath-ha'naszim) — azara kobieca — to dziedziniec niewieści w świątyni. Świątynia dzieliła się na dwie części: zewnętrzną i wewnętrzną. Część zewnętrzna stanowiła właśnie dziedziniec kobiecy, z którego piętnaście schodów wiodło do części wewnętrznej, składającej się z dziedzińca Izraelowego, t. zw. „ezrath izrael“ i dziedzińca kapłańskiego „ezrath kohanim“; dalej znajdował się ołtarz i t. d. Na schodach łączących oba dziedzińce stawali Lewici, śpiewając psalm na dany dzień przeznaczony.

6) Talmud, tr Sukka 53 a.

7) Talmud, tr. Sukka 53 b.

8) Tamże.

siąknięta weselem wpłynęły na wytworzenie się w narodzie pojęcia, że „kto nie widział uroczystości beth-haszoewy, ten żadnej uroczystości nie widział“ [1]).

Po za wyszczególnionemi ceremoniami obowiązywał jeszcze przez ośm dni święta „Hallel“ (hymn świąteczny) [2]), podczas którego zwracano właśnie trzymany w ręku „lulab“ na cztery świata strony (na znak rozpościerającego się wszędzie błogosławieństwa bożego) i składano ofiarę pokoju.

Ofiary niezmiernie były liczne w owo święto: pątnicy hojne dary znosili do świątyni. Przepis odnoszący się do wszystkich trzech świąt dorocznych [3]): „... a niechaj nie ukaże się nikt przed obliczem Wiekuistego z próżną ręką. Lecz każdy z darem ręki swojej, wedle błogosławieństwa Wiekuistego, Boga twego, którego użyczy tobie“ na Sukoth bliższe znajduje określenie w księdze Numeri [4]): „I przynosić będziecie całopalenie, ofiarę ogniową, woń przyjemną Wiekuistemu: cielców młodych trzynaście, baranów dwa, jagniąt rocznych czternaście; zdrowe niechaj będą i t. d.“. Aż po wiersz 34 wyliczone są ofiary, których liczba od 15-go do 22-go Tiszri wynosiła: 70 cielców [5]), 15 baranów i 105 jagniąt, nie licząc objat i ofiar dobrowolnych [6]), na które składały się, obok najlepszych okazów stad, także moszcz i oliwa.

Miarę uciech święta Szałasów dopełniały uczty radosne. Przystrojone owocami stoły obfitowały w mięso i wino, gdyż „wino serce człowieka weseli“, jak mówi psalmista [7]).

W roku sobotnim, gdy wszelkie zajęcia na polu ustawały, odczytywał król w Sukoth Pismo św., zgodnie z nakazem [8]): „Po upływie siedmiu lat, w czasie roku odpuszczenia [9]), w święto sza-

---

[1]) Miszna, tr. Sukka 5, 1.

[2]) Miszna, tr. Sukka 4, 1. 8. Hymn ten składa się z psalmów 113—117.

[3]) T. j. do Pesach, Szabuoth i Sukoth (Deuteronomium 16. 16. 17.

[4]) 29, 13.

[5]) Ogólna liczba cielców — objaśnia Dr. Cylkow w przypisku do Numeri 29, 13 — rozłożoną była w ten sposób, że pierwszego dnia składano 13, drugiego 12 i tak stopniowo, wraz z upływającem świętem i znikającą radością, zmniejszając cyfrę, aby na dzień siódmy wypadła liczba siedm, stanowiąca podstawę całego rachunku.

[6]) Numeri 29, 39.

[7]) Psalm 104, 15.

[8]) Deuteronomium 31, 10. 11.

[9]) W dniu odpuszczenia odczytywał zakon — arcykapłan.

łasów, — gdy przyjdzie wszystek Izrael, by się ukazać przed obliczem Wiekuistego, Boga twojego, na miejscu, które Sobie wybierze, przeczytasz[1] zakon ten przed całym Izraelem, przed uszyma ich".

Jak mogliśmy zauważyć, obchodzone było Sukoth, za II-ej świątyni, przez dni siedm, stosownie do słów[2]: „Siedm dni świętuj Wiekuistemu, Bogu twojemu, na tem miejscu, które wybierze Wiekuisty". Również Ezechiel[3], Nehemiasz[4], także Josephus[5] wspominają o tem święcie jako o siedmiodniowem.

Wprawdzie Leviticus[6] i Numeri[7] nakazują zgromadzenie świąteczne w dniu ósmym owego tygodnia, zwąc dzień ten mianem „Azereth"[8], przecież rytuał ofiarny oddziela go od właściwego święta Szałasów. Jego odosobnienie i niezależność należycie uwypuklone są u Nehemiasza[9], w Kronice[10], a szczególnie w Talmudzie[11], który wielokrotnie orzeka, że jest to święto „samo dla siebie".

Z siedmiu dni wyróżnionym był jako pora całkowitego wytchnienia dzień pierwszy. „Dnia pierwszego zgromadzenie świąteczne; żadnej roboty uciążliwej wykonywać nie będziecie"[12].

Już cały ów rytuał zdradza rolnicze pochodzenie święta Sukoth, lecz rozważmy bliżej zasadnicze jego składniki.

Szałasy, owe prowizoryczne siedziby pokryte krzewami polnymi — to ongi istotne, letnie pomieszkania rolników palestyńskich. Przenosząc się w góry w okresie winobrania i wiodąc wtedy sielsko-obozowe życie, szukali oni schronienia przed spiekotą słoneczną w owych przenośnych budowlach, wznoszonych także nieraz na wo-

---

1) „Przeczytasz" odnosi się do króla (I Królów 8, 2; II Kronika 34, 30), który, zasiadłszy na zaimprowizowanem wzniesieniu drewnianem, brał zwój Tory z rąk arcykapłana i czytał (Miszna, tr. Sota 7, 8).

2) Deuteronomium 16, 15; także 16, 13; Leviticus 23, 34, 39—41; Numeri 29, 12

3) 45, 25.

4) 8, 18.

5) W przekładzie p. t. „Іудейскія древности" XIII 8, 2.

6) 23, 36.

7) 29, 35.

8) Nazwa ta służyła na określenie święta Tygodni (patrz str. 235 niniejszej pracy), a także ostatniego dnia święta Pesach (Deuteronomium 16, 8).

9) 8, 18.

10) II 7, 8, 9.

11) Tr. Sukka 47 a, 48 a; także tr. Rosz-Haszana 5 a.

12) Leviticus 23, 35.

zach i wielbłądach[1]. Sama nazwa szałasu „סכה“ (sukka) pochodzi od czasownika „סכך“ (nakryć, ocienić)[2], a Talmud[3], omawiając drobiazgowo szczegóły dotyczące szałasu, największy nacisk kładzie na cień przezeń dostarczany. Pozwala zatem korzystać z szałasów pogan, samarytan, kobiet, pastuchów, stróżów i t. p., o ile czynią zadość przepisowi, t. j. o ile cień przewyższa w nich światło słońca[4], a co bliżej określa Tosefta[5], zaznaczając, iż mowa tu jedynie o promieniach przenikających z góry, bo jeśli przedostają się one poprzez ściany szałasu, jest on zdatnym do użycia nawet w razie, gdy „pełen jest słońca“.

Zwyczaj stawiania szałasów w porze żniw napotykamy tu i owdzie. Plemiona osiadłe krajów gorących po dziś dzień obchodzą, po całkowitych zbiorach, radosne i dziękczynne święto w szałasach[6]. Lecz gdy u jednych ludów posiadają owe schroniska treść żywą, t. j. związaną z powszednimi warunkami bytu, u innych przetrwały jedynie w uroczystych momentach roku jako unieruchomiona puścizna po praojcach. Sabejczycy, np. w święto Balthi rozbijali namioty, zdobiąc je cytrynami, melonami i wonnymi zioły[7]; tak samo u Hebrajczyków w epoce pobabilońskiej znajdowały się już szałasy w stadyum przeżytku, a oderwane od życia, ulegały rozkładowi. I gdy pierwotny rolnik palestyński wznosił szałasy na wzgórzach i w winnicach, za drugiej świątyni odnajdujemy je na dachach domostw, podwórzach, placach i t. p.

Drugi z kolei rozpatrywany przez nas czteroroślinny bukiet świąteczny był w epoce talmudycznej przedmiotem licznych sporów. R. Jehuda, komentując odpowiedni ustęp trzeciej księgi Mojżeszowej[8], objaśnia[9], że wyliczone w nim rośliny dotyczą namiotu. Tak właśnie pojmowali „branie lulaba“ Saduceusze, a za nimi Ka-

---

1) Miszna, tr. Sukka 2, 3.

2) L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud, tom III, str. 3, przypisek.

3) Tr. Sukka 8 b.

4) Mowa tu o święcie Sukoth, bo w zwykłym czasie żadnych pod tym względem nie stawiano ograniczeń.

5) Tr. Sukka 1, 2.

6) Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, str. 357.

7) Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Lipsk 1878 r., Zeszyt II, str. 217.

8) Leviticus 23, 40.

9) Sifra Emor (Zbiór komentarzy do księgi Leviticus). We wstępie do tr. Sukka w rosyjskim przekładzie Pereferkowicza.

raici, oparłszy się przepisom Talmudu, lulabem jedynie szałasy przystrajają. Lecz ogół Izraela pozostał wiernym tradycyi ludowej, choć zapomniał z czasem o pierwotnym sensie bukietu i w szatę mityczną go przyoblekł. Bo „lulab" od wieków wplótł się był w jego życie, stanowiąc ongi nieodłączną przynależność pewnych chwil jego bytu. Gałęzie palmowe noszone były przez starożytnych Hebrajczyków podczas wydarzeń radosnych [1], a gdy na szczerem polu lud szałasy stawiał, to ciągnąc tam w uroczystych pochodach, niósł dojrzałe cytryny, gałęzie palm i cyprysów [2]. Niewątpliwie poświęcone były rośliny te bóstwom rolniczym, a dopiero później obrócono je na cześć Jehowy, gdy dogmatyka religijna i ten obyczaj narodowemu bogu podporządkowała.

Że palma, stanowiąca jedną z najulubieńszych ornamentacyi architektury żydowskiej [3], a królująca w owym bukiecie, który nawet nazwę swą od niej bierze, poświęconą była ongi Astarcie (podobnie jak w starożytnej Grecyi — Apolinowi [4]), o tem świadczy wyraźna wzmianka w Misznie [5]. A może spotykamy tu ślady kultu drzew, z pomiędzy których palma darząca zbawczym cieniem koczownika wschodu była przedmiotem najstarożytniejszego i najbardziej rozpowszechnionego kultu w pierwotnej ojczyźnie semitów?

Arabowie czcili palmę, przystrajając ją w doroczne święto cennemi ozdobami [6]. Tabari [7]) wskazuje na świętą palmę daktylową w Negrau, gdzie drzewo to było traktowane jak bożyszcze. Również świętą była palma — jak przekonywa nas Barton [8]) — w Asyryi, Babilonii i u Hebrajczyków. Że odgrywała ona poważną rolę w wyobraźni starożytnego Izraela, przemawiają za tem, według tego badacza, między innemi: ustęp z księgi Sędziów [9]), w którym jest powiedziano, że Deborah-prorokini, sądząc Izraela, miała siedzibę

---

1) II Machabeuszów 10, 7 (W przekładzie niemieckim D. O. Zöklera. Monachium 1891 r.

2) Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, str. 357.

3) Dr. Cylkow w przypisku do Ezechiela 41, 18.

4) Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Zeszyt II, str. 212.

5) Tr. Sukka 3, 1.

6) Baudissin, Zeszyt II, str. 221.

7) Cytuje G. A. Barton w pracy, p. t.: „A sketch of semitic origins social and religions". New-York 1902 r., str. 88.

8) Tamże, str. 90.

9) 4, 4. 5.

pod palmą, a także — wzmiankowana w tejże księdze [1]) miejscowość „Baal Tamar“ (Władca palmy). Tego samego zdania jest W. Nowack [2]), utrzymując, iż nazwa „Baal Tamar“ dowodzi istnienia tam w swoim czasie świątyni Baala ze świętem drzewem, palmą, co według niego tembardziej godnem jest zastanowienia, że palma była symbolem Astarty. „Palmę Debory“ zaś uważa tenże teolog [3]) za jednoznaczną z „alon bachuth“, pod którym pochowaną została owa prorokini [4]), określenie bowiem „alon“, nadające drzewu temu znamię kultu, nie wyklucza nazwy „tamar“ (palma daktylowa). I dr. Cylkow [5]), acz tłumaczy „alon bachuth“ jako „dąb płaczu“, niemniej czyni uwagę, że jest on może identycznym z palmą Debory. Wiara w nadprzyrodzoną moc palmy występuje też w Talmudzie [6]), gdzie znajdujemy, iż potrząsanie lulabem [7]) trzyma zdala złe wiatry i złe rosy i że jest strzałą w oczy szatanowi, a jeszcze dziś panuje u ludu pojęcie, że noszony na palcu pierścionek palmowy (z liścia lulabu upleciony) zabezpiecza od uroku i jest skutecznym środkiem na reumatyzm. Jakkolwiek bądź, jawianie się przed oblicze bóstw z gałęziami czy to oliwnemi, czy cyprysowemi, czy palmowemi należało do zwyczajów powszechnych w starożytności [8]).

Co do trzech pozostałych okazów, wchodzących w skład bukietu, to nie ulega wątpliwości, że zarówno najpiękniejszy z płodów Palestyny ethrog (jabłko rajskie), jak wiecznie zielony mirt i świeże gałązki wierzbiny nadrzecznej związane były kiedyś z niezależnemi od siebie wzajem praktykami i że dopiero z czasem zjednoczył je omawiany pęk świąteczny. Mirt gęsto liściem pokryty, bujny wzrostem i bogaty kwieciem, symbol płodności reprezentował [9]), gdy wierzbina porzeczna — symbol wody — pozostawała w związku z deszczem, tak pożądanym w owej porze roku.

---

[1]) T. j. w księdze Sędziów 20, 33.

[2]) W przypisku do księgi Sędziów 20, 33, którą przełożył na język niemiecki (Getynga 1900 r.).

[3]) W przypisku do księgi Sędziów, str. 34.

[4]) Genesis 35, 8.

[5]) Objaśnienie do Genesis 35, 8. [6]) Tr. Sukka 38 a.

[7]) T. j. gałęzią palmy daktylowej.

[8]) W starożytnej Grecyi przynoszono gałęzie oliwne obwieszone różnorakimi owocami (G. Klemm, Allgemeine Culturgeschichte. Tom VIII, str. 231.

[9]) W starożytnej Grecyi poświęcony był bogini płodności, Afrodycie. (G. Klemm, tom VIII, str. 216; także L. Preller, Griechische Mythologie, tom I, str. 380).

Ta rola wierzbiny występowała najwybitniej właśnie w obrzędzie „arawa". którego celem było niewątpliwie sprowadzenie deszczu, mającego, po kilkumiesięcznej suszy, spalony grunt Palestyny orzeźwić. Gdyż regularny deszcz był to warunek sine qua non bytu i pomyślności starożytnych Hebrajczyków, całkowicie zależnych od ziemi i jej płodów. „Dzień dżdżysty ważniejszym jest niż dzień zmartwychwstania, niż dzień nadania Zakonu; tak ważny jak dzień wyswobodzenia z niewoli, jak dzień stworzenia nieba i ziemi" głosi Talmud [1]. Posucha, z powodu której ustanawiano posty [2], była jednoznaczna z głodem, była klęską, nic dziwnego zatem, że w gorącym klimacie wschodnim takie zjawisko atmosferyczne jak deszcz wywołało moc praktyk i obrzędów.

Jednym ze skuteczniejszych sposobów „sprowadzania" deszczu miał być opisany już przez nas, symboliczny obrzęd „lania wody". By zrozumieć ową symbolikę i dotrzeć do genezy tego postępowania, prześledźmy na możliwie dużej przestrzeni świata jego waryanty.

Chond (Indye) [3], gdy zadaje męki ofiarom ludzkim składanym bóstwu ziemi, cieszy się widokiem ich łez, które zwiastują, że deszcze będą zraszały krainę; również w Meksyku [4], gdy dzieci przynoszone w ofierze bogom deszczu roniły łzy obfite, radowano się w przekonaniu, że spadnie deszcz rzęsisty. Aby otrzymać ulewę pożądaną, kobiety plemienia Ba-Ronga [5], zamieszkującego zatokę Delagoa, czyszczą studnie, poczem, zaopatrzone w małe naczynia do czerpania wody, udają się do jednej ze swych towarzyszek (tej, która wydała na świat bliźnięta) i oblewają ją wodą.

W tym samym celu leją też wodę na groby zmarłych przodków i bliźniąt. W Serbii [6], w razie długotrwałej posuchy odbywa się „oblewanie Dodoli", obrzęd polegający na tem, że z rozebraną do naga i spowitą w zioła i kwiaty dziewczyną (dodolą) obchodzi

---

[1]) Tr. Taanith 7a; 8b; 9b. (W niem. przekł. L. Goldschmidta).

[2]) Deszcze zaczynają padać w Palestynie zwykle zaraz po jesiennem zrównaniu dnia z nocą, trwając nieraz po ośm dni z rzędu. Gdy jesienią w przeciągu 40 dni nie było deszczu, lub gdy spadł w niedostatecznej ilości, zarządzano posty (Н. Переферковичъ, Талмудъ, его исторія и содержаніе, str. 137). Szczegóły o owych postach, patrz Miszna, tr. Taanith 1, 4—7.

[3]) E. B. Tylor, Cywilizacya pierwotna, tom I, str. 109

[4]) A. Lang, Mythes, cultes et religions. -- traduit par L. Mariller. Paryż 1896 r., str. 395.

[5]) H. A. Junod. Les Ba-Ronga. Neuschatel 1898 r., str. 416—418.

[6]) J. Grimm. Deutsche Mythologie, str. 493/494.

orszak wieś całą, śpiewając pieśń do Boga o deszcz i zatrzymując się przed każdą zagrodą, z której wychodzi gospodyni i zlewa tańczącą Dodolę wiadrem wody.

Zwyczaj podobny miał miejsce w Grecyi [1], jeśli przez czternaście do dwudziestu dni nie było deszczu, a przypominają go bardzo: „peperuda lada" Bułgarów krymskich [2], „papaluga" rumuńska [3], „pripats" dalmacki [4], „chanceguasza" Kabardyńców" [5]. A śmigus w całej Polsce rozpowszechniony czemże jest, jeśli nie jednym ze środków tejże magii sympatycznej? Oblewanie dziewcząt [6] w poniedziałek wielkanocny, zwany także „poniedziałkiem oblewanym" lub „św. Lejkiem" [7], wylewanie na leżącą jeszcze w łóżku dziewczynę całej „putni" wody [8], kąpiel w Wielki Piątek, przed wschodem słońca, do której włościanie udają się w milczeniu [9] — oto sposoby, mające zrosić ziemię ożywczym deszczem; a im więcej bywa oblewania i zanurzania, tem pomyślniejsze będą żniwa, wierzy lud mazurski [10].

Na Ukrainie [11] znów „zakrapianiem" na ziemi deszcz z nieba „wyzywają", podobnie jak w Halmahera (Gilolo) [12], wyspie położonej na zachód od Nowej Gwinei, czarownik „robi deszcz", pogrążając w wodzie gałąź drzewa (specyalnego) i kropiąc nią ziemię.

We wszystkich powyżej podanych przykładach — a możnaby ich przytoczyć bez liku — widnieje tajemniczy stosunek środka do celu (wody do deszczu), wszystkie one powstały pod działaniem

---

1) Tamże.

2) Этнографическое Обозрѣніе, tom IV, str. 59.

3) W. Mannhardt, Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Berlin 1875 r., tom I, str. 329-350.

4) Tamże.

5) Этнографическое Обозрѣніе, tom II, str. 174. U Kabardyńców żywą postać kobiecą zastępuje łopata, która owinięta w gałgany i przystrojona nosi nazwę „Chanceguaszy".

6) Niekiedy i chłopców, jak np. w ks. Poznańskiem (Wisła, tom IX, str. 502).

7) Wieś Mnichów w pow. Jędrzejowskim (Wisła, tom XVIII, str. 179).

8) Lud Basiowiecki (Wisła, tom IV, str. 788).

9) Szlązk (Wisła, tom XI, str. 841).

10) Wisła, tom VI, str. 776.

11) Zbiór wiadomości do antrop. krajowej, tom IV, str. 69.

12) J. G. Frazer, The golden Bough, Londyn 1890 r., tom I, str. 13. Zwyczaj podobny istniał w Grecyi starożytnej, gdzie, podczas posuchy, udawał sie kapłan do świętego źródła górskiego i poruszał wodę gałęzią dębową (L. Preller, Griechische Mythologie, Tom I, str. 129).

wspólnej ludom pierwotnym teoryi, że „podobne daje podobne". I jak woda zlewa się na „dodolę", jak z ócz ofiary łzy ściekają, tak ma deszcz na ziemię spłynąć.

Tenże proces myślowy, taż sama filozofia, biorąca podobieństwo pozorne za rzeczywiste, wyrażały się w ceremonii „lania wody" u Hebrajczyków, ceremonii zrodzonej z naiwnego a pospolitego w starożytności wyobrażenia, że deszcz jest dziełem bóstw, „wylewających" go z nieba na ziemię z czasz, dzbanów lub pucharów [1]. Jeszcze w Talmudzie [2] natrafiamy na pojęcie, że w niebie znajduje się rodzaj komory, z której deszcz na ziemię spada, że „klucz dżdżu" [3] (pewnie od tej komory) Bóg w ręce swej trzyma, nikomu go nie powierzając i że sam izraelską ziemię polewa [4].

Lud palestyński tak wielkie znaczenie przywiązywał do owego obrzędu uzmysławiającego deszcz wyczekiwany, że raz ethrogami obrzucił kapłana, gdy ten zamiast do czaszy, wodę na nogi sobie wylał [5]. Albowiem „ceremonia wody" jak i obrzęd „arawa", nie będąc wzmiankowane w Piśmie św., odrzucane były przez Saduceuszów, trzymających się ściśle litery Zakonu. A chociaż zwyczaje te znalazły sankcyę w legendzie [6], wywodzącej je od Boga, który jakoby na górze Synai ustnie przekazał je był Mojżeszowi i które tylko zapomnieniu uległy, przecież Saduceusze trwali przy swojem, opierając się szczególniej profanowaniu sabatu przez „pochód wierzbiny" [7]. Razu pewnego nawet, jak opowiada Tosefta [8], ponakładali ogromne kamienie na wierzby przyniesione do świątyni w piątek, wiedząc, że uczeni (faryzeusze) w sabat kamieni nie usuną, atoli plany ich zniweczył lud, który na nic nie bacząc, kamienie odrzucił i wierzby powyjmował.

---

[1] Według Peruańczyków, bogini deszczu siedzi w chmurach i trzyma dzban, gdy Hora grecka, chmurnych wrót Olimpu strzegąc, trzyma puhar (J. Grimm, Deutsche Mythologie, tom I, str. 493 i tom III, str. 169).

[2] Tr. Taanith 8b.

[3] Tr. Taanith 2b. Trzy klucze trzyma Bóg w swojej ręce: od deszczu, porodu i zmartwychwstania.

[4] Taanith 10a.

[5] Tosefta, tr. Sukka 3, 16. Josephus (Іудейскія древности, XIII 13, 5) podaje, że wypadek ten zdarzył się za cesarza Aleksandra Jannaja.

[6] Talmud, tr. Sukka 44a; 44b.

[7] Pochód wierzbiny (arawa) wypierał sabat, o ile ten siódmego dnia Sukoth przypadał (Talmud, tr. Sukka 43b).

[8] Tr. Sukka 3, 1.

Zachodziła tu, jak widać, walka obyczaju pogańskiego z religią monoteistyczną, zapasy dogmatyki z mitologią i obrzędowością pierwotną. Przewagę odniósł umiłowany obyczaj stary, a obrzęd „lania wody“ nie postradał był, nawet w epoce subtelnych dociekań teologicznych, swej charakterystyki żywotnej, bijącej ze słów Tosefty [1]: „Dopełniaj „lania wody“ w święto Szałasów, gdyż pora to deszczów, aby deszcze błogosławieństwo otrzymały“. Jeszcze dziś ślad tego obrzędu odnajdujemy u chasydów, którzy w wigilię drugiego dnia Sukoth wlewają sobie wzajem do szałasów wodę [2].

Jako że w Sukoth miały zapadać wyroki na wody (deszczowe) [3], więc obok praktyk deszcz „ściągających“ a w zaraniu dziejów powstałych, stosowane były, za drugiej świątyni, i sposoby właściwe okresom formacyi późniejszej: modły. Zanoszono je do Jehowy, który skupiwszy w sobie atrybuty bóstw natury, przed nim czczonych, i deszczem kierował [4]. „Uproście dżdże u Wiekuistego... Wiekuisty to jest, który błyskawice tworzy, a który ulewy im użyczy, każdemu ziołu na polu“ [5]. „Czyż są między marnościami narodów szafarze dżdżu? Albo czyż spuszczają niebiosa same krople obfite? Czyś nie raczej Ty, Wiekuisty, Bóg nasz, że wyglądamy Ciebie? Wszak Ty uczyniłeś to wszystko!“ [6]) wołają prorocy. Lecz Jehowa — a tu występuje owa zasadnicza różnica pomiędzy nim a bóstwami pierwotnemi — czyni dobrodziejstwo to zależnem od postępowania ludu. „Jeżeli podług ustaw Moich postępować, a przykazań Moich przestrzegać a pełnić je będziecie, - tedy dam wam deszcze w czasie swoim... “ [7], w przeciwnym jednak razie „... wspłonie gniew Wiekuistego na was i zamknie On niebo i nie będzie deszczu“ [8].

To też, gdy „zamknięte niebo“, a stąd brak deszczu rozwa-

---

1) Tr. Rosz-Haszana 1, 12; także Talmud, tr. Rosz-Haszana 16 b.

2) Po przez dach (pokrycie) sukki. Upijają się również wtedy, tańczą, mówiąc, że czynią to wszystko na cześć uroczystości „beth-haszoewy“.

3) Miszna, tr Rosz-Haszana 1, 2.

4) W Talmudzie (tr. Taanith 25 b) wzmiankowany jest anioł deszczu, imieniem Ridja.

5) Zacharyasz 10, 1 (Przegląd Dra Cylkowa).

6) Jeremiasz 14, 22 (Przekład Dra Cylkowa).

7) Lewiticus 26, 3. 4; porównaj Deuteronomium 11, 13. 14.

8) Deuterenomium 11, 17.

żano jako karę za grzechy [1]), które pokutą i postem należało zmazać, by błagania zostały wysłuchane [2]). obfitość dżdżu uchodziła za błogosławieństwo [3]) i napełniała radością. „I wy, synowie Syonu, cieszcie się i radujcie w Wiekuistym, bo ześle wam dżdże zbawienne, spuści wam deszcz wczesny i późny we właściwej porze“ [4]). Lecz co symbolizowało ogałacanie z liści gałęzi wierzbowych w dniu „Wielkiej Hosanny“, owo t. zw. „młócenie gałęzi“? Odtwarzanie natury obumierającej, przywodzące na pamięć klocki popielcowe [5]), nie mogło być jedyną racyą tego postępowania, gdyż człowiek pierwotny był na wskroś utylitarystą i wszelkie jego czynności miały na widoku przedewszystkiem cel praktyczny. Więc może zasłana liśćmi ziemia orna (względnie — posadzka świątyni) uzmysławiać miała pole od młodej runi zielone? Przypuszczenie to niczem nie poparte opieram jedynie na powszechnej ongi wierze w możność wywołania pożądanego zjawiska przez akcyę, która je przypominała, lecz zajrzyjmy do sfery obrzędowej ludów innych i tam poszukajmy faktów pokrewnych.

Otóż w Europie rozpowszechnionym jest obyczaj smagania w pewnych momentach roku (w Zapusty, Palmową niedzielę, Wielkanoc, Boże Narodzenie) zieloną i świeżą rózgą — ludzi, bydła i drzew; obyczaj, znajdujący jeszcze gdzieniegdzie uzasadnienie w pojęciu, że oddziaływa to dodatnio na chłostanych.

W Czechach np. [6]) uderzenie świeżą witką wierzbową uchodzi za środek przeciw epilepsyi, a w zastosowaniu do bydła sprawia, że zawsze rzeźkiem będzie.

W Normandyi [7]), by krowy dużo mleka dawały, chłoszczą je rózgami leszczyny. W Kurlandyi [8]) „biją“ jabłonie, by dobry owoc rodziły. W Ellwangen [9]) chłopcy zawzięcie otrzaskują o ziemię swoje miotły palmowe. Mianem „Schlag mit der Lebensrute“ obejmuje

[1]) II Kronika 6, 26. Talmud (tr. Taanith 7 b i 8 a) wylicza nawet, jakie grzechy powodują powstrzymanie deszczu: oszczerstwo, rozpusta, łupiestwo i t. p.

[2]) II Kronika 6, 27.

[3]) Malеachi 3, 10.

[4]) Joel 2, 23. Deszcz wczesny trwał od października do listopada, objaśnia w przypisku tłómacz tej księgi, dr. Cylkow.

[5]) Wielka encyklopedya ilustrowana. Art. „Klocki“ przez L. K.

[6]) W. Mannhardt, Der Baumkultus, tom I, str. 263 i 270.

[7]) Tamże, str. 272.

[8]) Tamże, str. 276.

[9]) Tamże, str. 284.

Mannhardt [1]) obrzędy podobne, które w pracy swej cytuje, a które, według niego, powstały z pojęcia, że świeża, zielona gałązka, za dotknięciem, udziela wszystkiemu swej siły żywotnej, a więc: urodzajności glebie, zdrowia i mocy organizmowi zwierzęcemu. A jak u Greków i Rzymian wawrzyn [2]), tak u Hebrajczyków wierzbina nadawała się widocznie najlepiej do owej symboliki i możliwe, że zwyczaj praktykowany w Hoszana-rabba do omawianej kategoryi faktów należy. Że zaś wysiew rozpoczynał się po zbiorach, więc i obrzęd ten odbywał się dopiero siódmego, t. j. ostatniego dnia święta, które, zgrupowawszy dokoła siebie wszystkie praktyki w owej porze roku stosowane, dawało szczątkowy ich obraz.

Właśnie jedna z owych praktyk rolniczych wyziera także z uroczystości „beth-haszoewy", mianowicie z tańca pochodni, który stanowił jej jądro.

Starożytni używali pochodni przy wszelkich uroczystych okazyach. W Syryi, święto obchodzone na cześć Atargatis, bogini płodności (odpowiadającej fenickiej Astarcie), nosiło między innemi również miano „pochodni" [3]). U Greków była ona atrybutem Demetry, Prozerpiny, Ateny [4]), bogiń rolnictwa, w Meksyku [5]), podczas ceremonii poświęconej bogini żniw tancerze nieśli pochodnie. Już dane te uwidoczniają pewien stosunek zachodzący pomiędzy pochodnią a rolnictwem, lecz wyraźną okazuje się rola pochodni w obrzędowości Europy nowożytnej.

W Szwabii [6]) urządzają (w niedzielę zapustną) procesye z pochodniami po polach zbożem zasianych, na których śnieg dopiero topnieć zaczyna. We Francyi, w górach Jury [7]), biegnie wtedy dziatwa z uplecionemi ze słomy pochodniami, wołając: „Plus de fruits que de feuilles", gdy w departamencie de l'Orne [8]), opalając pochodniami mech porastający grusze i jabłonie, okrążają je ze słowami: „Brandelons brulez par ces vignes, par ces blés!". W Za-

---

[1]) Mannhardt, Der Baumkultus, tom I, str. 251.

[2]) Tamże, 295 296.

[3]) Tamże, tom II, str. 261.

[4]) Ludwig Preller, Demeter und Persephone, Hamburg 1837 r., str. 90; tegoż autora: Griechische Mythologie, tom I, str. 334, 797 i 806.

[5]) A. Lang, Mythes, cultes et religions, str. 395.

[6]) Mannhardt I, str. 535.

[7]) Tamże, str. 536.

[8]) Tamże, str. 537.

kopanem i wsiach sąsiednich [1]) chodzą chłopcy i dziewczęta (w Zielone świątki) z zapalonemi „fakłami“ po polach i górach. W okolicach Sieradza [2]), młodzież, rozniecіwszy (w wigilię św. Jana) stos i osadziwszy na wysokich patykach pęki słomy zapalonej, z radosnem wołaniem obiega pola; gdzieindziej [3]) znów płonącemi miotłami wywijają w powietrzu. Bogactwo materyału, jakiego dostarcza w tej dziedzinie folklor europejski, dowodnie przekonywa, że istotę tych opisanych przez nas zwyczajów, tak zapustnych i wielkanocnych, jak i świętojańskich stanowi o g i e ń, który tym samym celom służy, niezależnie od tego, czy gdy jako pochodnia jest obnoszony lub jako płonące koło przez pole się toczy [4]), czy gdy ze stosów sobótkowych bucha. Chrześcijaństwo przeniosło wprawdzie ogień obrzędowy na wigilię św. Jana, lecz to rzeczy nie zmienia: wszystkie owe „ognie“ są sobie pokrewne, gdyż zasadnicze ich rysy są jednakie. Ogień taki, wedle mniemania ludu, zabezpiecza od gradu [5]), czyni urodzajnem pole i winnice [6]), oddziaływa korzystnie na zboże [7]), len [8]), konopie [9]), zagradza przystęp złemu duchowi [10]) i chroni od jego prześladowań [11]), odgania straszydła szkodliwe dla płodów polnych [12]), ochrania bydło od czarów i pomoru [13]). Szczególnie rozpowszechnionem jest to ostatnie pojęcie, stąd też zarówno w Polsce, jak w Rosyi, Serbii, Litwie, Prusiech, Anglii istnieje zwyczaj przepędzania bydła przez ogień (świętojański) [14]), zwyczaj praktykowany już przez Rzymian starożytnych, u których uroczystość

---

[1]) Wisła, tom VII, str. 600.

[2]) Tamże, tom VI, str. 684.

[3]) W Łodzi (Wisła, tom VII, str 393). Obyczaj podobny istnieje i na Szlązku austryackim (Mannhardt I, str. 510).

[4]) W Poitou (Mannhardt I, str. 511)

[5]) Radomskie (Wisła, tom VI, str. 924); także w Prusiech i na Litwie (J. Grimm, Deutsche Mythologie, tom I, str. 519).

[6]) Mannhardt, tom I, str. 226 i 511.

[7]) Sądeczyzna (Wisła VII, str. 393).

[8]) Powiat Mozyrski (Wisła V, str. 516/517.

[9]) Szwabia (Mannhardt, I, str. 510).

[10]) Lud sądecki (Wisła XVIII, str. 278).

[11]) Witebska gub. (Н. Сумцовъ, Хлѣбъ въ обрядахъ, str. 83).

[12]) Mannhardt I, str. 520).

[13]) Prusy, Litwa (J. Grimm, Deutsche Mythologie, str. 519), Krakowskie (Wisła XVII, str. 94).

[14]) Mannhardt I, str. 519

na cześć bogini Pales święcona i „Palilia“ zwana polegała właśnie na skakaniu przez ogień i przeprowadzaniu bydła przez płomienie [1]). Ostatnie przykłady to nasuwają mniemanie, iż pojęcie o ogniu jako o mocy niweczącej „zło“, powszechne tak u starożytnych Greków, którzy głowniami demony odpędzali, jak u ludu rosyjskiego, który powiada, że duch leśny boi się głowni [2]), — sięga jeszcze okresu pasterstwa, od którego rolnik przejąwszy w spadku wraz z wyobrażeniami i praktyki „skuteczne“, te ostatnie zastosował do nowych warunków bytu.

Lecz w uroczystości „beth-haszoewy“ nosi już pochodnia wyraźne piętno przeżytku: ongi magiczny środek pasterza i rolnika, stosowany na polach i winnicach, począł służyć do popisu w świątyni. „Beth-haszoewa“ przypomina ulubione igrzyska ateńskie [3]) na cześć bogów ognia obchodzone, a zasadzające się na wyścigach z pochodniami, z których ten wychodził zwycięzcą, kto pierwszy zdołał przynieść do celu gorejącą pochodnię [4]). I u starożytnych Greków i u Hebrajczyków obrzęd, postradawszy żywą treść, przerodził się w zabawę, w uciechę, dostosowaną zresztą u tych ostatnich do ogólnego tła uroczystości świątecznej.

Gdyż pomimo pęt nałożonych przez rządy kapłańskie i ukrócających żywiołowy polot świąt rolniczych, Sukoth zdołało było jeszcze w części zachować charakter zmysłowy, wypływający z natury jego zbiorów. Bo podstawą święta Szałasów było winobranie i tłoczenie na moszcz gron winnych, które u wszystkich ludów trudniących się uprawą wina były okazyą do radości, kończących się zazwyczaj rozpasaniem płciowem. Jeszcze w końcu 1-go wieku po Chr. porównywa Plutarch wielkie święto jesienne Hebrajczyków do Dyonizyów, twierdząc, że Żydzi trzymają się kultu Bachusa [5]).

A aczkolwiek rytuał święta Sukoth w epoce pobabilońskiej

---

[1]) J. Grimm, Deutsche Mythologie, str 520

[2]) Mannhardt, tom I, str. 615 i tom II, str. 100. Chińczycy spalają ognie sztuczne przed każdym odjazdem, dla odpędzenia złych duchów („Listy, które go nie doszły“ przekład Jadwigi Miczyńskiej, Lwów 1904 r., str. 191). W Szwecyi i innych krajach wydobywają t. zw. „ogień nowy“ (ogień dobyty przez tarcie) podczas grasowania cholery lub jakiejś zarazy (Tylor, Antropologia, str. 266).

[3]) T. zw. Lampadodromia.

[4]) L. Preller, Griechische Mythologie, tom I, str. 181; 205 i 206; także G. Klemm, Allgemeine Culturgeschichte, tom VIII, str. 99.

[5]) Cytuje N. Pereferkowicz (Хроника Восхода 1901 r., nr. 51 „Праздникъ Кущей“).

dalekim był od rozwiązłości i wyuzdania cechujących kult bogów wina w Grecyi i Rzymie, przecież na ślady pewnego rozluźnienia obyczajów w owym okresie roku naprowadza nas ustęp talmudyczny [1], z którego dowiadujemy się, że podczas uroczystości „beth-haszoewy“ „kobiety siedziały pierwej na wewnątrz, a mężczyźni na zewnątrz [2], lecz gdy doszło do nieobyczajności, postanowiono, by kobiety siedziały na zewnątrz, mężczyźni zaś na wewnątrz; gdy pomimo to do nieobyczajności dochodziło, postanowiono, by kobiety siedziały na górze a mężczyźni na dole“ i w tym celu urządzono w azarze niewieściej trzy galerye, skąd kobiety mogły spoglądać na uroczystość „beth-haszoewy“, nie mieszając się z mężczyznami [3]).

Zarówno charakterystycznym jest szczegół, iż cała uroczystość odbywała się w „dziedzińcu niewieścim“ [4]), jak i opisane przez Misznę [5]) pląsy i zaloty w winnicach — na cztery dni przed świętem Szałasów, a wszystko razem skłania nas do przypuszczenia, że wielkie święto winobrania u Hebrajczyków było kiedyś ostatniem schronieniem dla wyrugowanego z życia bezładu płciowego, podobnie jak u Słowian — sobótki [6]).

I niezawodnie owe to zdrożne skutki pijaństwa ściągnęły na moszcz i wino potępienie moralistów. „Nierząd i wino i moszcz odbierają rozum“, powiada Hozeasz [7]); według r. Meira [8]) „niema nic, coby na człowieka większy lament sprowadzić mogło, nad wino“, legenda [9]) zaś, wywodząca kulturę wina od Noego, tak mniej więcej zobrazowała następstwa użycia tego napoju. „Gdy Noe sadził winnicę, szatan zaofiarował mu swą pomoc, która polegała na tem, że przywiódł kolejno: jagnię, lwa i świnię, a zarznąwszy je, krwią ich skropił latorośl winną. Stąd, po wypiciu jednej czarki wina czło-

[1]) Tr. Sukka 51 b.

[2]) Patrz opis składu świątyni str. 259 (odnośnik 5) niniejszej pracy.

[3]) Tosefta, tr. Sukka 4, 1.

[4]) Patrz str. 259 niniejszej pracy.

[5]) Tr. Taanith 4, 8.

[6]) Szczegółowy obchód „sobótki“ podaje O. Kolberg XX, str. 110—116, a oto co głosi statut Łaskarza: „Zakazujcie też nocnych tańców w dni sobotnie i w wigilie św. Jana Chrzciciela, Piotra i Pawła, gdyż wiele cudzołóstwa, nierządu i bezwstydu popełnia się wtedy“. (A. Brückner, Kazania i pieśni, Warszawa 1902 r., str. 58).

[7]) 4, 11.

[8]) Talmud, tr. Sanhedrin 70 b.

[9]) Sepher jałkut sipurim (Zbiór opowieści), Warszawa 1899 r. Część I, str. 43.

wiek staje się łagodny jak baranek, po dwóch silnym jak lew, po trzech i czterech przypomina świnię".

Liczne jeszcze aforyzmy dotyczą wina, które od najdawniejszych czasów stanowiło jedną z głównych gałęzi produkcyi palestyńskiej i źródło bogactwa krajowego. W starożytnem, obrazowem piśmiennictwie hebrajskiem winnica to najczęściej uosabia Izraela [1], a księga Genesis [2]) czyni ją synonimem obfitości, jaka otoczy Jehudę w zdobytej krainie. Dlatego też zbiór wina (z którym kończyły się i całkowite zbiory doroczne), potęgował wdzięczność dla Dawcy — i zamiast czternastu cielców składanych w Pesach, ofiarowywano w Sukoth — siedmdziesiąt [3]).

Wprawdzie ofiara nie była już w owym czasie aktem dowolnym i szczerym, lecz manipulacyą mechaniczną i aparatem unieruchomionym, jednak po bliższem wniknięciu w mnóstwo składanych ofiar, łatwo zauważyć, że wytwór to określonych a peryodycznych robót rolnych.

Tak to zacierająca się, a z czasem zupełnie wyrugowana z pamięci, dawna treść święta Szałasów, przetrwawszy w obrzędach długie wieki, dziś jeszcze nieraz potężnym głosem daje znać o sobie, jak to udowodni obraz poniższy.

Na cztery dni przed Sukoth, wieczorem po Dniu Odpuszczenia, każe obyczaj nawiązać pewną czynność do mających stanąć szałasów, czynność polegającą zwykle na wbiciu kołka w miejscu przeznaczonem na „sukkę", którą w wigilię święta wykończają. (Ci, co posiadają „sukki" stałe, opatrzone dachem ruchomym, czynią zadość owemu przepisowi, uchylając 10-go Tiszri wieczorem [4]) ów dach zewnętrzny).

Uklecony z desek szałas kryty bywa sitowiem lub matą uplecioną z ogołoconych z liści gałązek wierzbowych, a niekiedy, jak to się praktykuje na Litwie i w Galicyi, jedliną.

Najważniejszem właśnie jest owo pokrycie, gdyż ono to gló-

---

[1]) Deuteronomium 32, 32; Jezajasz 5, 1—4; Jeremiasz 2, 21; 12, 10 itd.

[2]) 49, 11 „Uwiąże u winogradu osła swojego, a u łozy wyborowej źrebię oślicy swojej, wypierze w winie odzież swoją, a w soku winogron szatę swą" (przekład Dra Cylkowa).

[3]) Zdaniem Talmudu (tr. Sukka 55 b) przenosił je Izrael na intencyę 70 ludów ziemi.

[4]) T. j. 11-go Tiszri, wedle rachuby żydowskiej.

wnie odróżniać ma „sukkę“ od mieszkania powszedniego[1]). Niezbędnie roślinne pokrycie winno być na tyle gęste, by światło słońca nie przewyższało cienia w szałasie[2]), lecz by większe gwiazdy można było przez nie widzieć[3]).

Przystrojenie wnętrza szałasu jest także obowiązkiem zalecanym przez tradycyę, więc też ściany obijają dywanami, u góry zaś zawieszają: wieńce kaliny, głogu, kiście kukurydzy, ethrogi, noszące wespół miano „ozdób sukki“. Widnieją tam jeszcze „ptaszki“ o papierowych skrzydełkach, tkwiące w skorupach z jaj, a szczególne upiększenie stanowi dynia wydrążona i opatrzona wyciętym na niej napisem hebrajskim: „W Sukoth siedźcie siedm dni“. Wisi ona wpośrodku, a ze świec w niej osadzonych rozchodzi się wieczorem łagodne światło, czyniące wyraźnym ów napis[4]).

„Sukki“ stałe zdobne są w malowidła ścienne, wyobrażające zazwyczaj dwie ręce, z których jedna trzyma lulab, a druga — ethrog, t. j. rośliny, stanowiące nieodłączną przynależność święta Szałasów.

Ów bukiet czterech rodzajów (arba minim) układa zwykle w wigilię święta dziatwa chederów w sposób następujący: ścisnąwszy palmę pierścieniem palmowym, do którego dwa takież kółeczka przymocowuje, osadza w tych ostatnich podłużne (również z palmy uplecione) koszyczki[5]), w których umieszcza trzy gałązki mirtu (po prawej stronie) i dwie gałązki wierzbiny (po lewej; te ostatnie codzień muszą być świeże). Chasydzi dla każdej gałązki dwu ostatnio wymienionych roślin dorabiają oddzielny koszyczek, co sprawia, że sześć obrączek i pięć koszyczków zdobi ich lulab. Ten ostatni, który, według orzeczenia Miszny[6]), nie powinien być ni rozszczepiony, ni ułamany u wierzchołka swego, jest latoroślą

---

[1]) Miszna, tr. Sukka (rozdział I i część 2) omawia szczegółowo przepisy dotyczące szałasu, wysokości i jakości jego ścian, dachu i t. p.

[2]) Miszna, tr. Sukka 1, 1. Patrz str. 262 niniejszej pracy.

[3]) Majmonides, Miszne-Thora, Sukka 5. 21.

[4]) We wschodniej Galicyi inaczej to robią: tam dynia tworzy kadłub żyrandola, który otaczają lichtarze — rzepy (Mitteilungen der Gesellschaft für jüd. Volkskunde, 1899 r. Art. Dr. A. Landau, „Spiele der jüdischen Kinder in Ost-Galizien“, str. 58).

[5]) Użycie innego materyału roślinnego wykraczałoby przeciw przepisowi, według którego należy brać do owego splotu tylko cztery rodzaje roślin.

[6]) Tr. Sukka 3, 1.

drzewa daktylowego, wyciętą przed rozwinięciem się liścia w formę wachlarzowatą, a sprowadzają go z Palestyny lub wysp Jońskich, skąd także zwożą ethrogi.

Ten owoc, z rodzaju cytryn (citrus medica macrocarpa)[1]), zwany jabłkiem rajskiem, musi być piękny[2]), świeży i bez najmniejszej skazy[3]), a im jest piękniejszy, tem lepiej celowi odpowiada[4]). Dlatego corocznie sprowadzony być musi, gdy palma, o ile nie jest uszkodzoną, z roku na rok może służyć.

Trzymając w prawej ręce splot złożony z palmy, mirtu i wierzbiny, w lewej zaś jabłko rajskie[5]), potrząsa się codziennie, przy odpowiedniem błogosławieństwie[6]), owym splotem, gdy ethrog raz jednym, raz drugim swym końcem zwracany bywa ku górze. Potrząsanie to odbywa się w kierunku czterech stron świata i jeszcze do góry i na dół, co ma oznaczać: Cześć Temu, do którego cztery strony świata, niebo i ziemia należą[7]). Przez siedm dni święta wypełniać należy tę powinność, z wyjątkiem sabatu, który „branie lulaba" ruguje, chociaż, za drugiej świątyni, o ile sabat przypadał pierwszego dnia Sukoth, lulab obowiązywał na zasadzie słów[8]): „I weźmiecie sobie dnia pierwszego i t. d.". Z lulabem w ręku okrążają mężczyźni t. zw. Bamę[9]) w synagodze, a podczas czytania „Hallel" w znany już nam sposób nim potrząsają. Dziecko (chłopiec, naturalnie), o ile tylko potrafi z lulabem się obchodzić, winno obo-

---

1) Н. Переферковичъ. Талмудъ, tom II, str 356 (przypisek)

2) Talmud, tr. Sukka 31 a

3) Miszna, tr. Sukka 3, 6. Omawiane są tu szczegóły dotyczące ethrogu, jego barwy, wielkości i t. p.

4) Zamożniejsi wprost współzawodniczą z sobą w tym względzie.

5) Pierwszeństwo okazane lulabowi z ujmą dla ethrogu (prawica góruje nad lewicą) uzasadnia Talmud (tr. Sukka 37 b) okolicznością, że lulab obejmuje trzy przepisy (trzy rośliny tworzą splot), podczas gdy jabłko rajskie — tylko jeden.

6) „Błogosławionyś Ty, Wiekuisty, Boże nasz, królu wszechświata, któryś uświęcił nas przykazaniami Swojemi i nakazał nam branie lulaba". Modlitwa ta, akcentująca skromną palmę nie zaś wspaniałe jabłko rajskie, wywołała przysłowie: „Wszystek pieniądz idzie na ethrog, a błogosławieństwo nad lulabem się zmawia".

7) Talmud tr. Sukka 37 b.

8) Leviticus 23, 40 Ta zmiana powstała w dyasporze, pod wpływem obawy sprofanowania sabatu. Pod tym względem jeszcze zachodzi różnica, że dawniej tylko w świątyni lulab przez siedm dni obowiązywał, a po za nią — przez jeden dzień. (Miszna, tr. Sukka 3, 12).

9) Wzniesienie umieszczone w pośrodku synagogi.

wiązek ten spełniać [1]), a i kobiety, choć są wolne od tego przepisu, przestrzegają go pilnie. Wedle orzeczenia Miszny [2]), pierwszego dnia Sukoth wolno się posługiwać tylko własnym lulabem, gdy w pozostałe dni święta i pożyczony lulab odpowiada zadaniu, lecz Talmud [3]) ograniczenie to osłabia, dozwalając i pierwszego dnia korzystać z lulaba darowanego, choćby ten był dany pod warunkiem zwrotu. Gdyż „razu pewnego znajdowali się na okręcie r. Gamaliel, r. Jehoszua, r. Eleazar ben Azaria i r Akiba, a tylko jeden r. Gamaliel był w posiadaniu lulaba, który kupił za tysiąc zuzów [4]). Tedy wziął go r. Gamaliel, a dopełniwszy powinności, podarował r. Jehoszua; i wziął go r. Jehoszua, a dopełniwszy powinności, podarował r. Eleazarowi ben Azaria; i wziął go r. Eleazar ben Azaria, a dopełniwszy powinności, podarował r Akibie; i wziął go r. Akiba, a dopełniwszy powinności, oddał z powrotem r. Gamalielowi“.

Ongi naturalny przedstawiciel roślinności palestyńskiej, pokrywał się ów pęk świąteczny, w miarę czasu, coraz grubszą warstwą mistycyzmu — w znacznym stopniu dzięki fantazyi późniejszych komentatorów, silących się odgadnąć jego ukryte znaczenie. I stał się lulab symbolem pokoju, znakiem przebaczenia, nawet drogowskazem życiowym, bo oto co znajdujemy o nim w jednej ze starych ksiąg żydowskich [5]): ethrog podobny do serca (?), siedliska rozumu, podniosły nastrój sprowadza; lulab (gałąź palmowa) prosty jak stos kręgowy naucza, że wprost do Boga zwracać się należy; mirt, którego listki oko ludzkie przypominają [6]), każe nie patrzeć tam, gdzie nie potrzeba; wierzbina podobna do warg napomina, by nie mówić tego, co nie należy. Albo [7]): wspaniały ethrog jest symbolem doskonałego Abrahama; związana palma reprezentuje związanego na ołtarzu Izaaka; mirt gęsto pokryty liściem przedstawia Jakóba obdarzonego licznem potomstwem; szybko więdnąca wierzbina nadrzeczna uosabia Józefa, który najpierw z braci swoich życie zakończył. I matki rodu wyobrażone są przez ów bu-

---

1) Miszna, tr. Sukka 3, 15.

2) Tamże, 3, 13.

3) Tr. Sukka 41 b.

4) Zuz — moneta starożytna. Patrz str. 231 niniejszej pracy.

5) Sepher Hachinoch al tarjag micwoth (Komentarz na 630 nakazów), rozdział 324.

6) Na czem polega owo podobieństwo, trudno wiedzieć.

7) Hamburger, Realencyclopädie. Art. „Laubhüttenfeststrauss“.

kiet: ethrog — to Sara, palma — Rebeka, mirt — Lea, wierzbina Rachela. Mistyczne te interpretacye są zgoła obce ludowi, który, dopatrując się znów cudownych właściwości w dwóch najważniejszych częściach bukietu, do praktycznych celów je zastosowuje. Jaki użytek robi z palmy, pisaliśmy już przedtem [1], szypułka ethrogu zaś odgryziona przez brzemienną ma chronić ją od poronienia i lekki poród spowodować. Lecz korzyści te dopiero po świętach osiągnąć można. Pierwej żadnej z owych czterech roślin uszkodzić nie wolno, a mirtu to nawet wąchać nie należy [2], ponieważ przyjemna woń, stanowiąc jedyną jego zaletę, sprofanowaną być nie powinna [3]. Po upływie tedy ośmiu dni [4] spożytkowują je odpowiednio: jabłka rajskie smażą na konfitury, mirt zaś przechowują w wązkim podłużnym koszyczku palmowym, posługując się nim jako zielem wonnem przy obrzędzie „Habdalah“ [5].

Nie wolno też wcześniej zdejmować owoców zdobiących „sukkę“, gdyż przez ośm dni stanowi szałas siedzibę istotną Żyda, w której, stosownie do nakazu [6]: „W szałasach mieszkać będziecie...“ dniem i nocą przebywa.

Pilnie baczący na słowa zakonu kropli wody po za szałasem nie przełknie, bo choć owoce i woda nie stanowią wykroczenia, przecież im kto ostrzej przestrzega przepisów odnośnie „sukki“, tem więcej mu się to chwali, powiada Majmonides [7]. Kobiet — szałas nie obowiązuje [8] (tak jak wolni byli pod tym względem i niewolnicy) [9], podczas gdy mężczyźni od wczesnego dzieciństwa przepis ten wypełniają [10].

---

1) Na str. 264 niniejszej pracy.

2) Talmud, tr. Sukka 37 b.

3) Majmonides, Miszne-Thora, Sukka 7, 26.

4) Ósmy dzień, t. zw. „Szemini Azereth“ (patrz str. 261 niniejszej pracy) poczęto rozważać w dyasporze, w części jako ów „drugi dzień oddalonych“ (patrz str. 251 pracy niniejszej).

5) „Habdalah“ rozróżnienie, dopełnia się w sabat wieczorem, czyli po ujściu sabatu. Zawierając błogosławieństwa nad winem, wonnemi zioły i nad światłem, ma za zadanie zaakcentować różnicę pomiędzy świętem a powszedniem. Szczegóły o tem: Wisła, tom XIV, str. 641.

6) Leviticus 23, 42

7) Miszne-Thora, Sukka 6, 6.

8) Talmud, tr. Sukka 2 b. Kobiety wolne są od przepisów związanych z pewnym okresem czasu.

9) Talmud, tr. Sukka 21 b.

10) Miszna, tr. Sukka 2, 8

Wchodzący do „sukki“ na samym wstępie mówi: „Wnijdźcie, goście dostojni, wnijdźcie. Zasiądźcie, goście dostojni, zasiądźcie. Zapraszam na mą ucztę gości dostojnych: Abrahama, Izaaka, Jakóba, Józefa, Mojżesza, Arona i Dawida. Proszę Ciebie, Abrahamie, gościu mój dostojny, by zasiedli wraz ze mną i Tobą wszyscy goście dostojni: Izaak, Jakób, Józef i t. d.“. Ta sama formułka powtarza się przez dni siedm, z tą jedynie różnicą, że drugiego dnia zwraca się proszący do Izaaka, trzeciego — do Jakóba i. t. d. Postępowanie to oparte jest na wierzeniu ludowem, że duchy praojców towarzyszą Izraelowi w szałasie i że kolejno coraz inny z nich na czele orszaku się zjawia. Więc pierwszego dnia wiedzie zastęp godnych swych współtowarzyszów Abraham, drugiego — Izaak itd. Dlatego, spraszając biesiadników do „sukki“, starają się dobrać takich, którzy noszą imiona onych przodków i wówczas odmawianie błogosławieństwa poruczonem bywa temu z biesiadników, który odpowiednie posiada imię. (Zwykle decyduje o tym zaszczycie starszeństwo lub pochodzenie kapłańskie.) Modlitwę ową wypowiadają po uczcie, która bywa wtedy bardzo obfitą. Między innemi składa się na nią miód, będący w Sukoth przysmakiem symbolicznym, pożywanym na początku uczty z pierwszym kęsem „chały“ [1]) w nim, a nie jak zwykle w soli, maczanej i który dodawany jest też jako przyprawa do marchwi, również wówczas symbolu.

Bo gdy miód, będąc słodkim, pozostaje w związku ze „słodkim“ (t. j. dobrym) rokiem, marchew, posiadająca w języku żydowskim [2]) nazwę jednobrzmiącą z wyrazem „mnożyć się“, „pomnażać“ uosabia obfitość [3]). Z tych samych względów wykluczone są w owo święto chrzan, ogórki kwaszone, ocet i wszelkie wogóle pokarmy gorzkie lub kwaśne, natomiast w sporej ilości sporządzane bywają kompoty z jabłek, gruszek, a przeważnie — ze śliwek. Gospodynie starają się posyłać do „sukki“ jaknajlepsze potrawy i w jaknajozdobniejszych naczyniach, gdyż jest to pole do popisu [4]), a przytem

---

[1]) Chałah — bułka, kołacz właściwie. Po umyciu rąk, czemu towarzyszy błogosławieństwo odpowiednie, rozkrawa się „chałę“ i mówi się: „Błogosławionyś Ty Wiekuisty, Boże nasz, królu wszechświata, któryś wydobył chleb z ziemi“.

[2]) W t. zw. żargonie.

[3]) Etymologia gminna, opierając się na zewnętrznem podobieństwie tych wyrazów, machinalnie przystosowała je do siebie.

[4]) Piosenka ludowa tak to charakteryzuje: „W Sukoth świetne szykuje się potrawy. Bo jeden drugiemu zagląda do misy“ (Wisła, tom XVIII, str. 548).

tradycya zaleca piękną zastawę w szałasie[1], którego nie powinny szpecić np. statki gliniane i z którego czemprędzej należy usuwać próżne misy i garnki.

Ponieważ święto jest radosne, więc są we zwyczaju odwiedziny połączone z poczęstunkiem, na który składają się przeważnie pomarańcze i orzechy. (Te ostatnie rozchwytuje dziatwa i gra w nie zapamiętale)[2]). Charakter lekki i przyjemny posiadają właściwie cztery dni, t. zw. „wolne święta“ (choł hamoed), gdy dwa pierwsze i dwa ostatnie tchną pewną powagą, protestującą przeciw zbyt świeckim rozrywkom. Lecz wogóle nastrój jest wesoły, o ile nie zakłóca go deszcz, który uniemożliwia przebywanie w szałasach[3]). „Deszcz w Sukoth — to znak przekleństwa“, znajdujemy w Talmudzie[4]), a lud dodaje, że z namowy złego ducha Bóg go wówczas zsyła.

Ta obawa deszczu, z którą spotkaliśmy się już byli w Szabuoth, jest niezawodnym śladem niepokojów, dręczących ongi, w okresie zbiorów jesiennych, Żyda-rolnika, może śladem trwogi o mające iść pod tłocznię grona winne, które w czasie, gdy częścią w słońcu, częścią w cieniu leżeć muszą, stałemu podlegają niebezpieczeństwu: jeden deszcz niweczy wtedy tak długo piastowane nadzieje. Deszcz był potrzebny, ale dopiero po zbiorach, dla nowych zasiewów, a to po dziś dzień odtwarzają modły o deszcz poczynające się szóstego dnia święta Szałasów, spotęgowane w Hoszanarabba, a które wieńczy „Tefilath-geszem“[5]) w Szemini-Azereth.

Acz stosunkowo niedawno ułożona[6]), streszcza jednak ostatnia ta modlitwa cały naiwny światopogląd starożytnych siewców palestyńskich, tenże proces rozumowania ujawniając, choć innymi po-

---

[1]) Majmonides, Miszne-Thora, Sukka 6, 5.

[2]) Materyały antropol. archeologiczne i etnograficzne 1904 r., str. 166 (Art. „Dziecko żydowskie“).

[3]) Według Miszny (tr. Sukka 2, 9) wolno szałas opuścić wtedy, gdy kasza na stole psuć się zaczyna z powodu deszczu.

[4]) Miszna, tr. Taanith 1, 1.

[5]) Tefilath-geszem — modlitwa o deszcz

[6]) Ułożył ją (do rymu) r. Eleazar ben Kalir, czerpiąc materyał ze starożytnych podań i wierzeń zawartych w midraszach i talmudycznych agadach, malujących pierwotny pogląd na zjawisko deszczu. Według Zunz'a (Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865 r., str. 31) utwory tego „peitana“ (poety) mogły powstać najwcześniej w pierwszej połowie IX stulecia, a ojczyzną ich była prawdopodobnie Palestyna.

sługuje się środkami. Dawną ceremonię „lania wody“ zastępuje tu (w ostatniej części) sam wyraz „woda“ wielokrotnie powtarzany, a dla większej jeszcze mocy wpleciony w żywot umiłowanych przez Jehowę mężów: „Wspomnij na praojca[1]) postępującego za Tobą niby wody fala. Tyś błogosławił mu niby drzewu zasadzonemu nad strumieniami wód. Tyś go chronił i wybawiał od ognia i wody. Tyś był mu pomocą, gdy on siał nad wodą. Przez wzgląd na niego, o nie powstrzymuj wód“. „Wspomnij na tego[2]), którego narodziny obwieścili aniołowie, gdy ojciec jego wodę im podawał, którego ojcu nakazałeś przelać krew jego jak wodę, który gotów był wylać serce swoje przed Tobą niby wodę, a za co Tyś mu błogosławił, że gdzie kopał, na wodę źródlaną natrafiał[3]). Przez wzgląd na jego zasługi, zmiłuj się i obdarz nas obfitością wód“. „Wspomnij na tego[4]), który o kiju przez wody Jordanu się przeprawił, który z całą serdecznością stoczył kamień z nad otworu studni[5]), który pasował się z aniołem[6]) utkanym z ognia i wody, a za co przyrzekłeś mu być z nim w ogniu i w wodzie. Przez wzgląd na niego i t. d.“. „Wspomnij na tego[7]), który w czółenku z trzciny wyciągnięty został z wody, o którym powiedziano jest: „naczerpał i napoił trzodę wodą“[8]), a za co, gdy ulubieńców Twoich męczyło pragnienie, on w skałę uderzył i wypłynęły wody[9]). Przez wzgląd na jego zasługi i t. d.“. „Wspomnij na tego[10]), który dopełniał pięciokrotnego obmywania w wodzie, który oczyszczał i umywał ręce w poświęconej wodzie, który czytał[11]) i kropił oczyszczającą wodą, który trzymał się zdala[12]) od ludu niestałego jak woda. Przez wzgląd na niego i t. d.“. „Wspomnij na dwanaście pokoleń,

---

1) T. j. na Abrahama.
2) Na Izaaka.
3) Genesis 26, 18.
4) Na Jakóba. Patrz Genesis 32, 11.
5) Genesis 29, 10.
6) Tamże 32, 25.
7) Na Mojżesza
8) Exodus 2, 19.
9) Numeri 20, 11.
10) Na Arona, arcykapłana.
11) W Dniu Odpuszczenia czytał arcykapłan z księgi Zakonu (patrz str. 260 odnośnik 9 niniejszej pracy).
12) Przez siedm dni poprzedzających Dzień Odpuszczenia pozostawał arcykapłan w odosobnieniu.

dla których rozstąpiły się wody [1], dla których gorycz wód osłodziłeś [2], których potomkowie przelewali za Ciebie krew swoją niby wodę. O wejrzyj, bo dusze nasze zewsząd otaczają wody [3]. Przez wzgląd na ich zasługi i t. d.". „Boś Ty Pan, Bóg nasz, który kieruje wiatrem i spuszcza deszcz. Na błogosławieństwo, a nie na przekleństwo! Na życie, a nie na śmierć! Na urodzaj, a nie na nieurodzaj!" Słowa: „Ty kierujesz wiatrem i spuszczasz deszcz" wypowiada się codziennie — od tego dnia począwszy — do pierwszego dnia święta Pesach, a zawsze bezpośrednio po modłach o wskrzeszenie zmarłych, deszcz bowiem to jakby zmartwychwstanie, orzeka Talmud [4]).

Prośby o deszcz zanoszone są także, jak wspomnieliśmy, na dzień przed Szemini-Azereth, t. j. w Hoszana-rabba. Powtarzający się w nich refren „Hoszana" (dopomóż) był niewątpliwie ongi wołaniem rolnika, który, oddawszy ziemi ziarno, błagał moce nadprzyrodzone o pomoc i opiekę dla niw swoich. Dwa ustępy tej modlitwy [5]) tak są charakterystyczne, że nie od rzeczy będzie przytoczyć je w całości. „Odnów ziemi oblicze, rozpowiń drzewa ogołocone, (dopomóż) winnej tłoczni, zbożu na pniu, winnicy i drzewom figowym. (Daj) ziemi deszcz błogosławiony, aby użyźniły się pustosze, rozkrzewiły krzewy, umocniły rośliny delikatne, rozmnożyły kwiaty; aby skropił on wszystką roślinność, rozproszył chłody, aby krople deszczu ulepszyły grunt wyżyn. O zbaw! [6]) ziemię od przekleństwa, bydło od ronienia, żytnicę od gąsienic, ziarno od śnieci, dobytek od zatraty, żywność od rozruchów, drzewo oliwne od przedwczesnego zrzucania płodów, pszenicę od czerwia, zapasy od szarańczy, winną tłocznię od owadów, winnicę od robaków, późny owoc od zniszczenia, szlachetne płody od świerszczy, dusze od lęku, urodzaj od spustoszenia, stada od zaguby, płody od posuchy, owce od pomoru, zbiory od nieszczęścia, obfitość od zmarnowania, kłosy od śreżogi, o zbaw, zboże od robactwa! O zbaw!". Wprawdzie modły

---

[1]) Exodus 14, 21.

[2]) Exodus 15, 25.

[3]) Wody niedoli.

[4]) Tr. Taanith 7 a.

[5]) Opracował ją również r. Eleazar ben Kalir, na podstawie najstarszych źródeł (Zunz. Literaturgeschichte der synagogalen Poesie).

[6]) Hoszana można też tłómaczyć jako „zbaw".

zwane „Hoszanoth“ [1]), podczas których odbywają się właśnie procesye z lulabem, trwają przez siedm dni Sukoth, przez pięć dni atoli niema w nich mowy o deszczu.

W Hoszana-rabba każdy zaopatrzony w pęczek z pięciu gałązek wierzbiny nadrzecznej, zwanych wówczas także „Hoszanoth“, udaje się do synagogi, gdzie dopóty je otrzaskuje o krawędź ławki lub o podłogę, dopóki ich zupełnie z liści nie ogołoci, poczem rzuca owe witki na „arkę przymierza“ lub przechowuje jako cudowny, leczniczy środek (sgulah) [2]) na wypadek choroby [3]). Inni jeszcze palą je przed świętem Pesach wraz z „chamecem“. Sam obrzęd przypomina „arawę“ z epoki pobabilońskiej, bo i siedmiokrotne okrążanie z lulabem w ręku pozostało, lecz — komentują go inaczej. Pozbawiona liści gałązka wierzbiny ma być symbolem wolnego od grzechów człowieka. Zasadniczy sposób kojarzenia pojęć ten sam, co dawniej, tylko wciśnięta w ramy monoteistycznej teologii umysłowość ludu w tym kierunku puściła wodze swej fantazyi. Powszechnem oto jest mniemanie, że w wigilię Hoszana-rabba niebo na chwilę się otwiera i wszelkim pragnieniom w owej właśnie chwili wypowiedzianym staje się zadość [4]). (Pobożni czuwają do rana, przyczem odczytują piątą księgę Zakonu Mojżeszowego, Miszne-Thora, psalmy, ustępy z Miszny i Zoharu). Wierzą także, iż wówczas wydawane są w niebie kartki z wyrokami boskimi zapadłymi w Jomkippur (w Dzień Odpuszczenia) i że po odbiór onych wszyscy udają się po mistycznej drabinie, którą uzmysławia plecionka z ciasta zrobiona na chale (na placku). To też zewsząd słyszeć się dają wzajemne powinszowania pomyślnego zakończenia Sądu („gmar chthimah tobah“), wyrażane najczęściej w słowach: „Obyś dobry kwitek otrzymał“, kartki te bowiem zawierają wyrok życia lub śmierci. Pojęcia te wniknęły do liturgii, stąd modlenie się kantora (w Hoszana-rabba) w białym kitlu, recytowanie pewnych modlitw w to-

[1]) Liczba mnoga od „hoszana“.

[2]) Wyraz hebrajski „sgulah“ znaczy: środek, lekarstwo, lud przecież używa tej nazwy na określenie środków posiadających według niego nadzwyczajną moc uzdrawiającą.

[3]) Wówczas kadzą owemi „hoszanoth“, dodawszy do nich trochę jałowca.

[4]) Podobnie jak w wigilię św. Szabuoth (patrz str. 248 niniejszej pracy). — Analogiczne wierzenie panuje pośród ludu Hercegowiny i Czarnogórza: w noc św. Jana niebo po trzykroć się otwiera i z wielką szybkością zamyka. Niektórzy całą noc spędzają pod gołem niebem, by schwytać ową chwilę i wypowiedzieć życzczenia, które w takim razie się spełnią (Wisła X, str. 141/2).

nie Jom-Kippurowym i t. p. Kto zaś — twierdzi lud — wróciwszy wtedy z modlitewni, ujrzy na ścianie cień swój bez głowy, ten następnego roku nie dożyje [1]. Pewne znów zwyczaje związane z dniem Hoszana-rabba nie licują z tą powagą, przypominając raczej z nastroju swego odległą a zapomnianą „Wielką Hosannę“. Niektóre np. towarzystwa, jak „Chebrah thilim“ (stowarzyszenie psalmów) urządzają w wigilię Hoszana-rabba walne zebranie, na którem, ucztując, obierają przewodniczącego na rok następny, wydają postanowienia i t. d. [2], poczem udają się do bóżnicy, gdzie odmawiają wszystkie psalmy. Gdzieniegdzie [3]) ofiarowują wtedy do bóżnicy Torę, a pochodowi, dążącemu tam z domu ofiarodawcy, towarzyszy tłum z pochodniami, śpiewem i tańcami, która to zabawa późno w noc się przeciąga [4].

Tradycyjną potrawą w Hoszana-rabba są pierogi nadziewane mięsem, potrawa należąca trzy razy do roku [5]) do rzędu zwyczajów głęboko zakorzenionych. Lud zadawalnia się stwierdzeniem faktu, że „gdy się bije, jada się pierogi“ [6]), lecz to, rozumie się, rzeczy nie wyjaśnia.

Nazajutrz, w omawiane już Szemini Azereth, t. j. „w ósmy dzień Zakończenia“ wszystkich świąt uroczystych odprawia się nabożeństwo za dusze zmarłych [7]). W szałasie tylko „kidusz“ [8]) w dniu tym obowiązuje a i to jedynie jako kompensata za nieświadome a możliwe spożycie czegokolwiek po za „sukką“ w ubiegłe siedm dni święta, poczem każdy wypowiada życzenie, by mógł zasiąść

[1]) W Bytomskiem (Śląsk) siedzący przy wieczerzy wigilijnej patrzą na cień rysujący się na ścianie. Jeśli nad daną osobą padnie cień okrągły, będzie żyć długo, jeśli prostopadły (?) nie doczeka następnej wigilii (Wisła XVIII, str. 531).

[2]) Również „Chebrah kadiszah“ obiera wówczas przewodniczącego, szamesa (posługacza) i t. p.

[3]) Przeważnie w Galicyi.

[4]) Ofiarowanie Tory do bóżnicy zawsze tak szumnie się odbywa, charakterystycznem jest atoli, że uroczystość tę najczęściej (jak w Galicyi) na wigilię Hoszana-rabba odkładają.

[5]) T. j. w Hoszana-rabba, w przeddzień Dnia odpuszczenia i w Purim (święto losów).

[6]) W Hoszana-rabba otłukuje się gałązki wierzbowe; przed Dniem Odpuszczenia bije się „kappary“ (ofiary zagrzeszne, na które idą zazwyczaj kury i koguty); w Purim biją Hamana.

[7]) Porównaj modlitwy za umarłych w Pesach i Szabuoth (str. 218 i 251 niniejszej pracy).

[8]) Obrządek poświęcenia dnia z kielichem wina w ręku.

kiedyś w namiocie ze skóry lewiatana, który to namiot ma stanąć po przyjściu Mesyasza (wedle wyobrażenia ludu).

Ostatecznie zamyka okres świąteczny święto „Simchath-Thora“ („Radość Tory“), przypadające 23-go Tiszri, a obchodzone na cześć Zakonu, w dniu tym bowiem kończą się roczne odczyty Pięcioksięgu [1]).

Publiczne czytanie Pisma św. weszło w życie po powrocie z niewoli babilońskiej, a tym, który prelekcye owe wprowadził, miał być Ezdrasz [2]). Pierwotnie pod gołem niebem [3]), później zaś w „domach zborów“ (synagogach) lektorzy czytali i wykładali ogółowi księgi Mojżeszowe. Lecz cykl roczny odczytów Tory powstał dopiero w dyasporze, gdzie dodanym został dziewiąty dzień święta [4]), w który właśnie uroczystość owa ma miejsce. Talmud [5]) nazywa go też wprost drugim dniem Szemini Azereth, zaznaczając, iż odczytywane są wtedy końcowe rozdziały Deuteronomium, poczynające się od słów [6]): „A oto błogosławieństwo...“. Nazwa „Simchath-Thora“ nieznana tedy w epoce talmudycznej, a nawet, jak twierdzi Zunz [7]), obca Amramowi, gaonowi [8]), jest względnie późną zarówno jak samodzielne znaczenie dnia tego, który dopiero w dziewiątem stuleciu odrębną haftarę [9]) otrzymał. (Do tego czasu obowiązywała w nim haftarah z dnia poprzedniego) [10]). Stopniowo urastał on do godności święta niezależnego, a rytuał urobiony przed

---

[1]) Odczyty te odbywają się w synagodze w każdą sobotę, w porządku rozdziałowym na cały rok rozłożonym.

[2]) Nehemiasz 8, 1. 2.

[3]) Tamże 8. 3

[4]) O przyczynie podwajania w dyasporze głównych dni świąt kilkakrotnie już wspominaliśmy.

[5]) Tr. Megilla 31 a.

[6]) 31, 1.

[7]) Die Ritus der synagogalen Gottesdienste, Berlin 1859 r., str. 87.

[8]) Amram, gaon, żył w drugiej połowie dziewiątego wieku. Gaoni (dostojni) piastowali, po rozproszeniu Żydów, władzę religijną. Instytucya gaonów istniała za panowania Kalifów w Persyi; rezydencyę swoją mieli oni w Sura i Pumbeditha. Pierwszym z nich był Mar Izaak, mianowany na tę godność przez Kalifa Ali, roku 658 i rezydował w Sura. Ostatni gaon, r. Chiskija, rezydujący w Pumbeditha, umarł na torturach, na które był wzięty z rozkazu sułtana, G'elal Abdaulach (D. Neufeld, Modły starożytne Izraelitów. Wstęp, str. 37).

[9]) Haftarah (epilog), na którą składają się głównie ustępy z proroków, czytaną bywa po czytaniu z Pięcioksięgu.

[10]) The Jewish Encyclopedia, tom XI, art. „Simhat torah“.

sześciu czy siedmiu wiekami przetrwał do dzisiaj prawie niezmieniony.

Przy odgłosie pieśni religijnych odbywają się dokoła ambony w synagodze już zapoczątkowane w wigilię „Simchath-Thory“ pochody a właściwie pląsy ze zwojami Tory, owe t. zw. „Hakafoth“ [1]), którym towarzyszą mali chłopcy, niosący chorągiewki z napisem: „Sztandar obozu Jehudy“ [2]) lub „sztandar obozu Aszera“ [3]). Widnieją też i chorągwie Reubena i Binjamina, lecz rzadko. Rozlegają się dzwonki, w które również dziatwa jest zaopatrzona, a zapalone świeczki osadzone w czerwonych jabłuszkach, wetkniętych na kijki wspomnianych wyżej chorągiewek, potęgują jasność rozlaną dokoła. Na Litwie przystrajają jeszcze owe kijki płaszczykami Tory, t. zw. „mappoth“, jedwabnemi, atłasowemi, które później oddają do synagogi, jako dar dla świętej księgi, pergaminowe bowiem zwoje Zakonu przechowywane są w futerałach, w owych „mappoth“ właśnie.

Przy nabożeństwie porannem, podczas czytania Tory, t. zw. „Krijath ha'thora“, przywoływany bywa kolejno [4]) każdy członek gminy dla odczytania 23-go rozdziału piątej księgi Zakonu [5]), a nawet dziatwa (płci męskiej, rozumie się), do Tory przystępuje [6]). Okryta talisem (płaszczem modlitewnym) powtarza za jednym ze starszych, swym poprzednikiem, słowa modlitwy, poczem z ust wszystkich zebranych rozlega się błogosławieństwo Jakóba udzielone synom Józefa, Efraimowi i Menaszy [7]): „Anioł, który wybawił mnie od wszelkiego zła, niechaj błogosławi tym chłopiętom; niechaj mianowane będzie na nich imię moje i imię ojców moich, Abrahama

[1]) Hakafoth — liczba mnoga od „Hakafa“ (okrążanie).

[2]) Na chorągiewce takiej wyobrażony jest lew, symbol Jehudy (Genesis 49, 9); również na innych figury dostosowane są do danego tekstu Pisma św. Odwrotna strona chorągiewki nosi napis: „Abraham radował się radością Tory, Izaak radował się radością Tory. Cieszcie się i radujcie radością Tory. Cieszmy się i radujmy radością Tory“. Niektóre mają tylko następujący krótki napis: „Cieszcie się i radujcie na Simchath Thora“.

[3]) Podobizna „Sztandaru obozu Aszera“ dana jest w „Dziecku żydowskiem“ (Materyały antropol.-archeologiczne i etnograficzne 1904 r., str. 168).

[4]) Zależnie od stopnia hierarchii towarzyskiej.

[5]) Po wiersz 26. Właściwie wyręcza wszystkich specyalny lektor, podczas gdy przywołany do Tory odmawia jedynie błogosławieństwo odpowiednie przed i po czytaniu.

[6]) Wyjątkowo w to święto, zwykle bowiem obdarzony tym zaszczytem ponad trzynaście lat mieć musi.

[7]) Genesis 48, 16 (przekład Dra Cylkowa).

i Ichaka, — i niechaj rozrosną się w mnóstwo w pośród ziemi!". Najważniejszym aktem jest „zamknięcie" Pięcioksięgu. t. j. odczytanie ostatniego rozdziału Pisma [1]). Zaszczycony tą godnością otrzymuje miano „Chathan Thora" (Oblubieniec Tory) i zostaje wyróżniony przez uroczyste oznaki czci.

Już w 14-tem stuleciu było we zwyczaju rozpoczynać czytanie księgi Genesis bezpośrednio po skończeniu Deuteronomium, a to z obawy przed szatanem, który skorzystałby z przerwy, by oskarżyć Żydów, że zakończywszy Torę, nie chcą przystąpić do niej na nowo [2]). To samo praktykuje się i teraz. a wybrany do tej powinności obywatel przezwany zostaje „Chathan bereszith" (Oblubieniec początku).

Dawniej rozbierano i palono szałasy w „Simchath-Thora" [3]), czego ślady przetrwały na Litwie. gdzie wyrostki [4]), dla uczczenia dnia tego. spalają na podwórcach bóżnicznych ułożone w stos pokrycia szałasów [5]). Palono też proch na znak radości, a choć w literaturze religijnej liczne odzywały się protesty przeciw podobnemu znieważaniu święta, praktykują to jeszcze dzieci wschodniej Galicyi [6]).

Zakrzywiwszy drut w kształt haczyka, wtykają na ostry jego koniec patron napełniony prochem. który przy uderzeniu o kamień wybucha [7]) lub napełniają prochem duże i puste klucze, dające ognia przez dziurę z boku wywierconą [8]).

Starożytny zwyczaj obrzucania dziatwy owocami, czego pozostałością są zapewne wzmiankowane czerwone jabłuszka u chorągiewek. stosowany był przed laty w „Simchath-Thora" [9]). dzień ten bowiem poświęcony został szczerej. niczem nieskrępowanej wesołości.

---

[1]) 3 $\frac{1}{2}$-go.

[2]) The Jewish Encyklopedia. Art. „Simhat Torah".

[3]) Darke Moszeh, cytując Jakóba Segała (w komentarzu do Tur Orah Chaiim 669), podaje, iż gdzieniegdzie miało to miejsce i wykonywanem było przez dziatwę.

[4]) Przed laty robili to starsi, poważni obywatele.

[5]) Według świadectwa znanego literata żydowskiego, p. J. Dinezohna i p. A. Gawzy, zarządzającego biblioteką synagogalną w Warszawie. (Ten ostatni pamięta, że robiono to przed kilku laty).

[6]) Dr. A. Landau. Spiele der jüdischen Kinder in Ost-Galizien, str. 58.

[7]) Broń ta, według Dra A. Landaua, zwie się „Kapslšisar".

[8]) Owe klucze-rusznice noszą nazwę „Prisipik", wedle tegoż Dra A. Landaua.

[9]) Beer Heteb (komentarz do Orah h'Chaiim) litera b.

Mężczyźni zwykle upijają się w to święto, najczęściej na poczęstunku urządzonym przez „Oblubieńca Tory“ [1], który po nabożeństwie sprasza wszystkich do siebie na „kidusz“, a po południu po raz wtóry ugaszcza.

Zarządcy synagogi częstują wódką [2] i ciastem pobożnych. Niedarmo też powiada ludowa piosenka żydowska [3], że:

W Simchath Thora bledną butelki
I po całem mieście się tarzają.
Najwięcej piją przełożeni [4],
Bo ogółowi dają figę.
Wszyscy: i głupcy i mędrcy
Szaleją z tej pijatyki.

Na domiar uciechy raczą się słodkimi placuszkami na oliwie, omletami, tortami, gdyż słodycz stanowi wtedy niezbędny składnik potraw. Nawet ryba przyrządzaną jest na słodko, a do jarzyn, na które składają się kapusta i marchew, dodaje się miód i rodzynki. Z powodu marchwi krajanej wówczas umyślnie na plasterki, mówią: „W Simchath-Thora pożywa się dukaty“.

Po Sukoth, żadne święto uroczyste nie przerywa przez czas dłuższy powszedniego biegu życia.

---

[1] „Oblubieniec początku“ ugaszcza w najbliższy po święcie sabat, zwany „Sabath bereszith“.

[2] W Galicyi — miodem, rzadziej piwem.

[3] Ludowe pieśni żydowskie (Wisła XVIII, str. 549).

[4] Przełożeni gminy.

Polski głosiciel „stanu natury“ z początku XVIII wieku.

Napisał

Tadeusz Sinko.

Głosicielem „stanu natury“, polskim poprzednikiem Jana Jakóba Rousseau, nie wahamy się nazwać łacińskiego poety z pierwszej połowy XVIII w., Antoniego Łodzi Ponińskiego, na podstawie niektórych ustępów jego *Sarmatides seu Satyrae*, poematu, wydanego w r. 1741 (w Warszawie? stron 241, małe 4°) przez sekretarza Augusta III, Jana Maksymiliana Krolikiewicza, a dedykowanego wielkiemu kanclerzowi litewskiemu, Janowi Fryderykowi Sapieże. Autor, od r. 1738 wojewoda poznański, zatrzymał dawną anonimowość *cuiusdam equitis Poloni*, jakkolwiek już dwa lata przedtem pozwolił temu samemu Krolikiewiczowi puścić w świat zbiór swych panegiryków, wydawanych anonimowo, jako dzieła *Equitis Poloni*, w latach 1719—1738, pod tytułem: *Opera heroica*... *Antonii Łodzia a Ponin Poniński, Palatini Posnaniensis, olim sub nomine Equitis Poloni sparsim edita*... (w Warszawie r. 1739, stron 450 nienumerowanych, małe 4°). Adresat, August III, zastrzegł przywilejem królewskim prawa wydawnicze Krolikiewiczowi. Przywileju takiego nie mają Satyry. Ta okoliczność w połączeniu z zatrzymaniem anonimowości autora wskazuje, jak się zdaje, na to, że Ponińskiemu zależało na tem, by autorstwa Satyr nie łączono oficyalnie z jego nazwiskiem.

Ale tylko oficyalnie. Bo prywatnie nawet niewtajemniczony mógł się dowiedzieć, kto się kryje pod maską *equitis Poloni* z następujących wskazówek. W *Opera heroica* znajduje się na końcu

pięć ustępów, wyjętych ze Satyr tego samego autora *(Fragmenta heroica ex Satyris eiusdem auctoris excerpta)*, a przedrukowanych później i w *Sarmatides*. Widocznie w r. 1739 Poniński nie myślał jeszcze o publikowaniu całego poematu satyrycznego, skoro pozwolił wyrwać z niego wspomniane *lumina*. Nadto umieszczony w Satyrach (str. 206) spis dzieł *equitis Poloni* mieści w sobie także: *Poemata decem heroica de variis materiis*, a te ogłoszone były już przed dwoma laty jako *Opera heroica* Ponińskiego.

Z owego spisu poznajemy jeszcze inne utwory Ponińskiego, nie objęte zbiorowem wydaniem z r. 1739, jako rzeczy, które nie służyły do uświetnienia adresata, Augusta III, jego ojca i wiernych przyjaciół rodziny królewskiej. Bo tylko w charakterze nadwornego poety Sasów występuje Poniński w tym zbiorze. Nie chciał więc przypominać, że dawniej w przeciwnym przebywał obozie; że był nietylko zwolennikiem, ale i chwalcą Karola XII i Stanisława Leszczyńskiego. Do tego antisaskiego okresu twórczości Ponińskiego należą następujące utwory, wymienione przez Krolikiewicza: *Symbola viginti aliquot supra pedem Serenissimi regis Sueciae Caroli XII ad Pultaviam icti*, jakieś epigramy, pisane po bitwie pod Pułtawą, a expiowane w r. 1727 poematem o uzdrowionej nodze i amputowanym palcu Augusta II (Planta felicitatis publicae in sanato pede... Augusti II... erecta). Dalej poemat o owej bitwie pod Odolanowem, w której Moskale pod jenerałem Golcem pobili zwolennika Leszczyńskiego, Józefa Potockiego, cofającego się ku Wołoszczyźnie, dokąd po klęsce pułtawskiej schronił się Karol XII: *Poëma unum de conflictu Odolanoviensi sub auspiciis... Comitis Potocki, Palatini Kijoviensis*. Na chwałę Karola XII napisane też były cztery księgi o wojnie szwedzkiej: *De bello Suetico libri quattuor*, a niejeden kompliment musiał się dostać Leszczyńskiemu w poemacie o zaślubinach jego córki, Maryi, z Ludwikiem XV: *Poëma de nuptiis Serenissimae Mariae, reginae Galliarum*, panegiryku pisanym w r. 1725, a więc w czasie, kiedy Poniński już dwoma poematami (z r. 1719 i 1720) starał się był o łaski Augusta II i jego syna.

Jedynem echem dawnej przychylności Ponińskiego dla Karola XII, echem, które się zabłąkało między drukowane jego pisma, jest ustęp w Satyrach (Sat. IV, c. 4, str. 152 n.). By udowodnić twierdzenie, że wszelki heroizm ma źródło w śmiałej inicyatywie, którą dopiero sukces wynosi do wielkości, a niepowodzenie piętnuje mianem zuchwałości, porównywa Aleksandra W. z Karolem XII

i stwierdza, że w obu była ta sama śmiałość, w obu te same zamiary, a choć Fortuna jednego „rozgrzeszyła", a drugiego potępiła, obaj są jednakowo wielcy: *Magnus uterque tamen*... Obok tego ustępu czytamy uwagę wydawcy: *Huius satyrae potior pars desideratur, quae furto ablata est.* Podobne notatki znajdujemy na końcu satyry piątej (o tyranii miłości płciowej, str. 166), szóstej (o tyranii honoru, str. 171), ósmej (o polskich trybunałach, str. 182), wreszcie na miejscu satyry dziesiątej (o prawdziwej przyjaźni i jej szczerości), jedenastej (o fałszywej przyjaźni i jej obłudzie) i dwunastej (o dworakach i pochwałach prostoty): *Hae tres integrae satyrae furto ablatae desiderantur* (str. 205).

Wiarygodność tych doniesień wydawcy zdaje się potwierdzać epigram autora o skradzionych mu wierszach: *Epigramma authoris de scriptis suis furto ablatis* (str. 206). Żali się on tam, że jakiś złodziej porwał mu prace zapału i odniósł z tego zysk (lucrum). Cierpliwie zniesie autor stratę materyalną (fiam patienter egenus), byleby ów wzbogacił się jego talentem. Ale kradzież duchowa (mentis rapina) nigdy nie jest bezpieczna. Jeżeli ją popełnił mądry, to poeta się cieszy; jeżeli głupi, to mu żal straconych pism. Ktoby je zwrócił, dostanie w nagrodę dedykacyę tysiąca wierszy: *inscribam gratis carmina mille Tibi.*

Wzmianki o *lucrum* złodzieja, o *egestas* autora wskazywałyby na to, że ktoś wydał bezprawnie jego wiersze i zarobił na tem. Nie dziwilibyśmy się, gdyby to były wymienione przez Krolikiewicza (str. 206): *Undecim elegiae de passionibus humanis et alia eiusdem authoris plurima Carmina varii generis, quae una simulque furto ablata et deperdita interierunt.* Ale trudno pojąć, na coby się mogły przydać złodziejowi wyrwane z większej całości ustępy. Niemniej trudno nie zdumiewać się, że ów złodziej zabrał Ponińskiemu ze Satyr te właśnie ustępy, które mogły nie podobać się Augustowi III, jak pochwały Karola XII na końcu satyry czwartej, lub szlachcie, jak krytyka pojedynków w satyrze szóstej i trybunałów w satyrze ósmej, wreszcie „stróżowi moralności", jak erotyczne historye satyry piątej.

Stróża moralności nietylko złodziej uchronił od używania cenzorskiego ołówka, ale także zecer, który nie mógł odczytać najwyuzdańszego ustępu w Satyrach Ponińskiego. W erotycznej satyrze piątej znajduje się (caput 3, str. 163 n.) rozmowa Laidy z córką o wstydzie niewieścim. Sam autor nazwał ją *insolentissima conver-*

satio. O treści dowiadujemy się tylko z napisu, bo w druku uratowało się tylko siedm wierszy bez związku. Reszta zastąpiona gwiazdkami. Matka, której zawód charakteryzuje samo imię, Lais, opowiada córce, że nie zawsze była tak skromna. W gorącej młodości „poniosła okrutne męczeństwo wstydu...“ O czem stara hetera pouczała swą córkę, domyślić się możemy z „Dyalogów heter“ Lukiana, którego w tym ustępie Poniński miał bez wątpienia przed oczyma. U Lukiana w rozmowie szóstej poucza matka córkę, jak ma postępować z chwilowymi kochankami; w siódmej strofuje ją z powodu bezinteresowności i wierności wobec wybranego. Te i inne dyalogi heter dostarczyły Ponińskiemu dość materyału do owej „bezwstydnej konwersacyi“. Cóż, kiedy wiersze wydawały się sekretarzowi królewskiemu — *insolentiores*, więc je skreślił, a na boku dopisał (str. 164): *Quae hic desiderantur, ita erronee scripta et confusa, ut non possint facile legi et intelligi ab impressore praesentium.* Biedny zecer! W historyi o wdowie z Efezu (str. 161) nie mógł odczytać tych właśnie wierszy, w których była mowa o oddaniu się matrony żołnierzowi. Aby cenzorskiej igraszce nadać pozory prawdy, zecer wyczytuje w jednym wierszu niewyraźnego rękopisu: ñ — i skrzętnie je drukuje (str. 164). Figiel widoczny, analogia niewątpliwa. Jak tu opuszczenie wierszy „niemoralnych“ składa się na zecera, który ich rzekomo nie mógł przeczytać, tak umyślne pominięcie ustępów, w danej chwili dla autora niewygodnych, kładzie się na karb złodzieja. Assumpt do tego wykrętu mogła dać rzeczywista kradzież owych jedenastu elegii o namiętnościach ludzkich i drobnych pieśni na drobne tematy. O jakości i wartości ich dają wyobrażenie odrukowane po Satyrach (str. 207—241): *Inscriptiones variae, epigrammata, epitaphia, elegiae etc. quae reperiri poterant.* A więc i z tych drobiazgów nie wszystko zabrał złodziej.

Konkluzyą podanej argumentacyi jest twierdzenie, że Poniński, przeszedłszy w służbę Sasów, zniszczył utwory, pisane od r. 1709 na cześć Karola XII, Stanisława Leszczyńskiego i ich zwolenników, a przed wydaniem Satyr usunął z nich ustęp o podobnej treści i szereg innych, nieopportunistycznych lub niecenzuralnych. Dlaczego w r. 1739 chciał tak samo postąpić ze wszystkiemi satyrami i uratować z nich tylko pięć ustępów anegdotycznych i historycznych, poznamy później, skoro przypatrzymy się „wyprzedzającej czasy“ treści tego utworu. Tu dodajemy jeszcze tylko, że fikcyę o złodzieju rozciągnął Krolikiewicz nawet na te utwory, których

Poniński nigdy nie napisał. Z własnych bowiem słów autora możemy wywnioskować, że szeroko zakrojony swój poemat skończył na satyrze dziewiątej, a z dalszych trzech (te właśnie miały być skradzione) napisał co najwięcej tytuły.

Opowiada mianowicie na końcu satyry dziewiątej (cap. 8, str. 203 n.) o jakimś księciu Mafoniuszu, który przez wybudowanie olbrzymiego grobowca chciał sobie zapewnić wieczne imię u potomnych, ale zawiódł się, bo ząb czasu zniszczył grobowiec, a o Mafoniuszu w świecie głucho. Do tej rozmowy ze zmarłym Mafoniuszem, naśladowanej znów z Lukianowej rozmowy Diogenesa z Mausolosem (dial. mort. XXIV), dodaje Poniński ustęp o marności sławy literackiej. Mafoniusz słysząc, że księgi mogą uratować imię autora od zapomnienia, napisał parę poematów. Niestety księgi stoczyły mole, jak trupa robaki, a jedynie cenzor, nieprzychylnie usposobiony dla niedorzecznych wierszy, dotąd je obszczekuje. Poeta chce księcia pocieszyć, ale niestety wszelkie lekarstwa zużył już na bezskuteczne pocieszanie siebie samego. Więc, wybuchając nagle śmiechem, to mu tylko mówi: „Bracie, czy gadatliwa Fama milczy o Tobie, czy opowiada, sądzę, że to nie wiele pomoże milczącym cieniom". I zwracając nagle morał do siebie, dodaje: „Dotąd błądziłem. Teraz, pożegnawszy należycie czytelnika, wobec innych trosk opuszczam satyry i wiersze": *Hactenus errabam, nunc dicta rite salute* | *prae curis aliis Satyras et Metra relinquo.*

We wspomnianych troskach, powodujących zarzucenie poezyi, chciałoby się widzieć te, których dość miał Poniński, odkąd po śmierci Augusta II rozwijał gorączkową działalność agitacyjną za sukcesyą Augusta III; odkąd obrany w Kamieńcu pod Pragą marszałkiem konfederacyi, a potem marszałkiem sejmu koronacyjnego, zajęty był pisaniem deklaracyi, uniwersałów, listów, wygłaszaniem mów [1]). Po roku 1733 nie mamy żadnego panegiryku Ponińskiego. Dopiero kiedy złożony ciężką hemiplexyą musiał zaprzestać czynnej polityki, zdobył się w r. 1738 na Epithalamium dla córki Augusta III, Maryi Amalii, wychodzącej za króla obojga Sycylii, Karola. Czuł wtedy, że talent jego wskutek choroby słabnie: *Debilior mihi vena quidem succisa medullis*, ale i tak chciał bez końca opiewać dom Augusta i kiedyś wśród śpiewu umrzeć, jak łabędź: *Dilectam lau-*

---

[1]) P. Finkel „Bibl. hist. polsk." dok. 4580 (4 dokumenty z r. 1733), 4606, 4610 (oba z r. 1734), 4618, 4620 (z r. 1735), 4623, 4631 (listy), 4659.

dabo domum sine fine poeta | et simul emoriar cantanis adinstar oloris. Łabędzią jego pieśnią było to właśnie *Epithalamium*, bo nie napisał żadnego już innego utworu na cześć Augusta III przed śmiercią, która dosięgła go w r. 1744.

Umieszczeniu Satyr przed r. 1733 nie stałaby na przeszkodzie jedyna alluzya osobista, którą znajdujemy w satyrze dziewiątej (c. 5, str. 196). Jeden ze Satyrów, Siulkus, donosi poecie w liście, że mieszkają teraz w Nieporęciu[1], posiadłości ostatniej z Sieniawskich, którą on nieraz sławił w pełnych uszanowania pieśniach. Schodzą się tam rozmaici malkotenci, jedni pominięci przez *aura popularis,* drudzy dotknięci gadatliwą famą, a wszyscy niezadowoleni — z nowości i narzekający na nią. — Ostatnią z Sieniawskich, Zofię, córkę wielkiego hetmana koronnego, Adama Mikołaja Sieniawskiego, wydaną w r. 1724 za wojewodę płockiego, hr. Stanisława Denhofa, dwa razy wychwala Poniński w zachowanych utworach: Raz w pieśni żałobnej na śmierć jej ojca (Ingens umbra deficientis in plelilunio suo Lelivae etc., w r. 1726), drugi raz w epitafie jej męża (Universorum in uno capite dolor etc., w r. 1730). Zrozpaczona wdowa musiała się już pocieszyć po stracie pierwszego męża przez wyjście za ks. Augusta Aleksandra Czartoryskiego (w r. 1731), skoro mogła już przyjmować u siebie wymienionych malkotentów. Czy to nie byli członkowie „Familii"?

Druga wzmianka chronologiczna, znajdująca się w satyrze pierwszej (c. 1, w. 71 n.) wskazywałaby na to, że zamiar pisania satyr powziął poeta już w pierwszej młodości. Tak bowiem przemawia do Satyrów, którzy chcieli go ukarać za wtargnięcie do ich siedzib: *Parcite seducto vati, quem prima iuventus | impulit in caecos iusto sine fine meandros.* Ale dojrzałość myśli i bogactwo doświadczeń, złożonych w Satyrach, nie pozwala przypuszczać, jakoby je był pisał młody człowiek. Przytoczone wiersze są tylko częścią allegoryi, obejmującej cały rozdział pierwszy, a streszczającej się w takim sensie: Poeta od młodości oddawał się rozkoszom, póki w obliczu niezepsutej natury nie poczuł w sobie powołania na satyryka. — Ale powołanie to poczuł dopiero w wieku dojrzałym, a poczuł tak

---

[1]) Słownik geograficzny wymienia tylko jeden Nieporęt, wśród dawnej puszczy nadnarwiańskiej (powiat warszawski), ale ta sławna miejscowość była od r. 1668 własnością Jezuitów, nim po ich kassacyi nie przeszła do fundacyi Komisyi Edukacyjnej.

późno, że nie mógł już spełnić zamierzonego programu. Skończył tylko trzy początkowe satyry i ostatnią. Czwarta do ósmej są zbiorem nieobjętych pierwotnemi ramami uwag o najrozmaitszych przedmiotach. Z tych właśnie satyr pozwolił Poniński wydać w r. 1739 pięć excerptów. Różność ich od reszty utworu zauważył już Krolikiewicz, który w treści satyry czwartej (str. 143) pisze, że autor, opuszczony przez Satyrów, zbyt sucho rozprawia o pewnych przedmiotach i nie wyczerpuje ich zupełnie.

Dlaczego Poniński nie wykończył swych Satyr, na to sam daje odpowiedź w dwóch końcowych epigrammach (str. 240 n.). W pierwszym narzeka na bezpłodność swej Muzy (Author contra sterilitatem Musae conqueritur): Innym (ma na myśli Juwenala, sat. I, 79) oburzenie wydziera z piersi wiersz (extortum facit indignatio versum) i gniew zastępuje miejsce nieprzychylnej Pallady. A mnie, jeśli nie jestem usposobiony, nawet wielka passya nie stworzy żadnego wiersza. Trzeba więc dać wypocząć znużonej Kamenie, skoro nie każda godzina robi wieszczem. — Jest to, zdaje się, to samo wyczerpanie się talentu Ponińskiego, któremu dał wyraz na początku panegiryku z r. 1738. Byśmy zaś nie wątpili, że tak jest rzeczywiście, posłuchajmy sądu Satyra o autorze (Iudicium Satyri de authore): „Ten, którego teraz widzimy z powykręcanymi przez hemiplexyę stawami, dodawał stóp do wiersza. Bolejemy nad jego przypadkiem, ale z komnaty (małżeńskiej) wyniósł (w czasie choroby?), jako rodzic, troje dzieci (pignora trina) i dwie książki[1]). Nie wiem, co mam myśleć i wątpliwe to pozostanie, czy większe jego siły czy też sąd". Siły okazały się przez owe *pignora trina,* sąd zabłysnął — w Satyrach, które musimy uważać za ostatnie dzieło poety, pisane gdzieś między rokiem 1736 (bo od 1733—1735 nie miał czasu na wiersze), a rokiem wydawnictwa, 1741. Czuł poeta, że wobec wzmagającej się bezsilności i fizycznej i duchowej dzieła tak, jak zamierzył, wykończyć nie potrafi, więc puścił w świat to, co miał gotowe. W autorze Satyr niktby nie poznał nadwornego poety obu Augustów. Tak radykalna zaszła w jego pojęciach zmiana. Pod jakimi wpływami, zobaczymy później.

Pierwszorzędne znaczenie ma dla nas tylko ideowa zawartość Satyr Ponińskiego. Ponieważ jednak i szata poetycka, fikcya, w którą poeta ujął swe pomysły filozoficzne i moralizatorskie uwagi, nie jest

---

[1]) Jest to Epithalamium z r. 1738 i Sarmatides.

dla oceny jego utworu obojętna, podamy analizę całego dzieła, zwracając przytem uwagę przedewszystkiem na te partye, w których poeta występuje jako głosiciel stanu natury. By zaś przy ostatecznej decyzyi co do zależności Ponińskiego od poprzedników nie musieć cytować ustępów, wyrwanych ze związku, już w toku analizy przytoczymy pewne analogie, wzory i źródła literackie.

Wspomnieliśmy już, że poeta wykonał według pierwotnego planu tylko trzy początkowe i ostatnią, dziewiątą satyrę; czwarta do ósmej zawierają tylko luźne ustępy, nie włączone jeszcze w ramy pierwotnej fikcyi. Ignorując więc na razie te materyały niewykonanych części, możemy resztę nazwać poematem filozoficzno-satyrycznym, poematem, w którym wycieczki satyryczne i uwagi moralizatorskie wplecione są w przedstawienie szerokich problemów filozoficznych, jak stanowisko człowieka w przyrodzie i jego stosunek do niej, psychologia duszy ludzkiej, stosunek człowieka do społeczeństwa, państwa, kościoła. Jeżeli chodzi o literackie analogie takiego przedsięwzięcia, to możemy poemat Ponińskiego porównać z niektóremi księgami (trzecią i czwartą) Lukrecyusza: *De rerum natura*, a lepiej jeszcze z Palingeniuszowym: *Zodiacus vitae, hoc est de hominis vita, studio ac moribus optime instituendis libri XII*. Tradycye obu podjął dopiero współczesny Ponińskiemu, zmarły w tym samym co i on roku angielski dydaktyk, Aleksander Pope, w poemacie „*Essay on man*“, wydanym w r. 1733. Kto zna te cztery rymowane listy Pope'a i ich appendix p. t. „*Moral Essays*“, ma już pewne wyobrażenie o „nowych“ ideach Ponińskiego.

Poemat jego rozpoczyna się od idyllicznego opisu wiosny. Poeta szuka na łonie kwietniowej natury wytchnienia po starych bólach i trudach i pieści najpierw oczy widokiem kwiatów i zieloności, potem uszy śpiewem słowika. W chęci zbliżenia się do ukrytego gdzieś śpiewaka zbacza z drogi i dopiero po niewczasie spostrzega, że i śpiew i oryentacyą zagubił. Widzi się w głębi jakiegoś lasu, wśród poszarpanych skał, chce więc zawrócić, gdy w tem wstrzymuje go straszny głos: „Stań, jeśli nie chcesz na dymiącym ołtarzu uświetnić naszej kuchni! Poddaj się dobrowolnie przeznaczeniu, które cię zwiodło obrazem kwitnącej wiosny i zaprowadziło tam, dokąd zawsze wiedzie rozkosz, do zguby“. Polana zaroiła się na wpół zwierzęcemi postaciami, w których poeta poznał Satyrów. Ci wśród szyderczych śmiechów ciągną go na ołtarz ofiarny. Na wpół umarły ze strachu, zaklina półbogów, stworzonych przez Na-

turę na to, aby straszyli świat pogrążony w zepsuciu, i prosi o litość nad sobą, uwiedzionym wieszczem, którego pierwsza młodość wpędziła na bezkreśne manowce. Jeśli mu darują życie, będzie ich aż do zgonu opiewał.

Obietnicę tę przyjmuje z wielką radością do wiadomości starszy Satyr, Thybiskus, oświadczając, że Satyrowie już od dawna poszukują wieszcza, którvby wydał wojnę występkom, szarpał złe obyczaje i zdobył świat dla gryzących Satyrów. Odkąd Juvenalis zstąpił do grobu, odkąd Horacy przestał niepokoić grzeszne uszy, spokojny świat brnie coraz głębiej w zepsuciu Miejsce rzymskich satyryków ma zająć on, wysłaniec Satyrów, i kłóć zbrodniarzy: *In quorum succede vices et punge scelestos* (I, 1).

Allegorya przejrzysta. Poeta oddawał się rozkoszom, które go prowadziły prosto do zguby. Na czas jednak otrząsł się z ich jarzma. W obliczu niezepsutej natury poznał, że dotychczas błądził, a zarazem otworzył oczy na zepsucie drugich, których postanowił doprowadzić do upamiętania się — zapomocą satyr. — Wiosna więc i jej wdzięki są u Ponińskiego obrazem ponęt rozkoszy. Podobnie u Palingeniusza (ks. III, str. 46 n. wyd. Bazylejskie z r. 1621) Epikur prowadzi młodzieńca do pałacu Rozkoszy przez cudowny, wiosenny ogród, pełen kwiatów, woni i śpiewu ptasiego. Od upadku chroni młodzieńca Arete, demaskując Rozkosz, która swych czcicieli uwodzi pięknymi pozorami, a potem gubi (str. 51):

Incautos blanda semper sub imagine ludens...
...perditque clientes
ipsa suos falsa captos dulcedine.

W podobny też sposób, jak Poniński, żalą się Palingeniuszowscy rozpustnicy w obliczu śmierci (ks. IX, str. 253).

At me infelicem decepit blanda voluptas,
Quae iampridem abiit, meque inter damna reliquit.
Namque ego dum iuvenis meretricia lustra frequento,..
discere nil volui... nunc, heu, video me
indoctum, infamem, sine nummis, corpore fracto,
mente hebeti, sensu obtuso, cet.

Thybiskus mówi do Ponińskiego (w. 38 nn.):

Disce voluptatis tristem plerumque sequelam,
quae postquam modico lusit mortalia gustu,
deserit incautam posita dulcedine mentem.

Z Palingeniusza też, by nie sięgać do Lukrecyusza, można wypełnić treścią pojęcie Natury, której Poniński poświęcił całą satyrę pierwszą, a o której dotychczas mówił, jako o stwórczyni Satyrów (w. 74). Otóż tę naturę określa Palingeniusz w następujący sposób (ks. XI, str. 308):

Naturam vero appello legem omnipotentis
supremique patris, quam prima ab origine mundi
cunctis imposuit rebus iussitque teneri
inviolabiliter, dum mundi saecla manerent.

Zobaczymy, że i u Ponińskiego Natura jest synonimem odwiecznych praw, według których z Bożej woli wszystko się dzieje na świecie.

Thybiskus nietylko rozkazał poecie pisać satyry, ale go też pouczył o sposobie ich pisania: satyryk ma smagać występki, nie osoby, a czynić to bez jadu i wściekłości. *Si feris, ingenio ferias, non dente* (c. 1, w. 17). Sercem gryź, nie zębami. Gwałtowność inwektywy powinien miarkować łagodnością stylu. Współcześni bardzo są wrażliwi i niecierpliwi. Więc nie trzeba używać odrazu najsilniejszych środków. Nieraz pomaga choremu postawienie pijawek, nieraz wylizanie rany przez psa. W osłonie żartów można także powiedzieć prawdę, a jeśli już koniecznie ma się kłóć, to tylko tak, jak włoska tarantella: ukąszeni przez nią muszą się śmiać (cap. 2).

Nie poprzestając na tych teoretycznych wskazówkach, Thybiskus na przykładach pokazuje poecie, jak nie należy pisać satyr. Oto Satyrowie przynoszą wielką beczkę. Wychodzi z niej starzec z latarnią i mówi, że szuka ludzi. Thybiskus przedstawia go jako Dyogenesa, który pierwszy znienawidził zwierzęce obyczaje, a co znalazł ludzkiego, zamknął do kadzi, pokazując, że w tak małem miejscu zmieszczą się bezgraniczne troski ludzkie. Poeta nie czuje sympatyi do Cynika, gasi mu latarnię i robi uwagę, że w beczce, chociażby nawet pół świata mieściła, ludzi nie znajdzie. — Więc satyryk nie może się odsuwać i odgraniczać od świata, przeciwnie musi wejść między ludzi po wzory. Ale jak je opisywać? Nie jak śmiejący się filozof, Demokryt, którego Satyrowie przynieśli w koszu, ubranym kwiatami, i nie jak płaczący Heraklit, wyrzucony ze zgrzebnego worka. Oba extremy są nieodpowiednie: *Lacrimas servabo dolori, | risum deliciis, pro tempore cetera sumam* (c. 3, w. 68). Ale i tę me-

todę ogranicza poeta, twierdząc, że występek nie jest dla niego tak uciążliwy i ciężki, by nad nim płakał, ani też tak miły i lekki, by chłostał go z uśmiechem. Gniew przyprawiłby go o przedwczesną śmierć, z którejby się cieszyli zbrodniarze. *Quid ergo? | Pungam, perstringam nec flens nec crimina ridens* (w. 77). Zdawałoby się, że Thybiskus radzi poecie pisać satyry tak, jak Horacy, który (Serm. I 1, 24 n.) wziął sobie za dewizę: *ridentem dicere verum | quid vetat?* by go nie spotkał ten sam los, co Horacego (Serm. II 1, 1): *Sunt quibus in satura videar nimis acer et ultra | legem tendere opus.* Nietylko sędziowie mają się śmiać z jego satyr, jak u Horacego (Serm. II 1, 86), ale i sami smagani. — Przez przyjęcie programu Horacego, potępiona byłaby metoda Juwenala, któremu na widok występków „sucha wątroba płonęła gniewem“ (quanta siccum iecur ardeat ira, I 1, 45), a samo oburzenie dyktowało wiersze (ibid. 79). Ale skąd Demokryt i Heraklit między satyrykami? Horacy powiada (epist. II 1, 194 nn.), że gdyby Demokryt widział tłum rzymski, gapiący się w teatrze na nadzwyczajności, pokazywane zamiast poezyi na scenie, patrzyłby więcej na widzów niż na widowisko i śmiałby się z tego. Jednakże nie z tego miejsca wszedł Demokryt między wzgardzone wzory Ponińskiego[1]. Czytał on raczej u Lukiana (de sacrificiis, fin.) następujące zdanie: „Na niby się nie zdało, zdaje mi się, poważne gromienie wszystkich przewrotności tłumu, potrzeba tu raczej jakiegoś Heraklita lub Demokryta, z których jeden śmiałby się z nieświadomości ludzi, a drugi płakał nad ich głupotą“. W roli Demokryta, śmiejącego się z głupoty ludzkiej i marności doczesnej, występuje u Lukiana także weredyk Diogenes (scharakteryzowany najobszerniej w Vitarum auctio 7), gdy w podziemiu szydzi ze zmarłych bogaczy, królów, książąt i filozofów (dial. mort. I, XI, XIII, XVI, XXIV, XXVII). Ale jak od niego odwrócił się Poniński, tak też nie poszedł za Demokrytem i Heraklitem. Lukianowej radzie przeciwstawił zdanie: „Z błędów ludzkich nie trzeba się ani śmiać, ani płakać nad nimi“, — ale nie dodał, jak Spinoza: „trzeba tylko starać się je zrozumieć“.

W dotychczasowych wywodach Poniński wyraźnie zaznaczył, że inną drogą pójdzie w satyrach, niż autorzy starożytni. Mimo to, jeszcze raz prosi Satyrów, by go nie zmuszali do „szczekania starą

[1] Demokryt i Heraklit występują też u Juwenalisa, sat. X, 28 nn.: Jamne igitur laudas, quod de sapientibus alter | ridebat... flebat contrarius auctor?

metodą dawnych cenzorów". Odstępuje od nich nie przez pogardę, lecz dlatego, że każdy wiek ma swój własny sposób pisania, swój własny styl. Trudno osiągnąć go przez naśladowanie. Tylko natura do niego doprowadzi (C. 3, w. 82 nn.):

Difficilis res est ars affectata sequendi
et vix successit paucis imitatio felix:
Naturae primum vis expendenda trahentis,
quo ferat et quales animum disponat in actus.

Jakto? Więc poeta łaciński z początku XVIII w. głosi zerwanie z naśladownictwem, tą podstawą poetyki humanistycznej, i domaga się nowego stylu, odpowiadającego nowym czasom? Więc podjąwszy problem Horacego (Ars 408): *natura fieret laudabile carmen an arte, quaesitum est*, rozstrzyga go na korzyść natury, jeżeli przyjmiemy, że sztuka humanistyczna polegała wyłącznie na odtwarzaniu wzorów starożytnych? — Tak radykalny nie jest autor, który mogąc pisać po polsku, pisze po łacinie. Temu, kto nie jest satyrykiem, poleca w miarę talentu i usposobienia — naśladować Katulla, Owidego, Stacyusza, Lukana, wreszcie Cycerona i Tacyta. Charakterystyki wymienionych wzorów dość banalne, jedynie „*Taciti nervosa facultas*" trafnie wyrażona. Kogokolwiekby jednak miało się przed oczyma, zawsze trzeba unikać nadętości i bombastu. Dzieło, w takim stylu napisane, podobne jest do pęcherza, wydętego powietrzem: jedno kolnięcie wystarczy na pozbawienie go całej zawartości. Natomiast prostota wielkich dzieł zawsze jest słodka i ujmująca (c. 3, w. 86—106).

Konarski, wydając w r. 1741 rozprawę: *De emendandis eloquentiae vitiis*, zeszedł się w swej walce z napuszystością i nienaturalnością ówczesnego stylu z autorem wydanych w tymże roku *Sarmatides*. Poprawa stylu miała się u obu reformatorów odbyć przez powrót nietylko do natury, ale i do najlepszych wzorów starożytnych. Odwracać się od nich nie myśli ani Konarski, ani piszący w przeszło trzydzieści lat potem swe „Uwagi o naśladowaniu" I. Krasicki. Poniński jest, jak widzieliśmy, tego samego zdania, a przecież wróciwszy w rozdziale czwartym do tematu naśladownictwa i samorodności, tak powiada: Młodzież zbyt niewolniczo trzyma się poznanych w delikatnym wieku wzorów. Tymczasem te nie wystarczają już nowym czasom, odtwarzanie ich jest bezpłodne:

Sudat in antiquo nam suada recentior aevo,
nil tandem genitura novi consumitur aetas,

proficiunt pauci, plures aliena loquuntur
aut sua confundunt et furtis nomen adornant (c. 4, w. 9 nn.).

Bo starożytnymi nie trzeba się napełniać, ale karmić — i przetrawionych na swój obracać użytek. Najlepiej zaś cichem usiłowaniem poważyć się na coś oryginalnego (recens aliquid). Wystarczy do tego natura, bo w umyśle jest pewien zarodek (certum semen), który kultywowany pozwala wznieść się ponad przepisy i zabłysnąć geniuszem. — Niby to jeszcze Horacyuszowskie (Ars 409 n.); *ego nec studium sine divite vena | nec rude quid prosit video ingenium*, a przecież widać, że poeta głosi po cichu (tacitis conatibus) przemożność talentu i obiecuje (w. 23): *excelles genio superans praecepta capace*. Na to by się nie pisali zwolennicy Horacego i Boileau. Nie należy jednak zapominać, że i starożytność miała swych romantyków. Oto, co pisze o nich Horacy (Ars 295 nn.): *Ingenium misera quia fortunatius arte | credit et excludit sanos Helicone poetas | Democritus, bona pars non ungues ponere curat, non barbam, secreta petit loca, balnea vitat.*

Nie należy jednak sądzić, jakoby do tych starożytnych romantyków nawiązywał wprost Poniński. Takie wiersze, jak te (w. 31 nn.): *Sufficiat natura sibi, nam mentibus ipsis | certum semen inest, quod si bonus excolat usus | excelles genio superans praecepta capace* najbliższe są poglądów Aleksandra Pope'a w Essay on criticism (1711)[1]:

First follow Nature, and your judgment frame
By her just standard, which is still the same:
Unerring Nature, still divinely bright,
One clear, unchang'd, and universal light,
Life, force, and beauty, must to all impart,
At once the source, and end, and test of Art.

a potem:

Those rules of old discover'd, not devis'd,
Are Nature still, but Nature methodiz'd.

Jeżeli Pope mimo tego poleca studyowanie starożytnych, szczególnie Greków (Homer i Natura to jedno), to dlatego tylko, że oni najbliżej trzymali się natury tak, że ich reguły są prawie prawami natury. To akcentowanie Natury, nie sztuki w poetyce zawdzięczał

---

[1]) Na polskie tłumaczyli wiersz o krytyce: Jacek Przybylski (Kraków 1790), K. J. Marcinkowski (Berdyczów 1816) i L. Kamiński (Wybór poezyi, Warszawa 1822).

więc Poniński Pope'mu, którego poematy bardzo rychło tłumaczono na francuskie.

Problem trzymania się cudzych wzorów lub słuchania jedynie własnej natury, własnego popędu dotyczy nietylko literatury, ale i całego życia ludzkiego: w nieznajomości własnych inklinacyi (naturalis propensio) i własnej gwiazdy, pod którą się każdy urodził (geniale sidus, nativum astrum) obierają ludzie przez naśladownictwo drugich sprzeczne ze swą naturą zawody — i zawodzą się (c. 4. w. 34—42). Naukę o *naturalis propensio* człowieka przedstawimy poniżej na podstawie obszerniejszego materyału. Tu tylko zaznaczamy, że Poniński wierzy mocno we wpływ gwiazd na losy ludzkie, a wiarę tę podziela z wielu humanistami, także z Palingeniuszem. Ten powiada (XI, str. 303): *Astra regunt orbem terrarum atque omnia mutant, | Astra creant cuncta in terris, cuncta gubernant, | Hoc docet astronomus, communis opinio fert hoc.* A na innem miejscu (XI, str. 262) dodaje: *Distat enim multum, quali sub imagine, quali | Sub facie caeli quisquam nascatur, ut aiunt | Qui astrorum motus, vires et nomina norunt, | Et geneses hominum observant et fata recludunt.*

Refleksye na temat sprzeciwiania się naturalnemu przeznaczeniu i wewnętrznemu powołaniu przerywa poecie Thybiskus, wzywając go, by dał przyszłym ludom przykład dobrej satyry, a przedewszystkiem, by, jako świeży gość ze świata, odpowiedział na pytanie: Jaka jest przyczyna złego, jaki początek błędów ludzkich *(Quae sit causa mali? vitiorum quae sit origo*, w. 52)?

Zapytany skupia się wewnętrznie (tota ratione fui collectus ab intra) i taką daje odpowiedź śmiejącym się Satyrom: Grzesznicy przytaczają na swe usprawiedliwienie, że Natura, starzejąc się, psuje się i z zepsutą krwią wlewa do żył inne obyczaje. Człowiek idzie tylko za wewnętrznym popędem, w danym razie miłosnym, któremu oprzeć się nie potrafi. A gdy namiętność (libido) raz starga hamulce, wiedzie człowieka do zguby (c. 4, w. 53—59 i c. 5, w. 1—24).

Thybiskus boleje nad Naturą, którą uważają za służkę występku. Prawda, że jest w nas skłonność do złego, ale ta nie szkodzi i nie przemoże umysłu (mens), jeśli jej nie poprze przewrotna wola. Nie Natura winna, gdy dziewica upada, a matrona cudzołoży. Gdyby ich postępki były naturalne, nie wstydziłyby się ich następstw i nie spędzałyby potajemnie płodu. Nie Natura też winna temu, że bez-

silny starzec miłosnymi napojami pobudza się do rozpusty, lub że ludzie przebierają miarę w jedzeniu i piciu. Nienaturalność tych wszystkich postępków najlepiej widać z tego, że idzie za nimi ból i wstyd (dolor sequitur, pudor sequitur actum, c. 5). — Więc nie gwiazdy fatalne pędzą ludzi do złego, ale pogardzanie głosem natury (quia Naturae temnunt dictamen agentis). Ta obdarzyła wszystkie stworzenia instynktem i kieruje całym światem za pomocą pewnej proporcyi, która jest matką cudownego porządku wszechświata: *Dotalis in omnes | influit instinctus causas et certa movendum | dirigit interno ductu proportio mundum, | ut si iusta suo servetur sphaera rotatu, | cunctorum tandem mirabilis effluat ordo.* Każde stworzenie (ptak, czworonóg, ryba) żyje według wewnętrznego prawa, człowiek według danego mu przez Naturę gieniuszu i rozumu (ingenium et mens). Rozumem ma odważać pobudki do dobrego i złego, unikać extremów i trzymać się pośredniej słuszności. Nie czynią tego oddani rozpuście starcy i dlatego muszą się wstydzić (wobec Natury) swego postępowania (c. 6, w. 1—36).

Jeżeli satyryk ma wytykać i poprawiać błędy ludzkie, to musi najpierw znać ich przyczyny, musi wiedzieć, czy ludzie są odpowiedzialni za nie, czy mogą się poprawić? To też Thybiskus nie mógł lepiej przygotować Ponińskiego do zawodu satyryka, jak przez pouczenie go: *Quae sit causa mali, vitiorum quae sit origo?* — Pytanie to leży na dnie wszystkich moralizowań Palingeniusza, cały Zodyak można uważać za odpowiedź na to pytanie. A taksamo *Essay on man* Pope'a kulminuje w zapytaniu: *What makes all physical or moral ill?* (epist. IV). Najkrótsza odpowiedź brzmi: *There deviates Nature and here wanders Will.* Przypatrzmy się więc, czy wywody Ponińskiego nie pozostają w pewnym związku z rozwiązaniem tego samego problemu u Palingeniusza i Pope'a.

Jeżeli grzesznicy usprawiedliwiają się u Ponińskiego postępującem starzeniem się i skażeniem Natury, z którą psuje się równocześnie i krew ludzka i skłonności, to argument swój czerpią z autorów starożytnych. Lukrecyusz opowiada (II, 1149 do końca) o wyczerpaniu się ziemi, starczym uwiądzie czasów i konkluduje (w. 1170): *omnia paulatim tabescere et ire | ad capulum, spatio aetatis defessa vetusto*, a za nim powtarza Palingeniusz (ks. VI, str. 135): *Nempe diu res nulla manet, nempe omnia semper | deteriora solent fieri in peiusque referri | Naturae imperio et fatorum lege perenni* (Dodatek o późniejszem odrodzeniu się wszystkiego w tym związku

możemy pominąć. Takie same konkluzye dawały się wyprowadzić z nauki o następstwie coraz to gorszych wieków, złotego, srebrnego, spiżowego i żelaznego (Ovid. metam. I. 89—150). Bo jeżeli żyjemy w wieku żelaznym, o którym mówi Owidyusz: *Protinus irrupit venae peioris in aevum | Omne nefas; fugere pudor, verumque fidesque, in quorum subiere locum fraudesque dolique | insidiaeque et vis et amor sceleratus habendi*, to jakże nie mamy być źli?

Jak Poniński, tak i Palingeniusz przyznaje (np. ks. V. str. 113), że z natury jesteśmy skłonni do złego: *namque in vitium mortalia quaequae | Naturae instinctu... sponte ruunt*. Ale prócz instynktu wspólnego ze zwierzętami, ma człowiek i rozum (ratio), wspólny z bogami: *nam divi sola vivunt ratione, sed ipsae dumtaxat sensu pecudes ornantur: utroque | mortales* (ks. III. str. 55). Aby zaś rozum nie stępiał i nie zgnuśniał, dane są człowiekowi affekty, które tem są dla rozumu, czem ostrogi dla konia, czem bat dla wołu (ks. III. str. 54). Ale tylko niewielu umie znaleść drogę pośrednią między affektami, a rozumem: *sed pauci norunt medium reperire modumque | servare* (III. str. 55). Człowiek, który postępując według rozumu, nie daje się powodować affektom, jest prawdziwie wolny. Bo wola, wybór okazuje się właśnie w rozumie, za pomocą którego odróżniamy dobro od zła. Zwierzęta, jako pozbawione rozumu, nie mają też woli (ks. VIII. str. 205). A jeżeli tak jest, to pytanie: *an vero mores fatum, vel nostra voluntas in nobis pariat* (ibid. str. 204) rozstrzygnięte jest na korzyść woli.

W tych wywodach Palingeniusza, tak zbliżonych do argumentacyi Thybiska u Ponińskiego, brakuje powołania się na ową proporcyę, na ów porządek wszechświata, którego każda część istnieje i żyje jakiemś właściwem, wewnętrznem prawem. Otóż z tego stanowiska zapatruje się na ludzi Pope, którego poglądy, zależne, zdaje się, od Palingeniuszowych, dają w ten sposób uzupełnienie, ważne i dla Ponińskiego: Cały pierwszy list (w poemacie *Essay on man)* poświęca Pope oświetleniu człowieka w stosunku do wszechświata. Wszechświat jest systemem, łańcuchem najróżnorodniejszych tworów i stworzeń, z których każde w swej względnej niedoskonałości jest konieczne dla ogólnego porządku, każde ma wyznaczone swoje miejsce. Opuszczenie tego stanowiska burzy cały porządek: *From Nature's chain whatever link you strike, Tenth, or ten thousandth, breaks the chain alike.* Zdanie wypowiedziane w liście pierwszym: *But All subsists by elemental strife; And passions are the elements*

of Life rozprowadza Pope w liście drugim. Oto jak przedstawiona jest ta nauka w rozdziale drugim: „Dwie zasady (principles) panują w ludzkiej naturze: miłość własna (self-love) i rozum (reason), pierwsza dla pobudzania, druga dla hamowania. Nie nazywajmy tego dobrem, tamtego złem: każde działa według właściwego zamiaru, którym jest poruszanie lub rządzenie. Należytemu ich działaniu należy przypisywać wszystko dobre, nienależytemu wszystko złe. — Miłość własna, źródło poruszeń, pobudza duszę do czynności; rozum, porównywając wszystko na wadze, rządzi. Bez miłości własnej, nie mógłby człowiek zupełnie działać, bez rozumu byłby w czynności, któraby nie miała końca ni zamiaru". Dalsze wywody streszczamy. Stosownie do różnych zadań oba owe czynniki nie są jednakowo silne: miłość własna jest silniejsza. Ale cel ich działania ten sam: uniknięcie boleści i dążenie do zadowolenia. Rodzajami, a raczej sposobami (modes) objawiania się miłości własnej są namiętności (Passions). Z natury swej są one, jak elementy, w ciągłej wojnie. Ale kierowane przez rozum, przynoszą człowiekowi korzyść. Jeśli jednak jedna namiętność stanie się dominującą, rozum przestaje być jej panem, a staje się obrońcą. Bo władza jego kończy się w chwili wyboru, przechylenia się na stronę namiętności. Taka jest droga Natury i tak jest najlepiej: *Yes, Nature's road must ever be preferr'd.* Bo właśnie owa dominująca namiętność prowadzi nas do właściwego celu życia i do ugruntowania właściwych nam cnót. W rozdziale zaś rozmaitych namiętności i niedoskonałości pomiędzy poszczególne stany i poszczególnych ludzi widnieje najlepiej Opatrzność, mająca na oku zawsze doskonałość całości, nie części.

Jeżeli rozum już wobec namiętności odgrywał u Pope'a podrzędną rolę, to więcej jeszcze traci przy porównaniu z instynktem zwierząt (list III, r. 2). Rozum bowiem, jakabykolwiek była jego władza, zawsze jest obojętny: nie troszczy się o służenie albo służy tylko wtedy, gdy jest przymuszony; czeka na zawołanie, a nieraz i zawołany trzyma się z daleka. Natomiast wierny Instynkt przychodzi dobrowolnie i pewnie trafia do celu, podczas gdy Rozum sięga albo za daleko albo za blisko i często błądzi. Instynkt zawsze prosto i szybko prowadzi do zadowolenia. To, co w człowieku jest rozłożone na dwa czynniki, u zwierząt mieści się w jednym — i podobno nie gorszym. — Pomimo tej odmienności rozumu i instynktu Pope w dalszym ciągu mówi o instynkcie człowieka pierwotnego, który dopiero w miarę postępu cywilizacyi zaczyna się posługiwać rozu-

mem. Mógł więc i Poniński mówić o naturalnym instynkcie, kierującym wszystkiemi stworzeniami i dopiero w człowieku zróżniczkować go na ingenium i mens, a z ingenium wyprowadzać namiętności. Przyczyna złego leży u niego, jak u Palingeniusza i Popego, w braku proporcyi między namiętnościami a rozumem, w braku woli. *Prava voluntas* Ponińskiego ma odpowiednik w owem *wanders Will* Pope'a. Inne styczności zobaczymy jeszcze w dalszym ciągu.

Poeta dał się przekonać Thybiskusowi, że Natura zapomocą instynktu i rozumu kieruje czynami ludzkimi. Gdy jednak rozważa, jak w rozmaitych rzeczach ludzi upośledziła, musi ją nazwać nie matką, lecz macochą rodzaju ludzkiego. By to udowodnić, zwraca uwagę na lepsze pokrycie i uzbrojenie zwierząt w porównaniu z bezbronnym człowiekiem w niemowlęctwie, zaznacza łatwość wyżywienia się u zwierząt wobec trudności wyżywienia się człowieka. Zwierzęta instynktownie unikają pokarmów szkodliwych, człowiek spożywałby bezwiednie nawet truciznę, gdyby doświadczenie całych pokoleń nie wstrzymywało go od tego. Wreszcie zwierzęta znają najskuteczniejsze lekarstwa na swe choroby; wśród ludzi lekarz tysiąc ziół zniszczy, nim znajdzie jedno zbawienne, trzystu chorych zabije, nim jednego uleczy (c. 6, w. 38—84). — Wszystkie te krzywdy, wyrządzone człowiekowi przez Naturę ma wynagrodzić ingenium, szlachetna bystrość umysłu (nobile mentis acumen), ale dar to złowrogi. Dla wielu życie byłoby znośniejsze, gdyby „próżna refleksya" nie rozważała wszystkiego, nie obciążała myśli. Gryziemy duszę, rozrywamy ją rozmaitemi dążeniami, aż przyjdzie starość i niemożność używania życia. O ileż szczęśliwsze są zwierzęta, żyjące tylko zmysłami: *Felices pecudes, proprium quae munus agentes | immersit Natura Parens in sensibus ipsis.* U nas rozważanie sprzecznych pobudek wstrzymuje czyn. Bo ani same zmysły, ani sam rozum nami nie kieruje, ale ciągła ich walka pozbawia nas spokoju. A to, co niby wiemy, jakże szczupłe, jakże niepewne! Mędrcy uczą nas tylko wątpić, błądzić i dawać się uwodzić. Tajemnice Natury przed nami się nie odsłaniają. Ileż potu i trudu kosztuje zbadanie małego punktu, lichego atomu! A i to, co poznamy, nowe rodzi błędy, nowe wątpliwości. Zgubne mniemanie (feralis opinio) wichrzy spokojne życie. Takie są dary ludzkiego losu, taka ich ozdoba! (c. 7, w. 1—34). Podobnymi argumentami zwalczał optymizm Leibnitza Wolter w poemacie *„Désastre de Lisbonne"* (1756), a zwłaszcza w romansie

„Candide“ (1758). Jednakże ten pessymizm Ponińskiego nie jest ostatniem słowem jego filozofii. Prawdę głosi dopiero Thybiskus, który tylko ze względu na zawartą niedawno przyjaźń nie odwrócił się od bezbożnego poety. W wywodach swych nie tyle on zbija argumenty pessymisty, ile im przeciwstawia nowe objaśnienie zamiarów Natury.

Kto głębiej patrzy na świat, widzi, że Natura nie skrzywdziła żadnego stworzenia. Pewna symetrya, polegająca na ruchu tam i z powrotem (subalterno symetria certa recursu) i pewna proporcya, spleciona własnym biegiem (connexa suo quaedam proportio ductu), zapewnia światu najpiękniejszy kształt. Zwierzętami inaczej się opiekuje Natura, inaczej ludźmi, powołanymi do wzniosłych celów. Naszem powołaniem jest życie społeczne. A tego najwalniejszą podporą jest ubóstwo. Pracowite ubóstwo (pauperies operosa) stworzyło miasta, prawa, przymierza, związki międzynarodowe, pozwoliło się poznać narodom, wymieniającym własne plony na cudze. *Totum hoc | strenua paupertas et mutua fecit egestas | perfecitque vices humanas.* Wreszcie i dlatego Bóg (tu już nie mówi Satyr o Naturze) pozostawił ludzi w potrzebie, bo się chciał mieszać w losy ludzkie. Gdyby ludzie nie potrzebowali pomocy Boga, nie byliby go poznali, lecz jako wyjęci z pod praw (exleges) byliby razem ze zwierzętami leniwym zmysłem chwytali nastręczającą się przyjemność (c. 7, w. 34—82).

Więc nie Natura upośledziła ludzi. Jedynie ślepa żądza (cupido) odbiera człowiekowi kierunek w postępowaniu, nie pozwala mu poprzestać na tem, co ma, pędzi go do wojen. Żądzy przeszkadza roztropność, która wprawdzie przez refleksyę boleśniejszemi czyni nieszczęścia, sprowadzone przez żądzę, ale równocześnie jest tarczą przeciw wszelkim burzom losu, balsamem w bolu i nieszczęściu. Niestety, lenistwo i zbytek podcinają siły tej najszlachetniejszej części duszy. Służąc zmysłom, ulega ona miłości własnej (sensibus ancillans proprio succumbit amori). W zbytku oduczamy się słuchać głosu Natury, której wrodzone dary psujemy szpetnie przez sztukę i — polor: *dediscimus ultro | dulcem Naturam, genialia dona per artem | et limaturam vitiantes turpiter aevi.* To odwrócenie się od Natury pociągnęło za sobą chytrość publiczną i polityczną (publica vafricies rerumque politicus „ordo“), wprowadziło układną podstępność i obłudę w życie prywatne. Nie ma już otwartej naturalności. Każdy wydaje się innym, niż jest

w rzeczywistości, i na podstawie pozoru uchodzi za cnotliwego. A przecież lepiej wybuchnąć, wyrzucić ze siebie zło, niż w głębi kryć truciznę (c. 8). W obyczajach króluje zamiast naturalności (genuina expressio) niegodziwa chytrość (improba versutia). Piękno Natury, której elegancya znana jest samemu Stwórcy, nikomu się nie podoba, straciło wdzięk, zepsute przez zbyteczną sztukę. Gdyby się zdjęło ze wszystkiego pozory (praetextum), nie znalazłoby się pod nimi nic, coby zasługiwało na miano „ludzkiego". A przecież takie czyny są najmilsze, które płyną z naturalnej inklinacyi (innati propensio blanda talenti). Dlatego też nawet błędy naturalne nie są pozbawione pewnego wdzięku, jak melancholia ludzi urodzonych pod Saturnem, lub lekkomyślność (levitas) urodzonych pod Jowiszem (Joviales). Niedostatki urody nagradza Juno (Lucina) pięknością duszy. Ale ta nie wystarcza dzisiejszym czasom, nie wystarcza nawet prawdziwa uroda: panny się malują, barwią włosy, ćwiczą się w spojrzeniach i ruchach. Nie na wiele im to pomaga, bo kłamana i wymuszona piękność niema wdzięku. — By banalnymi szczegółami kosmetycznymi nie kończyć filozoficznych wywodów o przyczynach zepsucia obyczajów, Thybiskus streszcza je w następujących słowach (c. 9):

Mundus ab ingenio desciscit, corpus in arte,
Artifices animae, nil naturale videtur,
Sincerumque nihil, meritis color insitus ipsis.
Unde per astutam speciem delusus, amabo
Crimina Naturae potius virtutibus artis.

Więc ostateczna odpowiedź na stanowiące oś satyry pierwszej pytanie: skąd się bierze zepsucie wśród ludzi? — jest taka. Natura wyposażyła nas we wszystko, czego do szczęścia potrzebujemy. Nawet pozorne nasze niedostatki potrzebne są do osiągnięcia wyższych celów. Te możemy osiągać, dopóki słuchamy głosu Natury, przemawiającej przez roztropność, która ma panować nad żądzami. Dopiero kiedy roztropność osłabnie wśród zbytku, kiedy sztuka i polor zabiją naturalność, żądze biorą górę nad roztropnością, a na świecie panoszy się pozór, kryjący moralną przewrotność.

Pytanie o stosunku cywilizacyi do moralności zajmowało w pierwszej połowie XVIII w. umysły europejskie i znalazło wyraz w konkursie Akademii w Dijon, ogłoszonym w r. 1749 na temat: *„Si le progrès des sciences et des arts a contribué à corrompre ou epurer les moeurs?"* Wiadomo, że autor nagrodzonej rozprawy,

wydanej w r. 1750 w Paryżu jako: „*Discours couronné par l'Academie de Dijon*“, Jan Jakób Rousseau w podobny (o ile różność założenia pozwalała na to) sposób odpowiedział na nie, jak dziesięć lat przedtem Poniński. Podobieństwa tego nie można tłumaczyć korzystaniem ze wspólnego źródła, np. z „*Lettres Persanes*“ Monteskiusza (1721), który wprowadził do literatury bojaźliwego i niewinnego człowieka natury, żyjącego tylko instynktami. Bo te instynkty gubią społeczeństwo Troglodytów z wyjątkiem dwóch rodzin, które ocalone dają początek nowemu społeczeństwu, zakładającemu swe powodzenie na cnotach domowych, wojskowych i na religii. Jakiemikolwiek jednak drogami doszedł Rousseau do swoich konkluzyi, to pewna, że jego polskiemu poprzednikowi dopomogli do rozwiązania problemu zepsucia dwaj już powyżej uwzględniani autorowie, Palingeniusz i Pope. Gdyby chodziło tylko o samo wykrycie źródła zepsucia, to u humanisty moglibyśmy się dopatrywać wpływu Stoików i Cyników, których najwyższą zasadą było: *Naturam sequi*. Ale cały kompleks argumentów przemawia za wzorami bliższymi, jak się niebawem przekonamy.

Pierwotnem źródlem owego porównania słabego i bezbronnego człowieka z lepiej wyposażonemi przez naturę zwierzętami, jest mit Protagorasa w Platońskim dyalogu tegoż tytułu (c. 11 n., p. 320 *d* do 322 *e*). Słyszymy tam o Epimeteuszu, który wyposażył zwierzęta w różne przymioty i środki ochrony i obrony, a dla człowieka nic nie zostawił, pozostawiając go „nagim, bosym, bez leża, bez broni“. Szkodę tę naprawił Prometeusz, dając człowiekowi najpierw misterną mądrość (τὴν ἔντεχνον σοφίαν) razem z ogniem, dary ukradzione Atenie i Hefaistowi, potem ognistą sztukę (τὴν ἔμπυρον τέχνην) tego samego pochodzenia. Tak obdarowany człowiek mógł już wieść wygodne życie indywidualne. Do społecznego nie był zdolny, póki nie utrzymał od Zeusa Wstydu i Sprawiedliwości (Αἰδῶ τε καὶ Δίκην). Treść tej optymistycznej fikcyi, obraną z mitycznych zasłonek, umieścił Lukrecyusz w obrazie niedoskonałości świata, pełnego sprzeczności i ujemności (V 195—324). „Patrz na chłopczyka, — mówi on w w. 223 nn. — jak rozbitek wyrzucony wściekłą falą na brzeg, leży biedne dziecko, nagie, potrzebujące wszelkiej pomocy do życia, skoro je tylko Natura wyrwała wśród boleści z łona matki. Płaczliwym jękiem napełnia miejsce urodzenia. I słusznie. Tyle złego czeka je na świecie. Tymczasem zwierzęta swojskie i dzikie rosną, nie potrzebują grzechotek, pieszczot niańek, ubrania, zmie-

nianego stosownie do pory roku; nie potrzebują wreszcie broni, wysokich murów do ochrony swej własności. Wszystkiego dostarcza im w obfitości ziemia i mistrzyni Natura".

Ponury obraz Lukrecyusza jeszcze bardziej zaciemnia najpessymistyczniejszy z poetów, Palingeniusz. Cała szósta księga Zodyaku wypełniona jest narzekaniami na marność życia i losu ludzkiego. Zależność od Lukrecyusza widoczna choćby tylko w tych słowach (str. 144): *Principio postquam a latebris male olentibus alvi | eductus tandem est materno sanguine foetus, | vagit et auspicio lacrymarum nascitur infans, | ut puto quam mala sit vita haec, quam plena periclis | Natura monstrante videt* (cf. Lucr. V 225 nn.). U Palingeniusza, jak u Ponińskiego porównanie życia ludzkiego ze zwierzęcem obejmuje nietylko okres niemowlęctwa, ale i późniejszych dotyczy lat. Podobną też, jak u Ponińskiego krytykę sztuki lekarskiej, napotykamy w innym związku u Palingeniusza (ks. V str. 118 n.): *Heu mihi, paene omnes casu, non arte medentur... ast isti | de quibus est sermo, de centum vix erit unus, | quem sanare queant, quem non fortasse trucident.* O życiu wreszcie duchowem człowieka tak mówi Palingeniusz (ks. VII, str. 166): *eheu stultorum maxima turba est, | caecis versamur tenebris et ducimur omnes | affectu, aut nulli aut pauci... ratione reguntur. | Quis contemplari valet: aut unde otia nobis | sunt, ut possimus latitans inquirere verum? | Distrahimur variis curis: pars plurima vitae | conteritur somno, reliquum morbi atque labores | assidui impediunt, paupertasve improba turbat, | desidia interdum, interdum furiosa voluptas: | Hinc stulti sumus, hinc nobis sapientia defit.* Wobec zaś naturalnej inklinacyi do złego dążenie do cnoty polega na ciągłej, uciążliwej walce z namiętnościami, z przyzwyczajeniami. Spokoju człowiek nigdy nie zazna (ks. VI, str. 136 n.). Refrenem tych utyskiwań Palingeniusza jest pytanie: *Cur his blanda parens, illis Natura noverca est* (ks. VIII, str. 210).

Ale jak Poniński, tak i Palingeniusz potrafi Naturę uwolnić od tego zarzutu. Gdybyśmy znali najwyższe intencye Stwórcy, musielibyśmy przyznać, że we wszechświecie panuje niezmienny porządek, a wszystko w nim dobre: *Est igitur prorsus rerum immutabilis ordo, | Quandoquidem recte summus Deus omnia fecit* (ks. VIII, str. 214). Do ogólnego porządku potrzebne są także pewne pozorne niedoskonałości (ibid.). Najlepszym darem człowieka jest rozum: *ratione deorum | naturae similes estis, ratione tenetis | imperium mundi. Ratio vos dirigat ergo, | non error finemque animo perpendite rerum*

(ks. II, str. 34). Kto, słuchając rozumu, je tylko, gdy głodny, ubiera się tylko przed mrozem, a śpi tylko dla wypoczynku, jest szczęśliwy (ibid.). Natomiast: *Infelix sensu qui ducitur, atque futuri caecus, ceu pecudes tantum praesentia cernit* (str. 35)[1]. W taki sam sposób kończy się u Ponińskiego rozdział siódmy (sat. I), a finał ten jest przeciwważnikiem w. 15: *Felices pecudes... quas... immersit Natura parens in sensibus ipsis.*

Tak oskarżenie, jak obronę Natury mogliśmy dotąd wyprowadzać z Palingeniusza. Z chwilą jednak, gdy Thybiskus wszystkie niedoskonałości losu ludzkiego ujmuje w nazwę ubóstwa i potrzeby, i tym czynnikom przypisuje stworzenie życia społecznego i państwowego, opuszcza nas przewodnictwo Palingeniusza, jakkolwiek i ten ubóstwu gorącą poświęcił pochwałę (ks. II, str. 33): *O bona paupertas, o nondum cognita divum | munera, virtutum custos et amica pudori, | luxuriae frenum, vitae tutela.* Ale tu ubóstwo jest tylko rękojmią szczęścia indywidualnego. Dopiero u Pope'a (list III, r. 3 nn.) spotykamy się z wyprowadzeniem życia społecznego ze wzajemnych potrzeb: *On mutual Wants built mutual Happiness.* Wiedzione instynktem zwierzęta, zawierają ze sobą krótkotrwałe związki. Rodzaj ludzki, mniej zdolny do obejścia się bez pomocy, wymaga starań dłuższych, a te starania wydają związki trwalsze, życie społeczne. Miłość do drugich jest w człowieku tak stara, jak miłość własna. Były one głównymi czynnikami życia społecznego w „stanie natury“ (Natures State), który Pope przedstawia w 4 rozdziale listu trzeciego — zapomocą barw i rysów „złotego wieku“ ludzkości. W dalszym zaś ciągu mówi o tem, jak się człowiek ze stanu natury podniósł do sztuk (See him from Nature rising flow to Art!), jak rozum, nauczony przez instynkt zwierzęcy, zakładał miasta, tworzył państwa i formy rządu. O tem, jakoby dopiero wyższa kultura sprowadziła zło na świat, Pope wyraźnie nie mówi. Ale z porównania jego „niewinnego i szczęśliwego stanu natury“ z późniejszemi zdobyczami cywilizacyi, której towarzyszył zbytek i zepsucie, łatwo było taki wniosek wyciągnąć. *Take Natures path, and mad Opinion's leave* (list IV pocz.) jest konkluzyą całej jego nauki, konkluzyą, którą widzieliśmy także u Ponińskiego. Jego apostolstwo „stanu natury“, głoszonego na dziesięć lat przed pierwszym dys-

[1] Por. ks. VII, str. 190: at pecudum ritu sequitur pars maxima sensum, nec bona cognoscit, nisi quae sunt corporis.

kursem Rousseau'a będziemy wywodzić z wpływu Pope'a, którego *Essay on man* był, zdaje się, znany także Rousseau'wi.

Takie filozoficzne objaśnienie przyczyn i początków zepsucia ludzkiego Ponińskiemu nie wystarczało. Szukał fizyologicznej podstawy rozmaitych inklinacyi ludzkich i znalazł ją we krwi i w rasie. Skażenie czystej krwi przez „nierówne“ związki powoduje zepsucie obyczajów.

Naukę tę głoszą dwie stare — akuszerki, które w nocy opowiadają sobie ostatnie nowości (Sat. III, c. 7—9). Jakaś panna ze znakomitej rodziny powiła bliźnięta, których ojcem był silny kuchareczyk. Piękna mieszczka miała syna z księciem, a inna z mnichem. Te wypadki dostarczają akuszerkom materyału do rozwiązania pytania: *Unde venit saeclis corruptio tanta modernis? | Unde suos atavos non aequatura propago | degenerat sensim posita virtute priorum* (c. 10)? Odpowiedź brzmi: *Nulla magis servit vitiis occasio, quam quod | fiat in humano facilis mixtura cruore.* Wprawdzie wszyscy stworzeniśmy z jednej gliny, ale w żyłach naszych są różnice (distinctio). Różna bowiem krew, przepływając organy ciała, wchłania w siebie wewnątrz, jakby gąbka, pewne postacie (species certas), na których ćwiczy się najwyższa władza (duszy), wygotowuje się (defervescens) [1], podnosi wyborny płyn i napełnia swoje żyły szlachetnymi porywami (generosis motibus). Jeśli ta wygotowana krew w czystem urodzeniu (puro ortu) udzieli się prawemu potomstwu, to wracają czyny z piętnem protoplastów rodu. Jeżeli jednak zejdą się niekształtne (difformia) nasiona, albo jeżeli szlachetna krew zmiesza się w nierównym związku, to w żyłach powstaje niezgoda, Natura traci pierwotne siły, nie może wydać czystych darów geniuszu i błądzi. Taksamo zwierzęta różnej rasy, parząc się, wydają potworne potomstwo. Więc też ile razy książę ugania się za niskiemi miłostkami, ile razy brudny uwodziciel zapładnia wojewodzianki, albo mnich swoje owieczki, następstwem tego są monstrualne pod względem obyczajów twory. Bo syn plebejusza jest podły (vilis), księcia dumny i pyszny, syn mnicha obłudny. Jak lwica z lampartem szpetnie plamiste miewa młode, tak między ludźmi mieszanina krwi szlachetnej z podłą plami i psuje szlachetny geniusz.

---

[1]) Że obieg krwi, a raczej jej ruch polega na jej gotowaniu się, o tem uczy Palingeniusz ks. VII, str. 175 n. Całe to miejsce może posłużyć do objaśnienia niejasnej fizyologii Ponińskiego.

Ponieważ zaś dziś nikt nie jest pewny swego ojcostwa, ponieważ rzadko czyja córka oczekuje prawego płodu, świat tak zwyrodniał, mieszając czyste nasienie w potwornej lubieżności: *Unde fere mundus iam degener esse videtur | monstrosa castum miscendo libidine semen.*

Jakże odmiennie brzmi nauka Palingeniusza (ks. VI. str. 134): *proceri saepe parentes | exiguum genuere hominem, turpemque decori, | robusti infirmum, sapientes insipientem: | nec mens ut corpus patrio de semine manat. | Non patris est animum pueris praebere, sed ipsum | largiri Natura solet... Hinc est, quod multos humili de plebe videmus | illustres nasci, qui magnum nomen adepti | virtute ac meritis, se postmodo nobilitarunt.* Jak rasy zwierzęce, tak i rody ludzkie z postępem czasu degenerują. Trzeba je odnawiać, oczywiście przez krzyżowanie, względnie mieszanie krwi: *deinde iterum ex alio foetu instaurata renasci* (str. 135). — Wojewoda poznański, jako sobie wysoko cenił swoją Łodzię i szlachetne pochodzenie, wolał nawiązać do słów Horacyusza (carm. IV 4, 29 nn): *Fortes creantur fortibus et bonis. | Est in iuvencis, est in equis, patrum | Virtus: neque imbellem feroces | Progenerant aquilae columbam,* i stworzyć ową dziwną teoryę o czystości rodowej, jako podstawie dobrych obyczajów, teoryę, która, jakkolwiek głoszona przez dwie akuszerki, cieszy się jego aprobatą. — Wynika to z tytułu owego rozdziału dziesiątego, *caput X, in quo obstetrices vetulae inter se disquirunt, unde veniat tanta corruptio morum et veluti philosophice concludunt, quod ex mixtura sanguinis; varias probationes aniliter adducunt, sed non sine fundamento.* Ta teorya stanowi doskonały komentarz do zachwytów Ponińskiego nad dostojną krwią, płynącą w żyłach Maryi Józefy, arcyksiężniczki austryackiej, wydanej w r. 1719 za późniejszego Augusta III (P. Hymenaeus, w. 104 nn).

Wobec niejasnego wyrażania się Ponińskiego o obiegu krwi, jej pojeniu się jakiemiś *species,* gotowaniu i napełnianiu żył popędami, trudno sobie zdać sprawę z jego fizyologii, trudno powiedzieć, czy znał dokonane przed przeszło stu laty odkrycie Harveya, dotyczące cyrkulacyi krwi i jego teoryę rozmnażania się zwierząt. Zawiłość słów wskazywałaby raczej na to, że nie miał jasnego pojęcia o tem, o czem pisze. Źródłem jego wiedzy mógł być pierwszy lepszy podręcznik lekarski, w którym znalazł starą naukę o humorach organizmu ludzkiego i ich wpływie na temperament, usposobienie, a nawet charakter człowieka. Ponieważ zaś powyżej wyka-

zaliśmy, że pisząc Satyry, znał Lukiana (de sacrif. i dial. mort.) wolno odnieść do Lukiana i następujące jego zdanie (Sat. III, c. 10, w. 11 nn): Nam licet Authoris pariter nos fecit eodem | dextra luto, similisque genus firmavit origo, | est tamen in nostris distinctio plurima venis. Porównać to można ze zdaniem Lukiana (Abdicatus, c. 17 i n.): πρῶτα μὲν δὴ σωμάτων φύσεις καὶ κράσεις οὐχ αἱ αὐταί, κἂν ὅτι μάλιστα ἐκ τῶν ὁμοίων συνεστάναι ὁμολογῶνται, ἀλλὰ τὰ μὲν τῶνδε, τὰ δὲ τῶνδε μᾶλλον ἢ ἔλαττον μετέχει. Wreszcie naukę o dziedziczności charakteru (ale u zwierząt), który z nasieniem przechodzi z ojca na potomka rozprowadza Lukrecyusz (III, 741—753), a on też opowiada o fizycznym atawiźmie u ludzi (IV, 1202—1225). Ale te elementy nie tworzą jeszcze nauki o szkodliwości małżeństw mieszanych, nauki, którą musimy uważać za oryginalny pomysł szlachetnie urodzonego Ponińskiego.

W całej pierwszej satyrze raz tylko i to jakby dodatkowo (c. 7, w. 74 nn) wspomniał Poniński Boga zamiast wszechpotężnej Natury. Zresztą stworzenie i urządzenie świata przypisywał tylko Naturze, mówił o trzymaniu się jej praw, nie boskich przykazań, gromił odstępstwa od Natury, nie grzechy... By go na tej podstawie nie posądzono o ateizm lub tylko deizm (choć wtedy te pojęcia były równoznaczne), napisał księgę drugą: *De religione*, którą, jako nie pozostającą w ścisłym związku z wywodami o Naturze, odkładamy na koniec, a przechodzimy odrazu do satyry trzeciej: *De educatione*.

Poeta zżył się z Satyrami i leśnem ustroniem i byłby tam pozostał, gdyby Thybiskus nie był mu rozkazał udać się na dwór i smagać jego obyczaje [1]). Towarzyszyć mu mieli dwaj Satyrowie, Bugnotus i Abalkus. Ale ci nie mogli w swej nawpół zwierzęcej postaci pojawić się w mieście, więc przywdziali strój, którym najłatwiej pokryć można nawet najgorszą obłudę i najhaniebnijsze obyczaje, sutannę kapłańską i baret [2]). Byli już niedaleko od miasta, gdy zobaczyli zbiegowisko: prowadzono na szubienicę ośmiu młodzieńców. Powodem tak srogiej kary było to, że włamali się do

1) Pisząc to, zamierzał Poniński traktować temat niewykonanej satyry XII: De natura aulicorum et de simplicitatis laudibus.

2) Podobną inwektywę na księży czytamy niżej, c. 5, w. 41 n.: Sunt homines, dico homines hominesque maligni, | quos licet exterius retegens devotio formet, | bullit in internis secreta libido medullis. Matka gromi tu córkę o to, że przyjęła do domu księży. W podobnym związku znajdujemy inwektywę antykle-

państwowego skarbca celem ograbienia go. Wobec takiej winy i takiej kary Abalkus wygłasza następującą tyradę:

Nie tyle owi młodzieńcy, ile ten godzien szubienicy, kto nauczył rządzących obdzierać poddanych i podatkami napełniać skarb. Jeżeli król zaspokoił już z niego potrzeby i zbytki dworu, to reszta powinna być użyta na wspomożenie ludu, by tego twarde prawo biedy nie zmuszało do kradzieży. Młodzieńcy (a byli to parobcy wiejscy), okradając skarb, zabrali tylko podatki, pobrane „rozbojem“ (per latrocinium) kwestorów, więc własność swoją. Bo ich rodzice czy dziadowie napełnili ów skarb. Postąpili nadto według prawa Natury. Bo Natura, formując ród ludzki świeżem prawem, zostawiła wszystko zmieszane według losu urodzenia (confusa nascendi sorte). Jak woda, ogień i powietrze, tak i ziemia była wspólna wszystkim. Dopiero gdy przez zasługi jednostek pierwotny obraz się zróżniczkował, albo raczej gdy nastał gorszy wiek (corruptior aetas), uzurpatorowie przywłaszczyli sobie wspólną dotąd korzyść Matki Natury, podzielono ziemię na łokcie, rozkopano góry, szukając w nich środków na zbytki, ale i tak nawet cały świat, obrany z kruszców, nie wystarcza na wydatki potentatów. Biedak kradnąc, zaznacza tylko wspólne prawo do posiadania (ius rerum commune probans) i za to go karzą tysiącami śmierci. Tymczasem winę trzeba składać tylko na ambicyę królów, którzy gorszą kradzieżą (potiore rapina) nagromadzili ogromne bogactwa. „Oddajcie, magnatowie, ludowi wydarte daniny, oddajcie skarby, nagromadzone potem ludu, a wtedy bezpieczni będziemy żyli na spokojnym świecie. Nie byłoby nazwy kary ani zbrodni kradzieży, gdyby wreszcie przeprowadzono sprawiedliwy podział dóbr. Ale ponieważ nawzajem depcemy wspólne prawa i nic nie czynimy dla poprawienia nędznego losu ludu, rabują (praedantur) wielcy, popełniają kradzieże mniejsi, obrażając wzajemne prawa śmiertelnego żywota“ (Sat. III, c. 1).

W czternaście lat po ogłoszeniu *Sarmatides* Ponińskiego pisał J. J. Rousseau w swym: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité* (Amsterdam, 1755): Zasadniczym błędem społeczeństwa jest nierówność. Istnieje ona wprawdzie i w naturze, ale nie przeszkadza nikomu w zaspakajaniu apetytu, nie uwalnia nikogo od

rykalna u Palingeniusza (ks. V, str. 111): Sed tua praecipue non intrat limina quisquam | frater vel monachus vel quavis lege sacerdos, hos fuge, pestis enim nulla hac immanior etc.

pracy w celu owego zaspokojenia; zostawia wszystkich dobrymi, wolnymi i szczęśliwymi. Nierówność społeczna stworzyła przywileje: powiedziała niektórym: „Ty będziesz miał wszystko bez pracy“; a masie: „Pracujcie, nie dla siebie, lecz dla owych“. Ona stworzyła gnębicieli i niewolników, okrutników i nieszczęśliwych. Początkiem zła społecznego jest własność, klucz do budynku społeczeństwa. Potęga, szlachectwo, zaszczyty, wszystko da się sprowadzić do nierówności dóbr, do własności. To też zło społeczne można określić przez antytezę bogactwa i biedy [1]). — A dopiero w sto lat później (1840) postawił uczeń Rousseau'a, P. J. Proudhon pytanie: *Qu'est-ce que la propriété?* i odpowiedział na nie: „*La propriété, c'est le vol*“. To samo głosi w r. 1741 Poniński, a właściwie Satyr Abalkus. Ale jak babskiemu filozofowaniu akuszerek nie odmawiał Poniński pewnych podstaw, tak i powyższych wywodów Abalka zupełnie nie zbija, jakby je podzielał.

Skąd do nich doszedł? Dotychczasowi przewodnicy, Palingeniusz i Pope tu nie dopisują. Bo tamten nie zajmuje się zupełnie problemem posiadania i nierówności, ten głosi, że wspólny pożytek (common int'rest), skłonił równych ludzi, którzy niedawno opuścili stan natury, do oddania władzy jednemu. Jedynie cnota, okazana w uszczęśliwiających sztukach lub w czynach wojennych (or in arts or arms) czyni tego, którego synowie czcili jako ojca, księciem i ojcem ludu (list III. r. 5). Były to rządy patryarchalne, oparte jeszcze na prawie natury. Dopiero przemoc dokonała zdobyczy (Force first made Conquest) a ta zdobycz nadała prawa — przeciwne naturze, by wielu służyło jednemu. — Wprowadzenie własności przypisuje królom Lukrecyusz, kiedy mówi (V. 1106—1115): Ludzie odznaczający się geniuszem i mądrością wprowadzali postęp i zmianę w życie pierwotnego społeczeństwa. Królowie poczęli zakładać miasta i budować zamki, jako obronę i schronienie dla siebie, podzielili bydło i pola i dali każdemu część odpowiednią do jego piękności, sił i talentu. Później wynaleziono majątek i złoto, a te rzeczy odjęły znaczenie piękności i sile, bo bogatym oddali się i piękni i silni.

Echa tych nauk Lukrecyusza i Pope'ego pobrzmiewają w jedynym wierszu Ponińskiego (w. 71): *Postquam se meritis hominum*

---

[1]) Gustave Lanson, Hist. de la Littér. franc[8], Paryż, Hachette, 1903, str. 771. Potępienie własności i naukę o uzurpacyi znalazł Rousseau u Pascala, p. Lanson, str. 776 (Les sources des idées de Rousseau).

distinxit imago — wtedy powstała własność prywatna. Ale zaraz poprawia się poeta, mówiąc: *Aut potius postquam subiit corruptior aetas,* przez co daje wyraźną wskazówkę, że podział wspólnej dawnej ziemi łączy z nastaniem wieku żelaznego, jak Owidyusz (Met. I, 135 nn.). Wypisujemy odnośne miejsce z Metamorfoz: *Communemque prius, ceu lumina Solis et auras, cautus humum longo signavit limite mensor... itum est in viscera terrae... effodiuntur opes, irritamenta malorum, iamque nocens ferrum, ferroque nocentius aurum prodierat... vivitur ex rapto,* by z niem zestawić następujące słowa Ponińskiego (w. 69 nn.): *Sic haustus communis aquae, telluris et ignis | munus idem, placidae sic mutuus habitus aurae | Usurpatores ad se traxere Parentis | Naturae commune lucrum, divisa per ulnas | machina terrarum, defossis saepe fatiscens | montibus, in pretium luxus sua viscera traxit.* Wzmianka o wstąpieniu do wnętrzności (viscera) ziemi po środki do zbytku, umieszczona w tym właśnie związku, rozstrzyga o zależności Ponińskiego od Owidyusza.

Ale skąd się w nim wzięła chęć przywrócenia dawnych stosunków i praw Natury? Domaga się tego jedyny autor starożytny, Lukian, którego, jak widzieliśmy, znał Poniński. W „Listach do Kronosa" (epistolae Saturnales) czytamy takie zdania: Kapłan przedstawiał już dawniej Kronosowi, jak głupią jest rzeczą (ἀλογώτατον), że jedni z ludzi mają za dużo bogactw i oddają się zbytkom, nie udzielając nic ze swego majątku biedniejszym, a drudzy giną z głodu i to — przy zbliżających się Saturnaliach. Kronos powinien znieść tę nierówność i przed swem świętem przywrócić wspólność dóbr: ἐχρῆν γάρ σε, ὦ ἄριστε Κρόνε, τὸ ἄνισον τοῦτο ἀφελόντα καὶ τὰ ἀγαθὰ ἐς τὸ μέσον ἅπασι καταθέντα ἔπειτα κελεύειν ἑορτάζειν (c. 19). Nierówność ludzi w życiu (τοσοῦτον κὰν τῷ βίῳ ἄνισον) jest niesprawiedliwa. Za rządów Kronosa, w wieku złotym, jej nie było. Więc niechaj Kronos albo zmieni ten stan i przywróci pierwotną równość (ἢ τοίνυν ταῦτα... ἀλλάττειν καὶ μεταποιεῖν ἐς τὸ ἰσοδίαιτον), albo niech przynajmniej rozkaże bogaczom dzielić się ich dobrobytem z biednymi (c. 21). Dopiero, gdy to nastąpi, życie będzie znów prawdziwem życiem i święto świętem. Takich zdań w listach Saturnalijskich jest więcej: Epist. 2, c. 25: ἀφελεῖν τὸ ἄνισον καὶ ἐκ τῆς ὁμοίας ἢ πένεσθαι ἢ πλουτεῖν ἅπαντας. Epist. 3, c. 31: Biedni proszą Saturna: κοινὰ πᾶσι ποιεῖν τἀγαθὰ καὶ τὸ μέρος ἕκαστον αὐτῶν ἔχειν· δίκαιον γὰρ εἶναι ἰσοτιμίαν καθεστηκέναι καὶ μὴ τῷ μὲν πλέον,

τῷ δὲ μηδ᾽ ὅλως μετεῖναι τῶν ἡδέων. Wszędzie chodzi o dopuszczenie biednych do biesiadnych stołów życia, do wspólnego z bogaczami używania. Jakichś domagań się wspólności pracy i obowiązków nigdzie nie spotykamy. Że Lukian nie approbował tych apetytów proletaryatu, widać z listu czwartego, w którym bogaci przedstawiają zachłanność biednych i ich nieuzasadnione pretensye, kreślą ich niegodne zachowanie się przy dopuszczeniu ich do używania i konkludują, że jeżeli biedni nie będą skromniejsi w żądaniach i zachowaniu się, domy bogaczy zamkną się przed nimi.

Lukian nie występuje jako apostoł kommunizmu. Podejmuje tylko ideę Saturnaliów, święta zbratania się i zrównania panów z niewolnikami, by na tem tle przejechać się, jak zwykle, po bogatych, a nie oszczędzić i biednych. On, który ubóstwo uważał za największe zło (por. Gallus 12. 32; Vota 22—28; rhetor. praecept. 24; Nigrin. 23; Prometh. 15; de merc. cond. 5. 10; pro merc. cond. 10[1]) zazdrościł może i bogatym, ale o ujmowaniu się za wszystkimi wydziedziczonymi, o windykowaniu ich praw nie myślał wcale. Listy Saturnalijskie są raczej parodyą zachcianek kommunistycznych. — U Ponińskiego wywody Abalkusa nie są wprawdzie parodyą, ale tylko paradoksem, wynikającym z obranego raz punktu widzenia, by dzisiejsze stosunki krytykować ze stanowiska natury i jej przedstawiciela, nietkniętego kulturą Satyra. Jeżeli ten w kwalifikowaniu posiadania, jako kradzieży i głoszeniu prawa do kradzieży wychodzi po za nauki Owidyusza i Lukiana, to tłumaczy się sytuacyą: Abalkus filozofuje nad włamywaczami, prowadzonymi na szubienicę. To jednak w każdym razie charakterystyczne, że Poniński tezom Abalkusa nie przeciwstawia własnej antytezy, poprzestając na anegdotycznym dowodzie, że młodzieńców owych od szubienicy ratować nie warto.

Z drugim rozdziałem satyry trzeciej wchodzimy w las anegdot, któremi Poniński sypie, pomny rady Thybiskusa (S. I, c. 2, w. 36): *Mille facetorum dic blandimenta iocorum,* | *his postquam sese gustus lectoris inescat,* | *si punctura dolet, faciet res apta voluptatem.* Gdy więc, jako księża, pocieszyli owych denatów i prosili, by przynajmniej dwom małoletnim darowano życie, jakiś przechodzień opo-

---

[1]) Obawę przed biedą podzielają z nim pisarze rzymscy, np. Hor. sat. I 1, 62; epist. II 2, 51; Juven. sat. 3, 143 nn.; 11, 169.

wiada im bardzo znaną historyę (historia notissima[1]) o złodzieju, który, odcięty przez przejeżdżającego szlachcica od szubienicy, oswobodziciela okrutnie morduje, a poznany przez żonę ofiary, zostaje bez procesu na tej samej szubienicy drugi raz powieszony (c. 2). Opłakawszy powieszonych, wędrowcy rozważają nad tem, że skazańcy narzekają zawsze na pobłażliwość ojców i zbytnią miłość matek, które, nie karząc małych przewinień, ułatwiły im większe (c. 3, w. 1—19). Widok zaludnionej szubienicy nasuwa im pytanie, czemu kary nie odstraszają od zbrodni. Rozciąga się zbrodniarzy na kole, rozszarpuje końmi, nabija na pal, a i tak zbrodnie się powtarzają, jakby sama śmierć do nich wabiła: *ac si | illicium sceleri faceret mors ipsa cruentum.* Zapominając o tem, co już w satyrze pierwszej udowodnił (c. 6 i n.): *Frustra sideribus vitiumque imponimus astris, | proclivis non stella movet, sed caeca voluptas, | et consuetudo dat corruptissima mores,* winę przypisuje wpływowi gwiazd. One są winne, jeżeli ludzie kradną, zabijają, cudzołożą. Popularny ten pogląd (vulgaris... opinio plebis) zwalcza Abalkus argumentami satyry pierwszej (c. 8), podnosząc, że umysł może się oprzeć niezaprzeczonemu wpływowi gwiazd, jeżeli tylko nie da się opanować przez namiętność (cupido), która pcha do zbrodni. Wychowanie powinno przedewszystkiem wykorzeniać owe złe skłonności. Gdyby tak postępowali byli rodzice owych ośmiu denatów, ci nie byliby teraz wisieli (c. 3, w. 20—71).

Zależność powyższych argumentów od Palingeniusza wykazaliśmy już przy analizie szóstego rozdziału satyry pierwszej. Tu dodajemy, że znaczenie wychowania, wypleniającego złe skłonności, w podobny sposób przedstawia Palingeniusz w ks. IX, str. 262 nn.

Nim wędrowcy odeszli z pod szubienicy, zadrwił sobie z nich pilnujący ich żołnierz, który, posądzając ich o chęć skradzenia powieszonych, zaproponował im zgotowanie podobnie „wzniosłego losu“ (sublime fatum). Gbura spotkała kara, bo krewni któregoś z wisielców odcięli swego trupa, a na jego miejsce powiesili żołnierza (c. 4, 1—27). — Satyra przechodzi w nowelkę, filozof zaczyna opowiadać historye, godne, jeżeli nie Bokkacyusza, to przynajmniej „Siedmiu mędrców“ lub redaktora: *Gesta Romanorum.*

Znalezienie noclegu utrudnia im budzący najgorsze podejrze-

---

[1]) Z wędrownej literatury średniowiecznej ma ją także Rej, „Żywot“, str. 214 Turowski (II, 120, Kallenbach).

nia strój kapłański. Odsyłają ich do lupanaru (w. 28—54), jak podobnych kompanionów ze Satiricon Petroniusza, Enkolpusa i Askyltusa (Petron. VI—VIII). Wreszcie przyjmuje ich do domu dziesięcioletnia dziewczynka, którą gromi za to nadchodząca matka, stara akuszerka (c. 5). Zostawia jednak przybyszów w swej izbie, gdzie mogą przysłuchiwać się nocnej rozmowie gospodyni z kumoszką, Endimią, godną siostrą Petroniuszowej Quartilli (Satiricon XXXIII nn.) lub czarownic Apulejusza. O czem rozmawiają (c. 6—9) i filozofują (c. 10) przy jedzeniu i piciu obrzydłe staruchy, przedstawiliśmy już przy analizie satyry pierwszej i pytaniu o początku zepsucia. Ostatnie opowiadanie Endimii (c. 11) przywraca związek z początkową historyą wisielców przez to, że podaje losy młodzieńca, którego wędrowcy chcieli napróżno wyprosić od szubienicy. Był on wnukiem senatora, którego córka, uwiedziona przez jakiegoś młodzieńca, zostaje po wydaniu na świat syna ścięta z rozkazu ojca razem z uwodzicielem. Dziecko miał stary sługa roztrzaskać o marmur. Rozkaz ten odwołał jednak dziadek, zamieniając tamten rodzaj śmierci na utopienie. Utopić miała niemowlę akuszerka. Zlitowała się jednak nad niewiniątkiem i ocaliła je, nie pomnąc, że z nierządnic rodzą się zwykle łotry (w. 94). Jakoż dorastający chłopiec wszystko kradł. Nie pomagały żadne chłosty. Schwytano go wreszcie na kradzieży u tego samego senatora, który, nie przeczuwając nawet, z kim ma do czynienia, skazał go na powieszenie. Endemis boleje nad tem, że lud go uważa za jej syna, więc o świcie ogłosi publicznie, że to wnuk senatora.

Po tej illustracyi przysłowia, że „co ma wisieć, nie utonie", przechodzi poeta od ogólnych problemów do przedstawiania wad społeczeństwa polskiego. Najpierw (r. 12) smaga nieprzystojne zachowanie się publiczności na nabożeństwie w kościele — w sposób niezmiernie przypominający współczesnego autora satyry p. t.: „Małpa-człowiek w cnotach, obyczajach i kroju" [1]). Opowiada więc, jak w kościele zastali niewielu zgromadzonych, jak ci modlili się

[1]) Patrz K. Bartoszewicz: Małpa-Człowiek, Ateneum z r. 1882, t. III i IV; Chmielowski, Hist. lit. pol. II, str. 114: „Zrzadka kto idzie do kościoła bez interesu i okazyi. Ten i ów napatrzyć się białych głów, ogień pożądliwości do serca porwać, z tym i owym widzieć się i rozgadać, wiadomości publicznych zasięgnąć, kapeli się chórowej nasłuchać i przed gościem albo importunem z domu uchronić". Współczesny Ponińskiemu Anonim, autor tej „Małpy-człowieka" ma wiele styczności z autorem Sarmatides.

o rzeczy świeckie[1]), np. o powodzenie w miłości. Młodzież rzucała okiem na nierządnice i oczyma grzeszyła (coëunt oculis), jak pewne ślimaki: *Quid populi pietas, si non conventus amantum | rumor animorum, mordax censura propinqui* (w. 24 n.). Śmiechami przeszkadzają oni w modlitwie pobożnemu ludowi, i jakby im nabożeństwo śmierdziało, ciągle zażywają tabakę. O gorszych rzeczach milczy autor, by nie dowiedzieli się o tem Turcy i nie szydzili z katolickiego rytuału (w. 1—33).

Następujący obraz wychowania w Polsce zupełnie zgadza się z tem, co prawie w czterdzieści lat potem (w r. 1776) opowiada I. Krasicki w „Mikołaja Doświadczyńskiego przypadkach". Wyjmujemy stąd jedno zdanie o guwernerze Mikołajka, Imci Panu Damonie (ks. I, r. 2, fin.): „Nastręczyła zaraz (sąsiadka z Warszawy) na ten urząd w domu u siebie bawiącego kawalera rodem z Francyi; który lubo był do niej za kamerdynera przystał, przecież, jak powiadał, uczynił to był umyślnie, chcąc ukryć wielkość imienia swojego: inaczej, poznany, byłby w odpowiedzi za zabicie w pojedynku pod samym bokiem królewskim, w Wersalu, pierwszego prezydenta parlamentu francuskiego". — Pan Damon był oczywiście zwykłym awanturnikiem, człowiekiem bez najmniejszego wykształcenia, jak i ci wychowawcy, o których Poniński opowiada, co następuje:

Wędrowcy wyszli właśnie z kościoła, gdy ich, jako niby świeżych przybyszów z Francyi, zaprosił na dwór przez wyprawionego sługę sąsiedni magnat. Chciał on zasięgnąć u nich nowinek z zagranicy i porozkoszować się konwersacyą (gustare loquelam). Zgłodniali chętnie przyjmują zaproszenie i przedstawiają się najpierw jako szlachetni Włosi, którzy z rozmaitych powodów musieli opuścić ojczyznę i pod polskiem niebem szukają większej swobody dla swej cnoty. W ciągu rozmowy jednak zmieniają fikcyę i przyznają się, że są Francuzami, zabili w pojedynku wrogich baronów i teraz tułają się po obczyźnie, póki przyjaciele nie wyjednają im u króla przebaczenia i pozwolenia na powrót do kraju (c. 12). Ponieważ wiedzieli, że to uchodzi za oznakę wyższego wykształcenia, wtrącali do rozmowy słowa greckie i łacińskie, potem popisywali się niemczyzną: nie było narodu tak odległego, któremuby nie byli kradli frazesów. Tak wykształconych ludzi biesiadnicy proszą na

[1]) Pobrzmiewają tu echa drugiej satyry Persiusa: de pravis ad deos votis.

wyścigi, by raczyli zostać w Polsce i objąć wychowanie młodzieży.

Wędrowcy śmieją się w duszy z tej głupoty Polaków, którzy powierzają wychowanie synów nieznanym doktorom, jakoby żadna inna kultura nie mogła ich bardziej wykształcić, jak ta, która płynie z obcych ust (quasi nulla magis cultura Polonos | erudiat, quam quae peregrino manat ab ore). Tymczasem jasną jest rzeczą, że ci obcy wychowawcy, to zaraza młodzieży. Wyrzutki zagraniczne kłamią, że są szlachcicami i muszą uciekać przed odpowiedzialnością za pojedynek. Uciekają naprawdę przed ręką sprawiedliwości, ale po popełnieniu pospolitych zbrodni: *si quos | Gallia proscripsit, quos pegmate movit egestas, | ad nostrae tandem trahimus praecepta iuventae; | cumque tot errorum commercia mundus abhorret, | Lechia de vitiis facit ornamenta receptis, | praeficit ingenuis et talia monstra puellis* (c. 13, w. 1—39). — Mniej gorsze, ale również złe jest wychowanie, które młodzież odbiera od księży i mnichów. Bo taki tetryk psuje charakter i przyszłego obywatela poi zasadami mniszemi (monachalia principia). Księża napełniają dusze strachami, odbierają im energię: *Unde venire solet, quod qui pietate molesta | instructi trepidam primo duxere iuventam, | nil illustre viri faciunt.* Pobożność dobra w duchu, ale nie trzeba o niej dużo mówić. Dobrze powiedział raz Cosimo: Nie Ojczenasz zbawi ojczyznę, lecz broń i rada. Więc zostawmy leniwą pobożność i modły (ignava orandi pietas) wdowom i mnichom, a sami nie traćmy przez nią energii, tak potrzebnej ojczyźnie (c. 13, w. 40—63).

Ta negatywna krytyka wychowania każe z wielką niecierpliwością oczekiwać pozytywnych rad autora. Czy ten, który uprzedził Russa w poglądach na wartość cywilizacyi i w ocenie własności, nie był także prekursorem pedagogiki „Emila“ (z r. 1762)? Zaraz się o tem przekonamy.

Poeta i jego towarzysze przyjęli stanowiska wychowawców, pierwszy przy synu księcia, Bugnotus przy dzieciach szlachcica, a Abalkus w domu patrycyusza (mieszczanina). Rozjeżdżają się więc, spiesząc do miejsc przyszłego działania. Poeta przybywa do książęcego zamku. Prezentują mu tam chłopczyka mniej więcej siedmioletniego, pięknego jak Amorek, zapowiadającego już samym wyglądem wielkie zdolności (magnum aliquid sic fronte gerentem). Geniusz jego przeczuł, że znajdzie dobrego wychowawcę, bo nowego

nauczyciela natychmiast ucałował i pokazał mu łuk i strzały, które mu ojciec podarował na Turków.

Pierwszą czynnością nowego nauczyciela było usunięcie niewieściego otoczenia, które tak rozmiękczyło chłopczynę, że przy wyborze zabaw nie wiedział nawet, jakiej jest płci. Oddalane więc kolejno służące zastępował rówieśnikami ucznia i kazał im staczać udane bitwy. W tych zabawach chłopczyk tak zasmakował, że nie mógł dość wcześnie wstawać na zdobywanie nieprzyjacielskich obozów. Wzgardę dla niewieścich Syren przeniósł nawet na siostrę i matkę, którym nie mógł podarować tego, że go dawniej pozbawiały zabaw męskich (*curae viriles*, c. 14). — Gdy chłopiec skończył siedm lat, poprowadził go mistrz do poważniejszych nauk (ad solidum magis ire decet), aby pilnik nauczyciela mógł wykształcić jego talenty. Poddaje mu więc (suggero) przy sposobności, na co człowiek stworzony, ile zawdzięcza gwiazdom; opowiada, że stworzony z nicości, nietylko na tym świecie żyje, ale przez nieśmiertelną duszę ma prawo do nieba. Najwyższa władza nieba udziela się wszystkim jednem spojrzeniem i jest wieczną rozkoszą dla dusz, wyzwolonych z więzów ciała i lecących, jak strzały, do swego celu (ad proprium centrum). Z prawd wiary komunikuje mu tylko te, które mogą jego duszę raczej łagodnie zjednać, niż strachem napełnić (alliciens potius, quam mollia pectora terrens). Mówi mu więc tylko o życiu, cudach i męce Chrystusa, dowodzie miłości dla ludzi, a o piekle zupełnie milczy, by dziecko nie uczyło się nienawidzić surowych bogów. Słodko trzeba wszczepiać miłość i cześć do bogów; dojrzały i doświadczony sam z siebie będzie się ich obawiał. Czuwa też nad tem, by chłopcu nie opowiadano o strachach, w naturalny sposób objaśnia mu rozmaite tajemnicze hałasy i poucza o chimerach hallucynacyi: *Nam qui spectra puer metuit, vir bella timebit* (c. 15, w. 1—49).

Ta nauka religii, a może i fizyki trwała dwa lata. Dziewięcioletniego chłopca zaczął mistrz wprawiać w języki: niemiecki i francuski. Pojętny uczeń już po roku wyrażał się zupełnie poprawnie w obu idyomach. Nauczyciel przestrzegał go wtedy, by tej biegłości w obcych językach nie nadużywał przez mieszanie obcych frazesów do mowy ojczystej. Niema nic brzydszego nad ciągłe makaronizowanie łaciną. Jeśli mówi po polsku, powinien przedewszystkiem pamiętać o tem, że wymowa jest tylko słusznem wyrażeniem ukrytego konceptu. Trzeba więc tak odważać wyrazy i tak ich dobierać,

aby bystry słuchacz natychmiast mógł pojąć tajniki myśli. Zwykła wymowa szkolna nadyma się niezwykłą powagą i wiąże wyrazy rytmem (numerus, sc. oratorius). Wymowa czysta ma płynąć łagodnie do uszu słuchaczów i własną ich czarować słodyczą. Tylko w tych wypadkach, w których ubóstwo języka ojczystego zmusza nas do zapożyczenia obcego wyrazu, wolno wyjątkowo uczynić to, ale dyskretnie, jak czyni malarz, nadając przedmiotom odpowiednią barwę (c. 15).

W dotychczasowem receptywnem tylko zachowaniu się ucznia spostrzega mistrz nagle pewną zmianę. Chłopiec w nocy nie śpi i głęboko wzdycha. Zapytany o przyczynę, opowiada o wielkiem zmartwieniu, które go spotkało: towarzysz jego zabaw, pacholę Orestesem zwane (oczywiście dla zaznaczenia wielkiej przyjaźni dla swego Pyladesa), przestał przychodzić na pokoje. Służba nie może, czy nie chce dać żadnych wyjaśnień. Więc sam uczeń szuka go po całym zamku, aż znajduje w sypialnej izdebce, niby w głębokim pogrążonego śnie. Śpiący nie reaguje na pieszczoty, nie zwraca uwagi na groźby. Zniecierpliwiony chłopiec przypieka mu ciało płomieniem nocnej lampki, ale i to nie wyprowadza śpiącego z nieczułości. Nowe pieszczoty i przepraszania także żadnego nie mają skutku. Jeden mistrz może wyjaśnić, co się stało z owem niby śpiącem pacholęciem. — Mistrz znajduje się w trudnem położeniu, gdyż matka ucznia zabroniła delikatny umysł niepokoić wzmianką — śmierci. Nie wiedziała widocznie o tem (ale Poniński wiedział), że na nic zdały się niegdyś wszystkie środki ostrożności, przedsięwzięte przez króla Abennera, by jego syn, równie piękny jak mądry Josaphat, uchroniony był od wszelkich wrażeń, budzących ból. Młodemu księciu i tak udało się wyjść z pałacu i przez widok trędowatego paryasa i prawie umierającego starca dowiedzieć się o tem, że ludzie podlegają chorobom i śmierci. (Ἱστορία ψυχωφελὴς κ. τ. λ. ἐν ᾗ ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωασάφ) [1]). Ale ponieważ uczeń i tak zetknął się już ze zmarłym, sądzi, że trzeba mu dać poznać, do jakiej daniny wszyscy ludzie są obowiązani (mortale tributum). Po-

---

[1]) Oryginał grecki (a raczej przekład grecki) tego indyjskiego żywota Buddy wydał dopiero Boissonade, Anecd. Gr. IV, Paryż, 1829, ale przeróbki łacińskie należały do najpopularniejszych opowiadań średniowiecznych, weszły w skład *Gesta Romanorum*, a potem stały się wzorem francuskiego romansu „duchownego“, budującego w XVI i XVII w. P. John Dunlop, Geschichte der Prosadichtungen (deutsch von F. Liebrecht), str. 32 i uwaga 71—74; Krumbacher, Byz. Litteratur [2] str. 886 nn.

wiada mu więc po prostu: Gnębi cię troska przedwczesna. Ale jeśli się tak już stało, nie będę krył przed tobą bolów życia ludzkiego. Pacholę, za którem płaczesz, umarło i nie wróci więcej na dwór. Bo takie twarde prawo obowiązuje rzeczy znikome, że wszystko, czemu dano używać życia (usura brevis diei), musi iść do grobu. Nie uchroni od tego ani stan ani majątek ani wiek ani zaszczyty.

Zapłakany chłopiec pyta: A cóż to jest owa śmierć? — Mistrz sam nic pewnego o tem nie wie. Wspomina więc, że starożytni wierzyli w Parki, które snują przędzę naszego życia, a na rozkaz najwyższego postanowienia przecinają ją, choćby była jeszcze krótka. Według pojęć chrześcijańskich śmierć jest pozbawieniem nas szybkiego życia (celeris privatio vitae), a o jej istotę prowadzą się w szkołach (filozoficznych) czcze spory: Jedni uważają ją za zerwanie unii między formą i materyą... Innych opinii mistrz nie wymienia, twierdząc, że jakiekolwiek imię uczeń nada owemu zjawisku, musi z wyroku fatów pójść do cienionośnej otchłani, musi zginąć, by nie wrócić więcej między zasadzki dworu, którymi otacza go zły wiek (rudior aetas). O tem jednakowoż powinien pamiętać, że nie całą jego istotę pochłonie ziemia; umysł lepszą swoją częścią połączy się z Bogiem (c. 16).

Rewelacye te nie przeraziły zupełnie ucznia, bo były tylko stwierdzeniem tego, co sam już dawno w głębi duszy przypuszczał. Teraz jasno widzi, że jeżeli wszystko trzeba przez śmierć opuścić, to lepiej umrzeć wcześniej, zanim pokosztujemy ponęt świata i damy się im uwieść. Dla dorosłego śmierć musi być smutna, dla młodego jest łatwa. Więdnąca róża nie nadaje się już do pięknego wieńca.

Nie możemy posądzić Ponińskiego o pilne rozczytywanie się w żywotach świętych. A jednak tylko świętych młodzianków pożera taka tęsknota za śmiercią, tylko oni „tem umierają, że umrzeć nie mogą“. Wychowanek Ponińskiego tak skutecznie stłumił w sobie chęć do życia, że popada w trawiącą gorączkę, przyczem ma pełną świadomość tego, że musi umrzeć: *si nobis abeundum est, cuncta valete*. W agonii pyta się tylko o to, czy dobrze się zachowuje wobec śmierci (utrum proprium moriens bene gesserit actum). Zmarłego opłakuje siostra, matka, cała służba. Ojciec zachowuje spokój i jak starożytny filozof[1]) mówi: *Mortalem genui, res haec*

[1]) Np. Ksenofont u Laert. Diog. 2, 6, 55; [illegible] u Plutarcha, apoph-

obnoxia fato est. Żałuje tylko, że syn poszedł przed ojcem [1]. Mistrz, zachowany na ostatni płacz, ułożył na grób zmarłego napis tej treści: Tu leży cnota, streszczona w krótkich dniach niezwykłego książęcia; gdyby był dłużej żył, byłby dorównał bogom. Ci, niechcąc mieć powodu do zazdrości, przedwcześnie porwali go do cieniów Stygijskich (c. 17).

System wychowawczy Ponińskiego jest, jak widzimy, bardzo niezupełny. Nietylko dlatego, że wychowanie urywa się wskutek przedwczesnej śmierci chłopca; bo i przez poprzednich kilka lat niewielu tylko rzeczy mistrz go nauczył. Do siódmego roku życia każe mu ćwiczyć ciało i siły przez zabawę w wojsko i to (nie rodzaj zabawy) jest jedyne podobieństwo z Rousseau'wym Emilem, który także wzrasta, jak człowiek pierwotny, silny, zręczny i chytry. Ale podczas gdy Emil z pomocą nauczyciela sam dochodzi na podstawie obserwacyi i doświadczeń do pojęć oderwanych, naukowych i moralnych, Poniński „suggeruje“ siedmioletniemu chłopcu rodzaj katechizmu filozoficzno-religijnego, który tylko przez naukę o życiu i śmierci Chrystusa nie pozostaje czysto-deistycznym. Przewodnią jego myślą jest: Nie bać się ani Boga ani piekła ani niczego na świecie, bo wszystko objaśnia się naturalnie. — Rozbiór satyry trzeciej o religii pozwoli nam ów katechizm szerzej rozprowadzić i pokazać, jak dziwny był katolicyzm Ponińskiego.

Z przedmiotów nauki poznajemy tylko języki, oczywiście przedewszystkiem francuski, ale i niemiecki, bo Poniński, jako dworak Augusta II, przebywający nieraz w Dreźnie, czuł potrzebę i pożyteczność niemczyzny. O językach klasycznych niema żadnej wyraźnej wzmianki. Ale z piętnowania makaronizowania po łacinie (c. 15, w. 62) wynika, że naukę łaciny uważał za rzecz zupełnie naturalną i nie wielbił owego wynalazku, o którym w kilkadziesiąt lat później pisze J. Krasicki (Wiersze z prozą, XVII): „Jeden z najwziętszych (wynalazków) teraz wyrugowanie języków dawnych, źródlanych języków. Luboć albowiem coś im niby zostawiono, i to tak się z czasem zmniejszy, iż się mało albo i nic nie zostanie pra-

---

thegm. lac. p. 225, cf. Rej, Żywot, str. 319 (III 85) sub fin., i Sinko, Źródło przykładów Reja (Rozpr. Akad. Krak. Wydz. filol. t. XLIII, r. 1905), str. 57.

[1] Zwykły topos w epigramach nagrobkowych greckich i rzymskich, p. K. Morawski, Athen. glor. (Rozpr. Akad. Krak. Wydz. filol. t. 41, 1905), str. 29 i Bruno Lier, Topica carm. sepulcr. lat. Philol. V 62, 1903, str. 456 nn.

widel od przodków naszych czczonych". O nauce greki Poniński nigdzie nie mówi. A wymieniony w ks. pierwszej (c. 3) kanon autorów łacińskich, godnych naśladowania, świadczy o tem, że tylko literaturę łacińską uważał za podstawę wykształcenia formalnego. W satyrze dziewiątej poznamy jeszcze jego obronę wielkości starożytnych przed współczesnymi pomniejszycielami.

Całe wychowanie i wykształcenie doprowadziło dziesięcioletniego ucznia do — najczarniejszego pessymizmu: śmierć lepsza od życia, więc im się wcześniej umrze, tem lepiej dla nas. W Ponińskiego uwagach o śmierci pobrzmiewają echa nauki Lukrecyusza z końca księgi trzeciej, echa, które doszły do niego za pośrednictwem pessymisty Palingeniusza. I ten nie rozstrzyga, czem jest śmierć (ks. VI, str. 150). Może to sen wieczny, może dusza uwolniona z więzów ciała idzie do Tartaru i tam powtarza zajęcia życia; może dusze sprawiedliwych wzlatują do gwiazd, a złych pokutują w wędrówce po zwierzętach... *dicere non nostrum est.* To tylko pewne, że wszyscy umierają i że ci, co żyli cnotliwie, bez strachu oddają depozyt natury i wesoło odchodzą z tego świata, przekonani, że im śmierć nic nie szkodzi (str. 151). Przeciwnie, jest ona nawet czemś pożądanem: *Mors omnes finit poenas, mors omnia solvit; vincula, morte fugit metus omnis et omne periculum.* Jak przed urodzeniem, tak po śmierci nie gniecie nas ani ból ani bieda (str. 149). Stary pessymizm grecki, streszczający się w zdaniu: najlepiej nie rodzić się wcale, a drugie dobro zaraz po urodzeniu umrzeć, przenika naukę Palingeniusza, którego uczniem okazuje się chętnie uciekający z tego świata uczeń Ponińskiego. Mistrz pociesza go wprawdzie, że dusza połączy się z Bogiem, z którego wyszła, ale uczeń na przyszłości nadziei żadnych nie buduje, chce uciec tylko przed złem i znikomem życiem. A kiedy już uciekł, mistrz nie wspomina w napisie grobowym o jego zbawieniu; rozpacz swoją pokrywa — pogańską formułą o zawiści bogów, którzy bojąc się, by im chłopiec kiedyś nie dorównywał, przedwcześnie porwali go do cieniów stygijskich.

Osobliwy katechizm Ponińskiego, zastosowany przy wychowaniu, przygotował nas do rozważenia jego stosunku do religii i do kościoła. Problem ten wypełnia Satyrę drugą, napisaną prawdopodobnie po trzeciej i dołączoną potem do pierwszej. Przedstawienie rzeczy jest przeważnie allegoryczne.

Śpiącemu u Satyrów poecie śniło się, że widział wzniosłą ma-

trunę w niebieskim płaszczu, siedzącą na urwistej skale. Twarz i oczy miała zakryte welonem, w znużonej prawicy trzymała krzyż, w lewicy kielich. Matrona modliła się w następujący sposób: „Stwórco, na którego ludzkie oko spojrzeć nie może, jak na słońce, bojąc się, by mię nie ujęło przywiązanie do doczesności i by zmysły moje nie zbłądziły, zawiązałam oczy, wybrałam bezpieczny cień prostej zgody (consensus simplicis) i z zadowoleniem znoszę ciemność, aby w tej nocy umysł ludzki i pobożność spokojnie spały, póki ostatni dzień nie odsłoni naszych tajemnic“ (Sat. II. c. 1). — W pobliżu owej skały ukazały się dwie inne niewiasty bardzo piękne, ale urodę ich zaciemniała jakaś troska, zazdrość i gniew. Szydziły one z matrony, że ta, bliska klęski, przyśpiewuje, niby bezpieczna, własnej zgubie. Potem usiadły obok niej, złośliwie ją pozdrowiły i jedna odezwała się: „Zasłoniłaś oczy ciemnością, by ludziom nie zabłysła żadna gwiazda. Nie widzisz, że skała, na której siedzisz, nie pewna. I sama z niej spadniesz i drugich do zguby pociągniesz. Możesz się jeszcze ocalić, jeśli pójdziesz za przyrodzonem światłem (lumen natale). Zdejm więc zasłonę z oczu, póki nie runiesz w przepaść, szukaj drogi; światło ci ją wskaże, zmysły cię powiodą. Jeśli własne światło ci nie wystarczy, to moje dowodzenie (demonstratio) i prawdopodobieństwo (probabilitas) mej siostry poprowadzi twe nogi bez obrazy. Wyszedłszy stąd, śmiać się będziesz ze stromej przepaści (c. 2. w. 1—33). — Matrona, znudzona już „niewdzięczną zwłoką“, podniosła zasłonę i radzi się zmysłów, by widzieć, gdzie się znajduje. Ale zaledwie zaczęła podziwiać zmysłowe barwy, przygnieciona chaosem wrażeń i jakby porwana w jakiś wir — spadła i pociągnęła za sobą w przepaść obie towarzyszki (w. 34—40).

Ten ośmnastowieczny „Sen Cezary“ ma poecie objaśnić jeden ze Satyrów, Thyrsus. Wykłada on najpierw całą teoryę o snach fantastycznych, radykalnych i genialnych. Pierwsze tłumaczą się w ten sposób, że w duszy zostają ślady dziennych zajęć, które wobec bezczynności rozumu nielogicznie wiążą się podczas snu; drugie opierają się na temperamentach, których różne „humory“ napełniają zwierciadło fantazyi rozmaitymi mętami (diversa faeca): stąd sangwinik lata po powietrzu, choleryk pojedynkuje się, melancholik widzi pogrzeby; wreszcie sny genialne zsyłają na nas sympatyczne (w znaczeniu astrologicznem) gwiazdy lub Bóg, byśmy

przez odczytanie zawiłych nieraz fantazyi mogli poznać prawdę (c. 2, w. 45—91).

Objaśnienie snów, które Poniński nazywa fantastycznymi i radykalnymi znajduje się u Lukrecyusza. Przedstawiwszy fizyologię snu (IV 905—959), opowiada on: *Et quo quisque studio devinctus adhaeret, | aut quibus in rebus multum sumus ante morati atque in ea ratione fuit contenta magis mens, in somnis eadem plerumque videmur obire: | causidici causas agere et componere leges, | induperatores pugnare ac proelia obire, cet.* (960—983). Byłoby to objaśnienie snów fantastycznych. Radykalnym odpowiadają te, które są wywołane pobudkami fizyologicznemi (w. 1018 nn.). Objaśnienie snów genialnych, wieszczych mógłby był znaleść Poniński u biskupa z Kyreny, Synesiosa, gdyby potrzebował szukać go aż tak daleko. Bliższe jednak pouczenie znajdował we współczesnych podręcznikach lekarskich i astrologicznych.

Sen poety zalicza Thyrsus do trzeciego gatunku i tak go tłumaczy: Matrona, siedząca na opoce nad brzegiem przepaści, to Wiara (Fides). Choć zdaje się, że już leci na dół, to i tak wznosi głowę do góry, wierna bogom i wierna sobie. Oczy ma zasłonięte, bo poruczywszy kierownictwo umysłu woli Bożej, więcej wierzy, a mniej widzi i błyszczy światłem swej ciemności. — Owe dwie siostry, to nierządnice mędrców, jedna Wiedza (Scientia), nadęta „pewnikami", druga Opinia (Opinio), snująca wnioski z omylnych zmysłów. One to psują nieskażony wiek, one rozrywają Wiarę, ściągają z niej zasłonę. Jeśli za niemi pójdzie, złe zyska przewodniczki, bo obie chromają wskutek przewrotności: Opinia zawiedzie jej kroki, Wiedza wniesie naukowe zamieszanie i opuści oszukaną panią, która dopiero wtedy, gdy zacznie patrzeć, zginie (c. 3, w. 1—32).

A więc największą siłą wiary jest jej — ślepota. Wytrwa ona na Piotrowej skale, byleby nie dopuściła do siebie modnej wiedzy, byleby nie zechciała badać, dowodzić, racyonalizować. — Do czego prowadzi racyonalizm w rzeczach wiary, to illustruje Poniński podsłuchaną w lesie rozmową dwóch młodzieńców, mistrza Syrby i ucznia Arestesa.

Syrba wie, że jego młodego przyjaciela dręczą skrupuły religijne. Chce mu więc dać podwaliny mniemania i wierzenia, by mógł żyć w słodkim spokoju (c. 3, w. 36—64). Przedewszystkiem powinien wiedzieć o tem, że Matka Natura postarała się oto, by ludzie, goniąc za szybką rozkoszą, mieli wśród różnorodności przy-

grób stały spokój. Dlatego kazała każdemu iść za takim dogmatem, który najmniej wnosi niepokoju w nędzne skądinąd życie. Pod tym względem religia rzymska wiele ma niedostatków, bo los ludzki, i tak niewesoły, pogarsza przez zakazanie rozmaitych przyjemności, potępienie żartów, rozkoszy zmysłowej, wojen, zemsty, samobójstwa, słowem wszystkiego, przez coby można przyjemnie żyć lub prędko skończyć. Nadto ciągle straszy umysł piekłem i w ten sposób i to życie zatruwa i o przyszłe każe się niepokoić (c. 4, w. 1—29).

Wygodniejsze nieco są sekty Lutra i Kalwina, bo ci z religii zostawili tylko to, co ludziom może się podobać. Więc przedewszystkiem poszli za skłonnościami ciała i nie zadali gwałtu zmysłowości. Nadto, sami w nie nie wierząc, pozostawili w naukach swoich rozumne furtki, przez które ich zwolennicy mogą do wiary wprowadzać, co im się podoba. Jakoż ci mówią wprawdzie jeszcze niejasno o jakichś dogmatach, ale w głębi duszy są ateistami. Dawne nauki są dla nich — wymysłem (fabula mera). Jeżeli kościół rzymski każe sny przyszłego życia przenosić nad doczesne rozkosze, to Luter i Kalwin kładą nacisk na doczesności (vitae vitiisque favendo), a o przyszłości każą każdemu rozstrzygać własnym sprytem. O tych rzeczach wolno według Lutra wierzyć, co się komu podoba: *quodvis putare*. Lepiej jednak ujść przed wszelkiemi troskami tego rodzaju i nie wierzyć w nic: *credere nihil* (w. 30—79).

Przeciwko tym radom Syrby gwałtownie protestuje Arestes, który nie po to szukał jego perswazyi, by miał porzucać ołtarze ojców dla fantastycznych świętości szalejącego Syrby. Ten chce mu zapewnić rozkosz przez negacyę Boga. Ale Arestes, choć go wściekły głód wiedzy (rabies sciendi) daleko zapędził, daleki jest od wyparcia się wiary, którą wyssał z mlekiem. Syrba sądzi, że tylko wiara przeszkadza ludziom do osiągnięcia szczęścia. Tymczasem istnienia Boga dowodzi najpierw zgoda ludów (consensus gentium), które, wiedzione jedynie instynktem, oddają cześć bóstwom; a po drugie sam świat, tak mądrze urządzony, że jest najwymowniejszem świadectwem istnienia mądrej myśli mistrza. Podstawienie przypadku na miejsce Stwórcy, co uczynili sofiści, porządku naturalnego nie objaśni (c. 5, w. 1—50).

Syrba znał oczywiście oba najpopularniejsze dowody istnienia Boga, drugi ontologiczny i pierwszy z *consensus gentium*. Zamiast bawić się w ich zbijanie podaje własne na bóstwo poglądy: Bogowie są wytworami (phantasmata) pospolitych umysłów. Stworzyło ich

zdumienie i szkodliwy strach. Ludzie bali się zjawisk nadzwyczajnych, komet, piorunów, zaćmień, lękali się chorób, bo nie umieli ich sobie naturalnie objaśnić. W strachu więc nadawali imiona bogom, którzy ich mieli od tego ratować. Czego więc bali się przodkowie, to, jako bogów, czcili potomkowie (w. 48–74): „Dopiero w obecnych czasach zdjęliśmy ze siebie dawne barbarzyństwo przodków, dopiero w naszym cywilizowanym wieku (politius aevum) naukowa praca (scientificus sudor) odsłania nam wszystkie tajniki, dopiero teraz w każdem zjawisku widzimy cudowną naturę, teraz wreszcie bez ofiar i kadzideł znamy tajemnice starych bogów. Złamaliśmy ich panowanie, usunęliśmy obrzędy“: *Terrifico nobis pro numine regnat honestum,* | *utilitas, dulcedo, bonum super omnia maius, haec pietas nostris, haec sunt idola diebus.* Z innych bóstw śmiejemy się, wiedząc, że stworzył je strach, a spopularyzowała łatwowierność. Ale już i poganie swoje własne błędy i namiętności czcili jako bóstwa (Merkury opiekował się kradzieżą, Wenus personifikowała rozkosz), a o Jowisza i jego kary pośmiertne się nie troszczyli (c. 5, w. 51—96). Tem mniej można dziś znosić tyranię wiary, która nas pozbawia w życiu wszelkiego spokoju. Tak religię, jak obrzędy zachować trzeba tylko dla korzyści społecznych (ad usum vitae socialis), by zabezpieczyć posiadanie i władzę. Nic tak nie trzyma w karbach leniwej głupoty niespokojnego tłumu, jak groza życia przyszłego, groza wzbudzana przez religię. Niechże więc głupi lud (plebs stulta) zawsze boi się bogów i cześć im oddaje. Ale my, których umysł jest oświecony, gardźmy temi bzdurami (nugae) i miejmy za bóstwo własne światło (proprium pro numine lumen). Bo i na cóż się zda gryzienie strapionego serca troskami, co pomoże wiara w nieśmiertelność, skoro dusza ludzka, która jest tylko czynnością (actus) organicznego ciała, kończy się razem z życiem, a potem rozprasza się w powietrzu (tenues disparet in auras). Z człowieka zostaje tylko nieforemny trup, bo sam umysł ginie, nie troszcząc się o groźby wiary, syt życia i szczęśliwy, że cios śmierci kładzie kres i życiu i obawie przed przyszłością (c. 6, w. 1–43). Na te wywody szalejącego Syrby odpowiedział gorliwy Arestes — wskoczeniem do powozu, którym byli przyjechali, i podcięciem koni. Opuszczony mistrz zląkł się głuchej pustki, wyzywał odjeżdżającego towarzysza, grzmiał przeciw bogom i ludziom, ale ostatecznie się uspokoił i pocąc się, wrócił pieszo do miasta (44—55).

Całą powyższą rozmowę podsłuchał poeta, ukryty z Thyrsusem w pobliskiej gęstwinie. Thyrsus objaśnia mu teraz, w jaki sposób ludzie dochodzą do niewiary Syrby. Człowiek skłonny jest wprawdzie z natury do rozkoszy, ale jeśli złamie przykazania, wyzaje się ze wstydu i pogrąży w zepsuciu, uczuwa wyrzuty sumienia i nie ma spokoju. Więc dla odzyskania tego spokoju przeczy istnieniu Boga, którego się boi, i zabija najwyższy Rozum, by ten ognistym mieczem kary nie dotknął potem zbrodniarza. Ale nie tylko przeciwko bogom zrywają się ci nowocześni Giganci. Tłumią także nadzieję przyszłego życia i zabijają własną duszę. Nie wierzą, że z człowieka stworzonego na podobieństwo Stwórcy, zostaje cząstka, która oczyszczona z rozłożonego ciała, dąży do wiecznego rozumu, jak rzeka do oceanu, jak iskra do płomienia. Dopiero w najwyższej okolicy nieba znajduje spokój, gdy się zjednoczy ze Stwórcą. Trudno sobie wyobrazić większą głupotę nad tę, która na własną zgubę powątpiewa o przyszłem życiu. Bo jeżeli tak jesteśmy przywiązani do krótkiego życia doczesnego, jeżeli się staramy przedłużać je z pomocą sztuki lekarskiej, jeżeli dla znikomej sławy tyle się trudzimy i na tyle odważamy, to tembardziej powinniśmy się wszelkiemi siłami starać o przedłużenie tego życia — w przyszłości (c. 7).

Thyrsus nie przytacza dalszych dowodów nieśmiertelności duszy, dowodów, które jak ów, oparty o przyrodzone dążenie do przedłużenia naszej pamięci przez sławę, mógłby był w dalszym ciągu czerpać z pierwszej księgi *Tusculaneae disputationes* Cycerona, ale sądząc, że przykłady więcej znaczą niż słowa, opowiada przygodę marszałka Stanisława Herakliusza Lubomirskiego[1]). I ten mądry mąż skłaniał się do zdania, że dusza ginie wraz z ciałem. Od tego mniemania odwiodło go ukazanie się dwojga kochanków, zmarłych z wielkiej dla siebie miłości, gdy ciała ich kazał przystojnie pochować, dawszy pieniądze chciwemu plebanowi (c. 8, w. 1—135).

Poeta słuchał tego opowiadania z wielce zatroskaną miną. Thyrsus tłumaczy to sobie bolem z tego powodu, że o tajemnicach wiary dyskutuje nierozważny sędzia (Thyrsus czy Syrba?), jakby o jakichś wnioskach do prawa. Ale lepiej odrazu wykryć całą głu-

---

[1]) Cały ten rozdział ósmy znajduje się i między *Opera Heroica*, jako wiersz „De apparitione celsissimi principis Stanislai Lubomirscii, supremi regni Poloniae mareschalci“.

potę. Trwa ona już od dwóch wieków (t. j. od Reformacyi). Wtedy już czysta wiara, proskrybowana rozmaitemi zaburzeniami, opuściła zaślepioną ziemię i zabrała jej światło. Jedynie w Rzymie pozostały ostatnie ślady tego światła. Po za tem błąd i różnorodna opinia miotają ludzkimi umysłami. Kłamliwi sofiści usiłują zbawienie, oparte oddawna na pewnych podstawach, zmieszać nowymi pomysłami. Nie wiary to wina, że wydaje się trudną do pojęcia móżdżkowi (cerebella) nadętego magistra. Bo by wierzyć, trzeba się przedewszystkiem wyzbyć górnolotnej ambicyi i dobrowolnie poddać się Stwórcy. Sofiści (Thyrsus i poetę do nich wlicza mówiąc *Vos,* w. 25) naszym dogmatom przeczą, a nie dają nic lepszego na ich miejsce. Dlatego umysł, mamiony cieniami, a nie wsparty przez wiarę, słabnie i pogrąża się w troskach. Kto wierzy, nic nie ryzykuje, a dla spokoju lepiej wierzyć. A choć dogmaty katolickie napełniają trwogą wierzącego, to dla niewierzącego są największą karą (c. 9).

Ostatecznie wiara w Boga i nieśmiertelność duszy, głoszona przez kościół katolicki, approbowana jest ze względów czysto praktycznych. Zanim wdamy się w analizę argumentów ateisty Syrby, deisty Arestesa i niby katolickiego Satyra, musimy w tym związku zwrócić uwagę na ustęp satyry dziewiątej (c. 4), która nam da poznać polskich zwolenników Syrby, a przez to na całej satyrze drugiej wybije piętno aktualności.

Thyrsus, wróciwszy z miasta, opowiada, że widział tam wielki dom z następującym napisem: *Limen Honestatis, cunctis schola clausa Chimaeris, Pervia principiis tantum solius Honoris.* W środku siedział na katedrze nauczyciel i wobec zgromadzonej młodzieży wyśmiewał się z obyczajów przodków, ich łatwowierności i obaw religijnych, które ich unieszczęśliwiały. Starej wierze przeciwstawiał Wolność i Uczciwość (nomen Honesti), które więcej znaczą niż owe straszące głupstwa. Ta nauka, wyrwała z piersi Thyrsusa okrzyk: *Ah! Paganismi sunt haec elementa profani.* Starożytni filozofowie uczyli tak swych zwolenników, że ile razy mamy wybierać między *utile, dulce, bonum,* to trzeba przy tym wyborze uważać tylko na pozór przyzwoitości (speciem decori), a iść za tem, co pożyteczne i przyjemne. W praktyce to się tak przedstawia, że dla pożytku ktoś rabuje, dla przyjemności cudzołoży — pod osłoną fikcyjnej *honestas.* Ludzie, którzy się trzymają takich zasad, nie będą pociechą rzeczypospolitej, nie będą podporami domu i ojczyzny, ani podwalinami senatu. Przeciwnie, zasady takie przygotowują do zbrodni, zarażają dobre

obyczaje, wychowują — wolno-mularzy (et Franc-Massones sueta levitate futuri). Nauczyciele tej *honestas* sami nie umieją jej określić, ostatecznie i dyabeł jest honestus, bo nie czyni nic przeciwnego swemu honorowi, a przecież odpadł od Boga. Modne wychowanie daje młodzieży tylko biegłość w tańcu, jeździe konnej i opowiadaniu własnej historyi (ojczystej czy osobistej?), a o zasadach zbawienia nie poucza. Początkowo żyli ludzie według praw Stwórcy, potem postępowali w ten lub ów sposób z przyzwyczajenia, wreszcie przyzwyczajenie swe nazwali *honestas*, „ac si dixisses hominis facienda potestas" (Sat. IX. c. 4). — Że Syrba ze satyry drugiej należy do tych *homines honesti* i wyznaje ich wiarę, dowodzą tego jego własne słowa (Sat. II, c. 5, w. 81 n.): *Terrifico nobis pro Numine regnat honestum, | utilitas, dulcedo, bonum.* Jego Poniński scharakteryzował jako ateistę, przeczącego istnieniu Boga i duszy nieśmiertelnej, a oddanemu najgrubszemu hedonizmowi.

Tak zapatrywał się na „religię poczciwych ludzi" ten, który w kwestyi zepsucia obyczajów słuchał objaśnień angielskiego głosiciela stanu natury, deisty Pope'a. Ten wyraża się o religii ludzi w stanie natury w następujący sposób (list III, r. 6): „Cała wiara, cała powinność zasadzały się na miłości; bo przyrodzenie nie dopuszczało w człowieku żadnego boskiego prawa i nie lękało się żadnego zła od Boga, nie rozumiejąc, aby istota najwyższa mogła nie być najwyższem dobrem". Taką wiarę miłości, nie trwogi głosi i Poniński swemu wychowankowi z księgi Trzeciej. Ale kiedy Pope objaśnia powstanie religii pozytywnych przez zepsucie się natury ludzkiej; kiedy powiada (list. III. r. 6): *Fear made her Devils, and weak Hope her Gods,* i charakteryzuje tych bogów, jako istoty pełne jednostronności, niestatku, namiętności, niesprawiedliwości, istoty hołdujące wściekłości, zemście, lubieżności, słowem takie, jakich sobie dusze podłe wyobrażać mogły, to Poniński takie poglądy deistyczne uważa już za ateizm. Widział bowiem, że pośrednio zwracają się one przeciw wszelkiej religii i wszelkiemu kultowi. Pope bowiem głosi: „Zelotyzm (zeal), nie miłość stała się przewodnikiem ludzi; piekło zbudowano na nienawiści, a niebo ugruntowano na pysze. Strop niebieski przestał być świętym; ołtarze z marmuru były podniesione i krwią zbryzgane. Kapłani pierwszy raz zakosztowali przy ofierze mięsa zwierząt i wkrótce zbroczyli krwią ludzką swe bałwany obrzydłe; oni wzruszyli ziemię grzmotem niebios i pokrywając się mocą bogów, używali jej na gromienie swoich nieprzyjaciół".

Z tego bałwochwalstwa wyprowadził ludzi dopiero jakiś uczeń bogów albo przyjaciel człowieka, poeta albo dobry obywatel, przywracając wiarę i obyczajność, którą najpierwej przyrodzenie dało, zapalając jej dawną pochodnię, nie pochodnię nową.

Filozofia Pope'a jest na tym punkcie przeważnie echem nauk Hobbesa[1]), który znowu swą genealogię religii ze strachu i przesądu przejął od Lukrecyusza i Epikura. Tak więc pierwszem ogniwem łańcucha, na którego końcu znajduje się i deizm Pope'a, czy później Diderot'a, Rousseau i Woltera, czy ateizm materyalistów francuskich z XVIII w., jest Epikurejski atomizm, wskrzeszony na początku XVII w. przez proboszcza prowansalskiego, Piotra Gassendi'ego, autora czterech ksiąg *de vita et moribus Epicuri* (1647). Poniński zdaje sobie sprawę z tej genealogii współczesnego deizmu, a raczej ateizmu i materyalizmu, nazywa religię „poczciwych ludzi" pogaństwem i wkłada w usta ich przedstawiciela, Syrby, argumenty Lukrecyusza.

Więc jak Lukrecyusz, głosi Syrba, że motorem postępowania ludzkiego jest dążenie do rozkoszy: *(omnia) mortalis quae suadet adire | ipsaque deducit dux vitae dia voluptas* (Lucr. II 172); jak Lukrecyusz (np. VI 50 nn.) sądzi, że tylko trwoga przed bogami i karami wiecznemi mąci i niepokoi życie ludzkie; jak Lukrecyusz (ks. VI) objaśnia powstanie wiary w bogów, podając za jej źródło nieznajomość naturalnych przyczyn zjawisk atmosferycznych i fizyologicznych[2]); jak Lukrecyusz wreszcie (ks. III) uważa śmierć ciała za śmierć duszy. Jeżeli Syrba mimo to chce ze stanowiska utylitarnego utrzymać religię i kult dla głupiego tłumu, jako najwalniejszą sankcyę posiadania i władzy, to odstępuje już od szczerego Lukrecyusza, a podziela radę chytrego Macchiavellego (Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio, 1 wyd. 1531): „Książęta republiki lub królestwa muszą podtrzymywać podstawy religii, którą mają, i jeśli to uczynią, będzie dla nich łatwą rzeczą utrzymać państwo religijnem, a co za tem idzie, dobrem i zgodnem. I wszystko, co służy temu celowi, chociażby nawet uważali za fałszywe, muszą ochraniać i wspierać, i to tem bardziej, im są mądrzejsi

[1]) P. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus I^{5} (1896), str. 244 nn.

[2]) Ustęp o personifikowaniu namiętności, które poganie czcili jako bóstwa dla usprawiedliwienia własnych zbrodni, dostał się do ust Syrby z — inwektyw ojców kościoła na bogów pogańskich, inwektyw, których echa pobrzmiewają, jak widzieliśmy, i u Pope'a.

i im lepiej znają się na sprawach ludzkich. Ponieważ tak postępowali mądrzy ludzie. powstało z tego mniemanie o cudach. które się czci w religiach. c h o c i a ż s ą n i e p r a w d z i w e; ale mądrzy powiększają je. z jakiegokolwiek wyszłyby początku. a ich powaga rozszerza ową wiarę u wszystkich". Pogląd ten mógł dojść do Ponińskiego za pośrednictwem Palingeniusza. u którego czytamy (ks. VII. str. 185): *Relligio et pietas et honor cultusque deorum ad nihilum venient, si homines nil morte relinqui | crediderint, animasque in ventos prorsus abire. Semiferum vulgus frenandum est relligione poenarumque metu; nam fallax atque malignum | illius ingenium est semper, nec sponte movetur | ad rectum; virtus invisa molestaque vulgo est.* Przyjęcie religii państwowej przez ateistę Hobbesa na innych opierało się premissach [1]).

Pozytywną stronę swej religii „poczciwych ludzi" przejął Syrba od tych francuskich zwolenników angielskiego materyalizmu i deizmu. którzy mniej więcej od śmierci Ludwika XIV (1715) przywozili na kontynent angielskie doktryny i tu je popularyzowali. Za ich pośrednictwem poznał też Poniński tak wczas (bo prawie w pięć lat po pierwszem wydaniu angielskiem) swego Pope'a (t. j. Essay on man). Mógł zaś z nimi zetknąć się albo na gruncie paryskim, jak w dziesięć lat później Konarski, albo poznać ich dzieła przez owych guwernerów francuskich. których szkodliwą w Polsce działalność tak jaskrawo kreślił. Przy Konarskim wymienia się Fontenella jako tego, którego poglądy wpłynęły na jego zapatrywania religijne i etyczne o tyle. że nie wahał się w broszurze *de religione honestorum hominum* brać w obronę deistów. odróżnionych wyraźnie od materyalistów i ateistów. Wpływów francuskich, którym uległ Poniński, nie możemy na razie wiązać z żadnemi imionami. póki nie będziemy mieli dokładnych wiadomości o jego młodości. studyach i podróżach. To tylko na pewne z jego Satyr wynika, że te wpływy francuskie, które łączą się pospolicie z nazwiskami Diderot'a, Rousseau, Woltera i encyklopedystów, przez poprzedników tych pisarzy oddziaływały na Polskę już na początku XVIII w.; że po roku 1730 mieliśmy u siebie już wzorowanych na Francuzach i deistów i francuskich massonów i ateistów; że więc przedstawiony tak pięknie przez Władysława Smoleńskiego: „Przewrót umysłowy w Polsce XVIII w." (Kraków 1891) zaczyna się nie w drugiej dopiero połowie tego wieku, ale jeszcze za Au-

---

[1]) P. F. A. Lange, o. c. str. 244 n.

gusta II. Pope, popularyzowany przez Ponińskiego, toruje drogę Rousseau'wi, który potem łatwo i szybko może zapalić polskie umysły do „stanu natury“. Ale pomimo znajomości Russa nie przestaje działać, jak to widać choćby tylko z licznych przekładów jego *Essay on man*. Podczas sejmu czteroletniego tłumaczą go równocześnie trzej autorowie[1]: Franciszek Podoski (między „Poematami moralnymi i krytycznymi, Warszawa 1787), akademik krakowski, X. A. Cyankiewicz (Początki moralności, czyli wiersz filozoficzny o człowieku, Kraków 1788), i jakiś Imć. P. Targoński (prozą, Dociekania o człowieku, czyli początki obyczajności, Lublin 1789). Tak nawet naśladowca Pope'a, Wolter, swojemi utworami jak: *Discours sur l'homme* (pisany równocześnie ze satyrami Ponińskiego), *Essai sur les moeurs* (1756) i *Discours sur la Religion naturelle* (1756) nie wytrącił z rąk Pope'a i zbadać jeszcze należy, czy Staszic, pisząc swój „R ó d l u d z k i“ Woltera, a nie Pope'a miał przed oczyma. Gdyby Satyry Ponińskiego ukazały się były dopiero za Stanisława Augusta, autor, stojący wśród ogólnego „oświecenia“, byłby dawno zwrócił na siebie uwagę i doczekał się oceny, na którą zasługuje. Ale w „mroku i zastoju“ czasów saskich nikt nie przypuszczał istnienia głosiciela stanu natury i dlatego dotychczas nie zwrócono nań uwagi.

A raczej zwrócono uwagę tylko na te rozdziały drugiej satyry, w których Poniński okazuje się tylko dzieckiem swoich czasów, a nie prekursorem przyszłych. Mianowicie po refutacyi Syrby opowiada Thyrsus poecie następującą historyę: Żył w pewnem mieście równie piękny jak niepowściągliwy i rozpustny młodzieniec. Zobaczył on raz w oknie piękną pannę, rzucił na nią gorące spojrzenie, również gorąco odwzajemnione, i wnet począł czynić kroki celem jej pozyskania. Pisze więc do niej gorący list, kulminujący w zdaniu: *sicut enim primum nos mutua passio iunxit, | quod reliquum est, facias iungi quoque corpora lecto.* List ten, ukryty w koszu kwiatów zanosi koczotka (lena) do adresatki, ta znajduje korespondencyą i odrazu odpisuje (Sat. II, c. 10): I ona od pierwszego spojrzenia pokochała młodzieńca, ale bała się nieznanego, a może i nie czułego, odrazu do siebie zapraszać. Teraz, pewna jego miłości, prosi go do siebie, wzywa do śmiałości wobec skromnej i obiecuje drzwi

[1] Czwarty przekład wyszedł z pod pióra L. Kamińskiego (Wybór poezyi, 1822 r.).

mieszkania wieczór zostawić otworem. Koczotka go zaprowadzi i pokaże mu sypialnię: *cetera si vir eris penetrabis amore sagaci.* — Radostor (bo tak się nazywał młodzieniec) czyni, jak kazano, nie znajduje wielkiego oporu u chcącej z początku udawać wstydliwą, ale też z powolności jej korzystać nie może, bo powstała w tej chwili burza z piorunami napełnia go pozbawiającą sił trwogą. Więc pocałowawszy tylko w rękę niedoszłą kochankę, opuszcza ją, usprawiedliwiając się gniewem bogów i obawą wiecznej kary. Na nic nie zdały się bluźnierstwa i perswazye dziewczyny, która nie mogła przeboleć tego, że bez nagrody utraciła wstyd (c. 11).

Rankiem drugiego dnia rozważał Radostor o swojem niepowodzeniu w lupanarze Kalwinki (tu dopiero dowiadujemy się o tym szczególe), gdy koczotka przyniosła mu wiadomość o nowej mieszkance swego pensyonatu. Lizie, która, oddawna zakochana w młodzieńcu, przysyła mu bukiet róż i liścik. W liściku oświadczyny miłosne: Liza wstydzi się przyznać, ale tak kocha Radostora, że wieczór przyjdzie do niego, by do bukietu dodać własny wianek. Jakoż wieczór Liza pyta się przy drzwiach mieszkania młodzieńca, czy tam nie mieszka jakaś jej przyjaciółka, pozwala się wprowadzić do pokoju i po krótkich certacyach (leviter pugnans) *indulsit... aliquid iuvenis flagrantis amori.* Liza czekała na dalszy ciąg, ale młodzieniec oburzony łatwością i bezwstydem (nullum... colorem mortua virginitas detersa fronte gerebat), zerwał się z łoża i uciekł z własnego mieszkania. Liza pocieszyła się po utracie czci kosztownościami, które po odejściu młodzieńca zabrała mu ze szkatułki. Tak tylko stratą materyalną okupił młodzieniec zgubę duszy: bo Liza była Luterką (Lutheri de classe, c. 12). — Aby pozyskać coś czystszego, Radostor zwrócił swe zapały do Łacinniczki z sąsiedniego domu. Przekupiona koczotka wprowadziła go do niej podczas nieobecności jej rodziców. Ale Melissa (imię Łacinniczki) nie daje się ująć pięknym słówkom i zaklęciom uwodziciela, grozi otwarciem okna i wezwaniem sąsiadów na pomoc, wreszcie wskazuje prawną drogę do swych wdzięków. Tylko żoną jego być może, kochanką nigdy. Strapionego pociesza lena nadzieją przyszłych sukcesów, a Melissę, na której Radostor zrobił głębokie wrażenie, skłania do pocieszenia młodzieńca — listem (c. 13). Dziewica przeprasza w nim Radostora za swoją nieprzystępność. Nie jest ona tak nieczuła, a ponieważ Radostor wedle zapewnień niańki chce się z nią ożenić, pozwoli mu przyjść do siebie, jeśli tylko nadarzy

się dobra sposobność. Jakoż schadzka już umówiona, młodzieniec czeka na znak koczotki, gdy ta przychodzi z wieścią, że Melissa, wróciwszy z kościoła, gdzie słyszała kazanie Jezuity przeciw grzechom, dotyczącym nieczystości, zemdlała wskutek skrupułów sumienia — i teraz nie chce słyszeć o schadzce. Nowe perswazye koczotki, nowe attentaty młodzieńca. Melissa zasłania się przed schadzką raz świętem, drugi raz spowiedzią wielkanocną (c. 14). Radostor stracił już wszelką nadzieję, a oto nagle Melissa wezwała go przez niańkę do swej siostry, gdzie bez rodziców miała być na śniadaniu. Kiedy przybył na umówione miejsce, znowu go przepraszała za dawne zawody i znowu mówiła o jedynej drodze do niej, o małżeństwie. Wzruszyło to tak młodzieńca, że tym razem puścił ją do domu jako nietkniętą owieczkę: *Tunc | virgo recessit adhuc, sed consuetudine capta | haec quoque succubuit successu temporis.*

A morał powieści? Charakteryzuje ona różnicę w grzechach u trzech wyznań: *Sic audet Calvina, furit Luthera, sed inquam ! sola rubet metuitque magis peccando Latina* (c. 15). Nie zwrócił Thyrsus uwagi na to, że dwa pierwsze przedmioty zapałów Radostora już ze względu na swój zawód nie mogły się zachowywać inaczej; przeoczył też, że wywyższając „porządną pannę“ nad tamte nierządnice, nie przyniósł jej przez to zbyt wielkiego zaszczytu, zwłaszcza, że i tej przed ślubem kazał upaść. Śliski romans staje się allegoryą dopiero przez konkluzyę, a zwłaszcza przez taki nagłówek rozdziału dziesiątego: *Historia cuiusdam Radostoris, qui continentiam cuiusvis sectae probaturus ex quavis religione sibi Amasias successive elegit.* Przez tę suppozycyą dopiero historya Radostora staje się illustracyą do wywodów Syrby o wyznaniu Lutra i Kalwina, którzy usunęli wszelkie tamy namiętnościom ludzkim, i o wyznaniu rzymskiem, zakazującem folgowania namiętnościom pod grozą kar wiecznych. Tam Thyrsus dał palmę katolicyzmowi ze względów czysto utylitarnych, tu widzi jego zaletę we — wstydzie i trwodze, które towarzyszą grzechowi. Punkty widzenia godne autora, który siłę wiary widział w jej ślepocie. Ślepo więc wierzył w to, w co wierzyli jego przodkowie i sądził, że jego filozofowania o ludziach i obyczajach ze stanowiska Natury z wiarą nie mają nic wspólnego i w niczem jej nie naruszają. Taka religijność może i była charakterystyczna dla czasów saskich. W każdym razie ta historya Radostora mogła najbardziej podobać się współczesnym Ponińskiego, pilnym czytelnikom „Nowych Aten“, wydanych wkrótce po Sarmatides, w r. 1745.

Zdaje się, że Poniński, który przełożył na polskie[1]) swój panegiryk o palcu Augusta II i wydał go jako „Roślinę powszechnej szczęśliwości“ w Warszawie w r. 1727, także tę część Sarmatides ogłosił i po polsku, skoro Juszyński (p. uw.) cytuje ją p. t. „Jubiler wiary“. Jest to według niego nie tyle satyra, ile wiersz ascetyczny: „wystawia młodzieńca przez intrygi miłosne szukającego prawdy w trzech wyznaniach, i przez życie nierządne i szczególne przypadki przychodzącego do przekonania się o nieomylności jednej religii“. Ta notatka Juszyńskiego wystarczyła Piotrowi Chmielowskiemu (Hist. lit. polsk. II, doba trzecia, r. 5) do tego, by nie czytawszy reszty Satyr, na historyi Radostora oprzeć charakterystykę i ocenę całego dzieła. Pisze on: „Ściśle biorąc, są to rozprawy, urozmaicone anegdotami, częściowo lubieżnemi. Jak płasko autor pojmował swe zadanie, dość będzie powiedzieć, że wyższość religii katolickiej nad kalwińską i luterską starał się okazać w historyi Don Juana polskiego“ etc. W ten sposób Poniński jest dla niego typowym reprezentantem „mroku i zastoju“ czasów saskich. My widzimy w tej historyi ostatni trybut, złożony średniowiecznie przez człowieka, który w r. 1741 mógł uchodzić za najradykalniejszy umysł w Polsce, człowieka, który o jakie trzydzieści lat wyprzedził rozwój umysłowości polskiej, a dotrzymywał kroku europejskiej.

Fauniczny raczej niż satyryczny koloryt historyi Radostora zatrzymuje Poniński i w satyrze dziewiątej, która jest, jak już wspomnieliśmy, dalszym ciągiem trzeciej, pisanym jednak po pewnej przerwie (post longam absentiam a senatu Satyrorum emissarium habuit author, z tytułu c. 1). Poeta bawi w gościnie na dworze jakiegoś magnata, dokąd satyr Siulkus przynosi mu list od Thybiskusa. Nim list przeczytał, rozmawia z rogatym posłańcem, który mu opowiada Bokkacyuszowską rozmowę z dwiema spotkanemi przed miastem niewiastami na nieśmiertelny temat rogonośnych (cornuti) mężów (c. 1). W dalszym ciągu wypytuje się poeta o nowiny, dotyczące dawnych jego towarzyszów podróży, którzy równo-

---

[1]) Załuski (według Juszyńskiego, dykcyonarz II, str. 78) świadczy, że wiele Poniński pisał wierszem polskim, lecz to nie wyszło prócz na urodziny Jakóba Henryka Fleminga, marszałka Augusta II. — Podobnie brzmi świadectwo Krasickiego (O rymotworcach polskich § 7): ...pisał wiele rytmów językiem rodowitym, niektóre, a między innemi satyry, łacińskim rytmem złożone, wyszły z druku w r. 1741.

cześnie z nim przyjęli posady guwernerów. Otóż Bagnotus miał uczyć synów jakiegoś pijanicy, który ożenił się drugi raz z Węgierką i pozwolił jej wraz z pasierbami uczyć się tańca u przyjętego metra francuskiego. Metr tak się zagalopował w układaniu członków uczenicy, że *ad tepidum domini tandem salit usque cubile.* Zdradzony mąż kazał mu połamać niewinne nogi (fecisset melius..., si circumcidi peccantia membra iuberet), a losem swoim powinien wdowców odstraszyć od powtórnych związków i od metrów tańca (c. 2). — O Abalkusie dowiaduje się poeta tylko tyle, że z miasta przyniósł następującą historyę: Stary Prioster doczekał się w podeszłym wieku córki, której dał jak najstaranniejsze wychowanie. By wykształcić ją także w śpiewie, przyjął do domu sopranowego rzezańca. Pierwszym owocem nauki było to, że uczenica *contraxit tumido praegnantia pondera ventre,* czy to dla tego, że kastrat nie był zupełny, czy że lekkomyślna dziewica uważała za kastratów wszystkich kochanków. Prioster zabił uwodziciela i wyśpiewanego (decantatum) wnuka, by się ród eunuchów nie mnożył. Nauka z tego: ojcowie nie powinni córkom pozwalać na naukę śpiewu, bo ponętny głos otwiera zmysły na rozkosz i przez uszy zatruwa młode serca (c. 2).

Podobną anegdotę o eunuchu Bagoasie, którego schwytano na cudzołostwie, opowiada Lukian (Eunuch c. 10 n.). Chociażby jednak przygoda córki Priostra opisana była bez zależności od Lukiana, to Lukianowego charakteru nie można odmówić rozmowie z umarłymi w rozdziale szóstym.

Poeta przybył na zaproszenie Thybiskusa do Nieporęcia, posiadłości ostatniej z Sieniawskich. Thybiskus prowadzi go do jakiejś ogromnej groty w lesie i pokazuje mu jakiegoś młodzieńca, który, zdjąwszy zbroję, zabiera się do kąpieli. Co to za postać (quae sit imago, więc nie żywy człowiek, tylko cień?) — pyta poeta. „Był on niegdyś najsławniejszym na świecie Macedończykiem, objaśnia Thybiskus, kąpie się zaś teraz w falach Cydnu, by zmyć ze siebie plamy, które wypalił na nim censor“. Obok Aleksandra stoi wielki tłum jakichś larw płaczących. To cienie sławnych ludzi, którzy żalą się na złe traktowanie ich przez Francuzów: dla Gallii niema nic świętego, nic u niej nie znaczy nawet starożytność. Wszystkiemu inne daje imiona: *Julius invasor, levior Cato, Scaevola vecors,* | *Mollis*

Alexander, Lucretia casta crematum[1]) *vendit, et in cunctis furit effrenata libido.* Poeta wybucha gwałtownie przeciw Francyi, wołając: „Powiedz Gallio? Czy pozwolisz, aby twoi ludzie kalali się tą zbrodnią (pateris... hoc crimine... prostitui) i plamili uczciwą sławę? Wyśmiewasz się z bohaterów, nierządnice i cudzołożnice wywyższasz nad znakomitych mężów. Cezara piętnujesz jako uzurpatora, gnęściciela wolności rzymskiej. Katona, nazywasz bezczynnym (iners). Czyż z owych wielkich umysłów nic już nie pozostało, cobyśmy mogli podziwiać? Gdybyśmy żyli w czasach, kiedy pisano ich pochwały, bylibyśmy approbowali nawet przewrotności dawnych. Bo każdy wiek innych się trzyma zasad. Ponieważ teraz nowa religia i nowe nauki zmieniły obyczaje, pocimy się nad pogardzeniem starożytnością (in contemnendo veteres sudamus). A przecież czcigodna starożytność pod każdym względem zasługuje na poszanowanie. Ona nam pozostawiła stare przykłady i wypowiedziała o nich ostatnie słowo. Tymczasem dziś zuchwały pismak, rozpustny autor i szyderczy magister (scriba procax... frivolus author... nasuta fronte magister) poważają się na sądzenie (taxare) i pomniejszanie znakomitych czynów starożytnych. Trzeba więc na przyszłość zastrzedz ustawą, aby Aleksandra wolno chwalić było tylko Arystotelesowi, Curtiusowi lub Cezarowi, o Cezarze niech wyrokuje książę Eugeniusz Sabaudzki, o Eugeniuszu Münnich (z dworu Augusta II), inni niech milczą. Bo gdy o wojnie rozprawia mnich, o żołnierzu golarz, o majestacie królów świniopas, to powstaje takie pomieszanie szczekających, że natura nie może poznać swego dzieła, ocenianego zupełnie samowolnie. Chaos pojęć wprowadziło francuskie gadulstwo (gallica garrulitas), przewrotność charakteru i bezczelne, bezwstydne nowinkarstwo (novitas effrons minimique pudoris). Bo i cóż Gallia chwali, co sławi? Mnóstwo książek wypełnia zmyślonemi przygodami (adinventi casus), kłamstwami, a upodobanie znajduje tylko w tem, co się dziś dzieje (et sibi de gestis nunc complacet una modernis). Te ich książki, to centony kłamstw i sprośności, nic czystego nie uniknie tam ich zębów. Jak gdy wielka małpa biega po sadzie, nadgryza najpiękniejsze owoce i kala je swą śliną, tak cały naród, szarpiąc wszystkich bezkarnie, wyładowuje na nich swą wściekłość. Ale kara ich nie minie. Jak oni teraz o dawnych, tak o nich sądzić będą potomni" (c. 8).

[1]) Według Pliniusza h. n. 20, 5 purgamenta-cremata. Może jednak Poniński ma na myśli jakiś francuski crème kosmetyczny.

Intencye Ponińskiego w tym rozdziale tak są streszczone w nagłówku: *Describitur Alexander pessime habitus a quibusdam authoribus Gallis et turba ingens veterum heroum, qui queruntur contra iniuriam famae. — Deridentur cuiusdam autoris Gallici dialogi, in quibus antiquitas tota male tractatur, Frine Alexandro praefertur, Julius et Cato aliique male audiunt. — Censura authorum Gallicorum.* Aleksander skarży się na maltretowanie ze strony autorów takich romansów, jak te, których lekturą poi Imć Pan Damon Mikołajka Doświadczyńskiego (I. 4) np. romanse Cyrusa i Klelii. Są to okazy tak zwanego romansu heroicznego lub *roman de longue haleine* [1], związanego z nazwiskami Gomberville'a, Calprenède'a i panny Scudéri [2]. Otóż Aleksander Wielki występuje jako jeden ze współbohaterów w Calprenedowej Kassandrze, owym romansie, który jeszcze Rousseau (według własnych zeznań w *Confessions*) czytywał za młodu całemi nocami, a potem naśladował w niektórych ustępach Heloizy. Cezar odgrywa pewną, jakkolwiek podrzędną rolę w Kleopatrze tegoż Gomberville'a, a Ponińskiego bezimienna *turba heroum* starożytnych znajduje się tak w obu wymienionych romansach Gomberville'a jak w *Artamène ou le Grand Cyrus* i *Clélie, Histoire Romaine,* panny Scudéri. Wszystkim tym romansom zarzuca Poniński złą kompozycyę (commenta ferunt vilis centonis adinstar), lubieżność, a przedewszystkiem modernizowanie i pomniejszanie wielkich postaci starożytnych. Duszą tych romansów były najnieprawdopodobniejsze awantury, krwią najsentymentalniejsza erotyka; bohaterzy starożytni ciągle wzdychali miłośnie, płakali i żalili się, byli zepsutymi elegantami z pierwszej połowy XVII w., ale nie herosami starożytnymi.

Ponińskiego oburzał nietylko r…niszczający wpływ takiej lektury na młodzież, ale przedewszystkiem i poufałe i niskie traktowanie starożytnych wielkości przez „zuchwałych skrybentów", opisywanie wielkich akcyi politycznych i wojennych przez najniepowołańsze pióra. Oburzenie swoje ujął w formę jednostronnego dyalogu z cieniami maltretowanych (nie oni sami mówią o swych nieszczęściach, lecz objaśnia przyczynę ich płaczu Thybiskus), a pomysł ten przejął nie wprost z Lukiana (Rozmów zmarłych), ale —

[1] „nie przestraszyła mię bynajmniej niezmierność tak przeciągłych historyi", Doświadczyński na przytocz. m.

[2] P. Dunlop-Liebrecht, Prosadichtung, gesch. r. 12, str. 369–385.

z Boileau, który między rokiem 1660—1668 napisał, a w r. 1701 wydał *Dialogue des héros du roman*. Widownią jest państwo Plutona (stąd u Ponińskiego: *duxit ad ignoti vastum conclave recessus*), który się żali przed Minosem, że przychodzące ze świata cienie są powaryowane, prowadzą tylko dworne rozmowy, a Prozerpinie zarzucają *l'air bourgeois*. Podczas tej rozmowy przynosi Rhadamantus wiadomość, że w piekle wybuchł bunt [1]: Prometeusza spotkał na wolności ze sępem na dłoni, Tantalus się upił, a Ixion zgwałcił właśnie jednę z Furyi. Pluto wzywa Cyrusa, Aleksandra i innych bohaterów z pól elizejskich celem uśmierzenia buntu; zjawiają się oni w towarzystwie swych dam, a satyra na romanse heroiczne widnieje w przesadzie i affektacyi ich uczuć i słów [2]. — Tego, równie jak wyśmiane romanse niedorzecznego, pomysłu Boileaua Poniński nie wyzyskał; poprzestał na przejęciu samej fikcyi (scenerya podziemna) i tendencyi. Z dyalogu zrobił kazanie, które nie mogło być tak skuteczne, jak oryginał Boileau, lub jak pisana w czterdzieści lat po Ponińskim farsa Goethego: *Götter, Helden und Wieland*. To też i po ogłoszeniu *Sarmatides* romanse heroiczne cieszyły się w Polsce wielką popularnością, jakeśmy to widzieli z przykładu Doświadczyńskiego.

Pozostaje nam do oznaczenia druga grupa autorów francuskich, którzy w pismach swoich obniżali zasługi starożytnych. Pierwszym z nich był niejaki Desmarets de Saint-Sorlin, autor epopei p. t. *Clovis* (1657). W przedmowie do tego dzieła i w rozmaitych późniejszych traktatach [3] bronił on wyboru bohatera nowożytnego i chrześcijańskiego, a bronił w ten sposób, że równocześnie zwracał się przeciw traktowaniu oklepanych przedmiotów starożytnych. Walka przeciw antykowi ożywiła się przy debacie nad tem, czy na nowo wzniesionym łuku tryumfalnym umieścić napis łaciński, czy francuski. Boileau, Racine występowali przy rozmaitych sposobnościach w obronie humanizmu; Piotr Perrault atakował go coraz gwałtowniej, aż w wydanych między r. 1688—1697 dyalogach p. t.: *Parallèles des anciens et des modernes* posunął się do twierdzenia, że i w naukach i w sztukach Francuzi prześcignęli już starożytnych. Starożytni byli dziećmi we wszystkiem; nowożytni reprezentują doj-

[1]) Echo u Ponińskiego w w. 65: (gallica garrulitas) visa est fecisse tumultum.

[2]) P. Dunlop, o. c. str. 386 i nw. 460.

[3]) v. Lanson, o. c. ks. IV, c. 1: Querelle des anciens et des modernes.

rzałość ducha ludzkiego. Rzut oka na płody literackie usprawiedliwia to uogólnienie: Le Maître jest wspanialszy niż Demostenes, Pascal stoi wyżej niż Platon, Despréaux nie gorszy jest od Horacego i Juwenala, a w *Cyrusie* jest dziesięć razy więcej inwencyi niż w *Iliadzie*. Skuteczniej, niż płytkie nieraz paradoksy Perraulta, obniżały tradycyjny podziw dla starożytnych równie dowcipne jak głębokie pomysły Fontenelle'a, który już w „Dyalogach umarłych“ (np. Sokrates i Montaigne, Erasistrat i Hervé, Apicius i Galilei itp.) nowożytnym dawał pierwszeństwo przed starożytnymi. W *Digression sur les anciens et les modernes* (1688) uzasadnił on filozoficznie tego rodzaju poglądy. Twierdził mianowicie, że natura jest zawsze ta sama, nie wyczerpana w siłach, stała w wynikach: więc wydaje tylu ludzi zdolnych dziś, co dawniej. Każdy wiek ludzkości przekazuje następnemu swe zdobycze: a więc dzisiejsze talenty posiadają wszystkie myśli geniuszów starożytnych, powiększone własnym dorobkiem. Wprawdzie dla rozmaitych przyczyn (klimatycznych i społecznych) na razie poetów starożytnych jeszcze nie przewyższono, ale stać się to może i stać się powinno. — Boileau coraz to zjadliwiej walczył z przeciwnikami starożytności. Wreszcie jednak pojednał się z Perraultem i w napisanym do niego w r. 1700 liście przyznał mu, że francuski wiek XVII. jeśli nie przewyższył całej starożytności, to jednak dorównał któremukolwiek z wieków starożytnych. Tak głośna *Querelle des anciens et des modernes* rozstrzygniętą została na korzyść nowożytności już w r. 1700.

Ale tylko we Francyi. U nas przyszło to rozstrzygnięcie znacznie później, właściwie dopiero po zwycięstwie romantyków nad klasykami. Jednak już i Konarski, ograniczający naukę języków klasycznych w swych kollegiach, i członkowie Komisyi Edukacyjnej podzielali poglądy Perraulta i Fontenella na stosunek starożytności do czasów nowych. Przytoczony powyżej wyjątek z Krasickiego (Wiersze z prozą XVII) dowodzi, jak gęsto odzywały się u nas w drugiej połowie XVIII w. okrzyki: Precz z greką! Precz z łaciną! — a może nawet: Precz z Grekami i Rzymianami. Krasicki stanął silnie po stronie klasycyzmu. Taksamo trzydzieści lat przed nim Poniński, występujący energicznie przeciw Perraultowi i jego polskim zwolennikom. Bo wspomniane w nagłówku r. 8 *cuiusdam authoris Gallici Dialogi, in quibus antiquitas tota male tractatur* mogą się odnosić tylko do *Parallèles des anciens et des modernes* Perraulta. Poglądy Fontenelle'a nie mogły razić Ponińskiego.

skoro sam w satyrze pierwszej (c. 3. w. 79 nn.) głosił, że przy pisaniu satyr pominie wzory starożytne, nie, jakoby nimi pogardzał, ale dlatego, że każdy wiek ma swój osobny, właściwy, naturalny sposób wyrażania się: trzeba iść tylko za naturalnym popędem, a stworzy się rzeczy oryginalne. I w wystąpieniu przeciw Perraultowi nie zaleca Poniński naśladowania starożytnych: zabrania tylko ściągania wielkości starożytnych z wiekowych piedestałów i żąda, by im oddawano cześć należną.

W Anglii, w *Essay on man* Pope'a, znaleźliśmy punkt wyjścia do ocenienia zbyt oryginalnych, jak na początek XVIII w., poglądów Ponińskiego na moralność „stanu natury". Po wątku jego przekonań literackich zaszliśmy do Francyi z końca XVII w., do tej Francyi, która zapoznała Ponińskiego i z Pope'm i z przeciwnikami starożytności. Wykształcenie polskiego humanisty było jednak klasyczne. Dlatego nowe prądy europejskie, które przeszły przez jego umysł, otwarły mu tylko oczy na te strony autorów klasycznych i humanistycznych, które były bardzo spokrewnione z poglądami współczesnymi. Przez Pope'a zrozumiał lepiej rozmaite ustępy Lukrecyusza i Palingeniusza, przez Fontenelle'a nauczył się czytać Lukiana. — Zamykająca satyry rozmowa z Mafoniuszem, jest, jak wyżej wspomnieliśmy, kopią Lukianowej rozmowy Diogenesa z Mausolosem, a i poprzedzająca ten epilog scena ma charakter Lukianowski. Mianowicie cienie wodzów i żołnierzy Aleksandra W. narzekają na to, że cała sława ich czynów spadła na samego Aleksandra, a o nich zupełnie zapomniano. Poeta radzi im, *ut biberent Lethen, quae dulci plena sopore, | suadet abortivae contemnere somnia famae*. Cienie poszły za tą radą (c. 7, w. 1—18). Motyw ten wzięty jest z Lukianowej Rozmowy Diogenesa z Aleksandrem (dial. mort. XIII), gdzie w epilogu czytamy: „Poradzę ci lekarstwo na twe dolegliwości. Ponieważ niema tutaj ciemierzycy, więc z Lety wodę pij całymi haustami i to raz po razu. To uzdrowi cię z rozpaczania za owem „dobrem" Arystotelesa. — A ot widzę tam Klejtosa, Kallistenesa i całą masę innych pędzących ku tobie, by cię rozszarpać i zemścić się na tobie za swe krzywdy. Puść się więc tą drogą i pij, pij ciągle, jakem ci powiedział" [1]).

Na tem wyczerpaliśmy treść właściwego poematu filozoficzno-satyrycznego, obejmującego cztery księgi (Sat I. III. II. IX). Po-

[1] Przekład M. K. Boguckiego.

zostałe pięć satyr (IV—VIII), które, jak wspomnieliśmy, stanowią materyały zewnętrznie tylko złączone z pierwotnym pomysłem, same przez się nie budziłyby osobliwszego interesu, ale po niezwykłych owocach, dotychczas poznanych, muszą być uwzględnione i przyjęte, choćby jako plewy. O Satyrach i stanie natury autor przy nich zupełnie zapomniał, albo prawdopodobnie jeszcze nie wiedział. Bo te dość banalne moralizowania powstały, zdaje się, przed pobytem Ponińskiego u Satyrów i przed podróżami w ich towarzystwie.

W satyrze czwartej (de vera magnitudine animi) podejmuje poeta temat ósmej satyry Juwenalisa, ale w traktowaniu go idzie raczej za Palingeniuszem, u którego czytamy (ks. VI, str. 131):

> Nobilitas quidam est animi proprius decor, atque
> vis quaedam nativa, cupit quae grandia semper,
> vilia contemnit, que sursum tendere ut ignis
> nititur et summas penetrat velut ardea nubes,
> infima despiciens.

Podobnie o szlachectwie mówi Poniński (c. 1, w. 7 nn.), nazywając je:

> ...nostrae praestantia mentis,
> nil aliud, quam sit moderatio suavis agendi, —
> quae neque reptando vilis, nec celsa secundis...
> paulatim sese generosis motibus effert.

Takie pojmowanie prawdziwego szlachectwa illustruje poeta trzema przykładami z historyi polskiej. Opowiada więc (c. 1, w. 14—51) znaną legendę rodową o początku herbu Abdank, zdobytego przez Skarbka przy poselstwie na dwór wiedeński („Idź złoto do złota“); dalej upoetyzowaną przez Fr. Morawskiego w „Giermku“ opowieść o herbie Złotogoleńczyk (c. 2); wreszcie historyę młodych rycerzy, którzy, wzięci do niewoli po bitwie pod Warną, pozabijali się nawzajem mieczem, by nie musieć haniebnie (jako rzezańcy) służyć Turkom (c. 3). Te trzy legendy historyczne, publikowane także między *Opera heroica*, są ważne dlatego, że mamy w nich wzory Niemcewiczowskich „Śpiewów historycznych“, a nawet romantycznych ballad, jak to widać ze wspomnianego Giermka Fr. Morawskiego. — O porównaniu Aleksandra W. z Karolem XII, wypełniającem c. 4 mówiliśmy powyżej. Tu dodajemy, że u Pope'a (list IV) znajduje się następujące zdanie: *Heroes are much the same, the point's agreed, | from Macedonia's madman to the Swede.*

W satyrze piątej (de tyrranide amoris feminei) część moralizatorska ogranicza się do czterech wierszy, a główną treść (c. 1 i 2) stanowi historya matrony z Efezu, opowiedziana według Petroniusza (Satyricon, c. 111 n.)[1]. O Lukianowskiej rozmowie hetery z córką, zachowanej szczątkowo w rozdziale trzecim, mówiliśmy na początku. W rozdziale czwartym czytamy ethopoiję Lukrecyi przed utopieniem sztyletu w zhańbionem przez Sex. Tarquiniusa ciele. Treść wzięta z Liwiusza (I c. 58) lub Owidyusza (Fasti II 730—852), ale traktowana zupełnie samodzielnie. Charakterystyczne też jest połączenie tej powieści z poprzednią rozmową heter. Lais spostrzega nagle Lukrecyę, gotującą się do samobójczego ciosu, chce ją wstrzymać, ale nadbiega za późno (c. 3 fin.). Mimo to Lukrecya jeszcze wypowiada długą mowę, a potem dopiero się zabija.

Podobną metodą anegdotyczną illustruje Poniński w satyrze szóstej tyranię honoru i manię pojedynków. Określiwszy więc honor jako puchlinę opętanego umysłu, pęcherz wydęty powietrzem, sztukę mężobójstwa, gonienie za popularnością, próżną świętość *profani Numinis*, opowiada o dwóch pijanicach, z których najpierw jednemu, a potem drugiemu ten sam komar usiadł na nosie. Ostatnia ofiara komara uważa to za osobistą obrazę, twierdzi, że pierwszy umyślnie posłał mu tego komara ze swego nosa. Z tego kłótnia, pojedynek, ów drugi ukąszony ginie (c. 1). I druga sprawa honorowa, o której poeta zaczął opowiadać w rozdziale pierwszym (w. 4—9), zakończyła się śmiertelnie. Zwycięzca uciekł do lasu i tam ukrywał się, żywiąc się żołędzią, póki go nie schwytano i nie osądzono. Karą była szubienica, *quamvis sub honore pependit* (c. 2).

Tyranię Fortuny (sat. VII) demonstruje Poniński (c. 1) na przykładzie dwóch dezerterów, którzy schwytani mieli wisieć. Ale że to byli bliźniacy, a prawo w takich wypadkach zadawalnia się śmiercią jednego, kazano im rzucać kości o to, który ma zostać przy życiu. Pierwszy wyrzucił dość wielką liczbę; więc drugi dobrowolnie już poddawał się wyrokowi, ale zmuszony do rzucenia kości, uczynił to, wyrzucił jeszcze większą liczbę i w ten sposób ocalał. Tak w sposób godny *Gesta Romanorum* pokazał poeta, że Fortuna jest rzucaniem losów (sors). Godne tych inwektyw na los

---

[1]) Powtarzania tej historyi od „Siedmiu mędrców" do La Fontaine'a (La Matrone d'Ephèse) i Voltaire'a (w Zadigu, c. 2) przytacza Dunlop-Liebknecht, str. 41, w uw. 88.

ślepy i niestały są dalsze (c. 2) wymyślania na nadzieję, w której poeta widzi przyczynę wszystkich niepokojów i trosk w życiu człowieka, wbrew mitowi o Puszce Pandory, wbrew zdaniu Palingeniusza (ks. VII, str. 167): *Ergo stultitia et spes, sunt duo pharmaca nobis | tradita, prudentis Naturae consilio, ne | tot tantisque malis affecti deficiamus.*

W satyrze ósmej (de rebus Polonicis) pobrzmiewają osobiste żale Ponińskiego z czasów, poprzedzających jego nominacyę na wojewodę poznańskiego (1738). Jakkolwiek więc zaczął bardzo górnie prawić o tem, z jakim żalem będzie smagał żywicielkę ojczyznę i jej błędy, to wnet zstępuje do prostej zazdrości o to, że synowie magnatów już w kolebce zbierają nagrody zasłużonych. Inni dochodzą do nich kłamstwem i pochlebstwem. Tylko cnotliwy pozostaje bez nagrody. A przecież przodkowie nie na to napełnili skarb króla, nie na to nagromadzili tyle królewszczyzn, by żywić zbytek i despotyzm, lecz by król miał z czego nagradzać cnotliwych. *Paucorum lucro moritur nunc Lechia tota, | uniusque domus cunctorum praemia sumit.* A przecież jedna rodzina nie obroni całej rzeczypospolitej (c. 1). — Nie poprzestał Poniński na tem przymówieniu się o nagrodę cnoty. W następnym rozdziale (c. 2) podejmuje więc zdanie Palingeniusza (ks. I, str. 15): ...*tolerare laborem | propter virtutem quis vult, si praemia desint?* [1] i twierdzi, że Polacy dorównaliby Rzymianom, gdyby ich zdolności znajdowały poparcie i nagrodę: *Nam nullus virtutis amor, dum praemia frigent.* W Polsce nawet najzdolniejszy młodzieniec nie może do niczego doprowadzić, skoro najlepsze stanowiska obsadzone są przez cudzoziemców (oczywiście Sasów), skoro dęby nieugięte się obala, a giętkie trzciny proteguje. Że Poniński dębem nie był, lecz trzciną, dowodem tego jego panegiryki z lat 1719–1733. Za te tysiące wierszy August II uczynił go zaledwie instygatorem koronnym. Augustowi III służył więcej prozaicznie, ale za to skuteczniej, jako najgorliwszy agitator za jego kandydaturą. To też i nagroda była namacalniejsza: Starostwo piotrkowskie, referendarstwo koronne (1735), wreszcie województwo poznańskie dowiodły Ponińskiemu, że i w Polsce „cnota" bywa nagradzana. Za Augusta III nie byłby już napisał tej satyry ósmej. Jeszcze jeden argument za przypuszczeniem, że satyry IV

[1] Por. Iuv. sat. X 141: Quis enim virtutem amplectitur ipsam | praemia si tollas?

do VIII pochodzą z wcześniejszych lat poety i dopiero przy wydaniu poematu, składającego się z satyry I, II, III i IX, zostały przyjęte do nowszych ram.

Ostatnie uwagi satyry ósmej dotyczą zbytniej wrażliwości sędziów polskich na wdzięki powódek czy oskarżonych (c. 3). Skorzystała z tego chytra wdowa, która przed rozstrzygnięciem jej sprawy każdemu z członków trybunału przyrzekła na osobności — schadzkę i wyznaczyła każdemu inną godzinę na ten cel. Przybywający do sypialni na pierwszem piętrze wpadali w prawdziwą pułapkę — przez zasłonięty otwór w suficie do wysłanego słomą dolnego pokoju. Uciec stamtąd nie było można wobec zamknięcia drzwi, więc do północy zebrał się tam cały trybunał. Uwięzionych wypuścił dopiero przybywający po słomę pachciarz. Zawstydzeni nikomu nie wspominali o swej przygodzie. Gdyby więcej było takich chytrych niewiast, jak ta wdowa, wymiar sprawiedliwości w Polsce byłby lepszy.

Takie utwory, jak te satyry czwarta do ósmej mógłby był pisać którykolwiek z naszych humanistycznych wierszorobów w w. XVI, gdy pobrzmiewały jeszcze średniowieczne *exempla* moralne, lub w w. XVII, gdy u nas średniowieczyzna znów wydobyła się na wierzch z pod cienkiej powłoki humanistycznej, lub wreszcie którykolwiek epigon z w. XVIII. Między utworami chłopskiego humanisty Skopa z Podhorzec [1]) byłyby w zupełnie godnem otoczeniu, nie mniej jak drobne zabawki wierszopiskie, tworzące dodatek do Satyr. Takie

[1]) Do monografii o nim (Eos XIII, 2, 1908) uzupełniam szczegół, dostarczony mi łaskawie przez p. Franciszka Szymusika, Radcę Skarbu we Lwowie: te Podhorce czyli Podhorodze (obecnie własność ks. Lubomirskiej, przedtem bar. Brunickich) leżą w powiecie stryjskim. Należały one w XVIII w. do ks. Aleksandra Józefa Jabłonowskiego, który je w roku 1740 darował swej żonie Karolinie z Radziwiłłów I° voto Sapieżynie, wdowie po Leonie Kazimierzu Sapieże, generale artyleryi W. X. L. „cum palatio ex muro de novo extructo cum omnique palatii eiusdem ornamento“ (według ksiąg tabuli krajowej we Lwowie, Dom. 3, p. 1. Libr. antiq. contr. 4, p. 93). — Skop, opisujący nowy pałac, w którym sam pewne szczegóły malował, musiał przebywać w Podhorcach jeszcze przed r. 1740 — Pałac Kajetana Jabłonowskiego, z którego biblioteki Skop korzystał we Lwowie, jest prawdopodobnie identyczny z do dziś dnia przy ulicy Jabłonowskich zachowanym pałacem Jabłonowskich (dziś koszary wojskowe). Ponieważ ten Kajetan był pełnomocnikiem Jakóba III Stuarta, który za żoną swą, córką Jana III, dostał dobra w Polsce, od niego, a nie od ks. Józefa Aleksandra, mógł Skop dostać oryginał listu arcybiskupa kantuareńskiego.

inskrypcye na obrazy, portrety, pałace, takie epitafia [1], takie wierszyki o *mirabilia* [2], pisał wtedy każdy, kto czuł ochotę do składania wierszy. Jedyna ich wartość leży w tem, że przyszłemu biografowi Ponińskiego pozwolą poznać jego stosunki osobiste i znajomości. Z tego też jedynie punktu widzenia zasługuje na uwagę wierszyk o chorobie morskiej, która nękała autora, płynącego okrętem podczas wielkiej burzy [3], i kilka epigramów literackich. Trzy z nich (str. 223 n.) zwrócone są wogóle przeciw „szczekającym i kąsającym" krytykom (censores), jeden (str. 230) przygania drezdeńskim lekarzom, którzy ganią wiersze Ponińskiego, a przecież nie znają się na „stopach" (pedes), skoro nie mogli uleczyć stopy Augusta II.

W tych błahostkach nie szukał nikt błysków talentu Ponińskiego. Ale włączenie wspomnianych powyżej pięciu satyr (sat. IV do VIII) do tak bardzo ośmnastowiecznego poematu filozoficzno-satyrycznego o moralności ze stanowiska natury sprawiło, że czytelnik zatrzymywał się przedewszystkiem przy tych krótkich ustępach o obiecujących tytułach, a traktujących niby sprawy Polski, a zawiedziony w swych oczekiwaniach, uważał je za wystarczającą próbę całości i na resztę nie zwracał uwagi. W ten sposób owe postępowe myśli, ukryte w rozmowach ze Satyrami, przebrzmiały bez echa u współczesnych, a nie doczekały się należytej oceny nawet u potomnych, którzy mimowolnie zastosowali się do życzenia poety, wypowiedzianego w nagrobku [4]):

Hoc peto, quod nunquam fortasse negare potestis:
Dicite me saltem grati vixisse nepotes,
utque mihi sit sancta quies optando vovete.

---

¹) Na wyróżnienie zasługuje nagrobek (str. 216) Katarzyny I, żony i sukcesorki Piotra W., zmarłej w r. 1727: Niskie jej pochodzenie i dwuznaczną przeszłość pokrył płaszcz królewski, a los jej dał przykład, czego się piękność może spodziewać. Katarzyna okazała się godna tego losu, bo berło Rosyi, nie bez zbrodni podjęte przez męża, wypolerowała swym umysłem.

²) Podczas głodu żona zabiła piękną córkę i żywiła jej mięsem męża. Potem przyznała się do zbrodni i odebrała sobie życie. Mąż umarł z rozpaczy. (str. 230 n.) — Łabędź w dziwny sposób ocalił swe gniazdo z jajami podczas wylewu w kanale brzeżańskim (str. 232 n.). — Kot opiekował się w Dreźnie, w r. 1719 małymi słowikami (str. 234 n.). — Rozpustnicy, płynący statkiem po Wiśle, utopili się (str. 239).

³) Ad Neptunum (str. 225). Prawdopodobnie podczas oblężenia Gdańska w r. 1734 Poniński odbył jakąś wycieczkę po morzu połnocnem.

⁴) Epitaphium, quod sibi Author posuit, na końcu Opera Heroica

Jakoż historycy literatury dali „święty spokój“ Ponińskiemu, poprzestając na zarejestrowaniu jego imienia w aktach poezyi łacińskiej XVIII w. Po za tem, że żył i pisał nie podają o nim innych wiadomości.

A przecież to był najsławniejszy poeta w pierwszej połowie XVIII w. Wydawca *Opera heroica* pisze o nim w przedmowie do czytelnika: *Non ambigo exteris etiam nationibus, quocunque opus hoc pervenerit, laudem aestimationemque habere suam dicique ab optimis viris puto illum non tantum boni poetae nomen meruisse, verum etiam antesignanis poetarum facile annumerari posse.* Komuby ten sąd Krolikiewicza wydawał się zanadto stronniczym, ten może więcej zaufa smakowi i sądowi estetycznemu Stanisława Konarskiego. Ten w oddrukowanym na czele *Opera heroica* epigramie opowiada, że widział starca w purpurze siedzącego na wojewódzkiem krześle. Otaczali go bogowie, a dwaj z nich, Mars i Apollo, spierali się z sobą o to, czy starca zasługi polityczne należy uwieńczyć Marsową *corona civica*, czy też za piękne poematy Apollinowym laurem. Jowisz rozstrzyga spór w ten sposób:

Consiliis bellum, pacemque quod artibus ornat,
et laurus ferat et civica serta caput.

Tytułem do sławy poetyckiej, a nawet pierwszego miejsca na Parnasie polskim (eminet in Vatum primus et ille choro) były — panegiryki Ponińskiego: *Quis melius cecinit regia bella, toros?* August II, którego nadwornym poetą był Poniński, nie zbyt wiele zdobył laurów w wojnie z Karolem XII [1]), ale za to urządzał wspaniałe zabawy i manewry, a te przedmioty wystarczały do zapalenia służalczej wyobraźni dworaka, którego zdaniem August powinien był żyć za czasów rzymskich poetów: *fuisset fortasse, qui rebus tuis... maiorem conceptu et carmine nostro redderet iustitiam* (praef. Hymen. I). Poniński, jak współczesny mu Skop, chętnie porównywa „Ojca ojczyzny“, Augusta II, z pierwszym cesarzem rzymskim. Nie zauważył jednak, że sam nie jest spadkobiercą poetów Augustowskich, ale naśladowcą chwalcy Domicyanowego, Statiusa, jako autora *Silvae*, i chwalcy Stilichona i Honoriusa, Klaudiana. Zestawienie to usprawiedliwimy w pobieżnym przeglądzie *Opera*

---

[1]) Poniński był podczas wojny północnej zwolennikiem Leszczyńskiego i sławił Karola XII.

heroica, których ogólną charakterystykę podajemy według I. Krasickiego (Wiersze z prozą XVIII):

Bodaj to ślubne pienia. Z miłym towarzyszem
Burmistrzowa Wenerą, a burmistrz Jowiszem,
Gra Apollo na cytrze, Kupidyny swaty,
Fauny w pląsach, Dryady śpiewają wiwaty;
A Lucyna się krząta o nowe przybysze,
A nasz poeta kontent, jak pisze, tak pisze.

Panegiryki mają swój styl i swoje tradycye. Od wiersza, pisanego na prędce, nie wymaga się wiele. Poniński jednak bardzo poważnie traktował swe przygodne natchnienia, skoro Hymenejowi na ślub Augusta III z Maryą Józefą (1719) poświęcił aż 3325 heksametrów w XI pieśniach. Cięższych machin panegirycznych nie zna literatura.

W rozkosznym gaju spoczywa na łożu z róż i lilii Kupido. Niema co robić na świecie, gdzie szaleje Mars. Nagle na laurze usiada olbrzymi dwugłowy orzeł, by spocząć po pokoju belgradzkim i oddać gromy Jowiszowi. Szelest jego skrzydeł budzi śpiące Amorki, budzi i Kupidyna. Ten rani ptaka płonącą strzałą — i wnet Fryderyk August zapłonął do Maryi Józefiny, a po pewnej zwłoce wyznał jej miłość. Bogini nie była przeciwna, bo i ona już czuła ranę Kupidyna: więc oddała serce na wspólny stos miłosny. — Tu poeta nie może znaleść wyrazów na określenie, jak dostojne potomstwo może wyjść z takiego związku. *Iam votis nox blanda venit, iam sanguine misto | semina regnorum veniunt, fructusque coronae* (w. 112 n.). Amorki gratulują Kupidynowi takiego sukcesu; on zaś, rozniecіwszy ognie małżeńskie, leci do matki, by się pochwalić swoim czynem. Wenus, opłakiwała właśnie śmierć Adonisa (jak u Owidego, met. X, 720 nn.), ale pocieszyła się tryumfem syna i przyjęła zaproszenie na wesele królewskie do Drezna. Podobne zaproszenie zanosi Kupido Jowiszowi, Marsowi, Apollinowi, Dianie, Merkuremu i Saturnowi. Wszystkich ich zastaje w Owidyuszowskich sytuacyach (z Metamorfoz), wszystkim zdradza pewne szczegóły z programu weselnego, a przy sposobności chwali nowożeńców, ojca pana młodego i pośrednika związku, Fleminga.

Pomysł do owej podróży Kupidyna do Wenery i innych bogów wziął Poniński z Klaudyana, *de nuptiis Honorii et Mariae*. Zamiast jednak poprzestać na tej olimpijskiej machinie, zstąpił na ziemię i na wzór Stacyusza który opisywał urządzone przez Domicyusza Saturnalia (Silv. I, 6), wzniesionego przez cesarza konia

(Silv. I. 1), lub zbudowaną przez niego drogę (Silv. IV. 3), opisał w tysiącach wierszy igrzyska i zabawy, urządzone przez Augusta II na cześć przybywającej do Drezna młodej pary. Z wędrówką Kupidyna połączona jest ta część w ten sposób, że uroczystości weselne rozłożone są na sześć aktów i dni: festum Solis, Martis, Jovis, Dianae, Veneris, Saturni, Mercurii. — Kto się zajmuje historyą zabaw i maskarad, pyrotechniki i cyrku, znajduje u Ponińskiego mnóstwo ciekawych szczegółów, bo to wesele, urządzone przez Augusta II, podejmuje tradycye jeśli nie cezaryańskie, to z pewnością renesansowe. Także historyka sztuki zajmą opisy budynków, a jeszcze więcej posągów, zdobiących ogród królewski w Dreźnie (Descriptio horti, z ośmiu mitologicznemi posągami Cudreusa?). Jakoż historycy sascy już dawno wyzyskali ten materyał. My musimy zwrócić uwagę tylko na niesłychanie wyrobioną technikę wierszopiską Ponińskiego, który umiał najmniej klasyczne przedmioty (np. produkcye pyrotechniczne w Festum Solis) opisać w dobrych heksametrach łacińskich. Jako próbkę niezliczonych pochlebstw, przytaczamy dwa przykłady: Podczas walki zwierząt (conflictus bestiarum) w amfiteatrze król zastrzelił z loży dzika, który atakował lwa: *Attulit auxilium Rex regi virque leoni: | proprietas patuit quaedem cognata duobus | et zelus simili pro Maiestate reluxit* (Amphiteatrum, w. 69 nn.). Strzelała do dzików i Józefina, ale żaden strzał jej nie był śmiertelny: *verum nullus mortalis ab illa | ictus erat dextra, quae tantum spargere vitam | assolet et pulchri formosum vulnus amoris* (ibid. w. 148 n.). Komplimenty bardzo barokowe, jak całe widowisko drezdeńskie, ale nie pozbawione gracyi i elegancyi.

Jeszcze większe opanowanie łaciny i heksametru widać z opisu Muchliberskich manewrów Augusta II, urządzonych w czerwcu r. 1730 w obecności króla pruskiego (Pacis in bello deliciae et belli in pace robur, seu militaris exercitatio). Zbiór epigramów na poszczególne dni i zajęcia poprzedzony jest opisem wieku złotego, późniejszego zepsucia się ludzkości, zgromadzenia bogów, którzy mieli radzić nad upadkiem świata, wreszcie sporu między Wojną (Mars) i Pokojem. Rozstrzygnięcie tego sporu poruczyli bogowie Augustowi II, który umiał w jednej osobie połączyć dzielność wojenną z zamiłowaniem pokoju. — Wiersze, wprowadzające opis wieku złotego (w. 57 nn.), świadczą, że problemy, które znalazły wyraz w *Sarmatides*, już koło r. 1730 zajmowały poetę: *Saepius incessit dubiam contentio mentem | accenditque meos repetita cupido labores,*

ut scruter, quo pulchra statu Natura foucbat | primaevo tandem genitos sub sole colonos. Ale wtedy nie miał jeszcze innej odpowiedzi jak tę, którą znalazł na początku pierwszej księgi Metamorfoz Owidyusza.

Jak w wierszu na zaślubiny Augusta III nie panu młodemu, ale ojcu jego, aranżerowi zabaw weselnych, największe dostały się pochwały, tak wiersz na urodziny pierwszego syna Augusta III (Deorum munus, gentium votum, gratiarum labor etc., r. 1720) sławi znowu nie tyle szczęśliwych rodziców, ile dostojnego dziadka. August II jeszcze nie widział wnuka. Więc Poniński na gwałt mu go opisuje w trzystu heksametrach, by obudzić w nim tęsknotę za dziecięciem, które oby znalazł takiem, jakiem go poeta wieszczo odmalował. — Jak Stacyusz (Silv. I 5, 6) poeta odprawia Muzy, bo płacz wymownego noworodka więcej wyraża niż wszelka poezya: więc w jego łzach czerpie natchnienie, a wiersze wiąże — powijakami: *Nate jave risuque metrum dignare benigno.* — Losy dziecka, które jeszcze nie przyszło na świat, rozstrzygają się oczywiście na Olimpie. Iryda przypomina Junonie, Lucynie i Jowiszowi, że dziewiąty miesiąc od ślubu Józefy dobiega do końca. Więc Jowisz zwołuje zgromadzenie bogów i przydziela Junonie Charyty, by płód uformowały i Józefę wspomogły. Każda z Charyt chce, by dziecko inaczej wyglądało: pierwsza chce je uczynić podobnem do Habsburgów, druga do ojca trzecia do dziadka. Juno spór tak rozstrzyga, że dziecko ma mieć po matce krew austryacką, wygląd ojca, a mądrość i cnoty dziadka.

August III nie był, zdaje się, miłośnikiem takiej poezyi. To też kiedy w r. 1726 przybywał w odwiedziny do Warszawy, a poeta witał go w wierszu: *Fortuna in Lechiam hospes* (367 heks.), nie wysłał na jego przybycie Olimpu, ale jedną tylko Religię, która żali się na zagraniczne, głównie pruskie inwektywy na Polaków z powodu poskromienia niespokojnych Luteranów w Toruniu [1]). Panegiryk jest raczej broszurą polityczną. Po bliższe szczegóły odsyła poeta na marginesie (po w. 75) do gazetek kolońskich, zawierających sprawozdanie z ostatniego sejmu grodzieńskiego: *Desiderata*

[1]) Do afery toruńskiej (ścięcie 10 protestantów w r. 1724) odnosi się np.: Entrevue zw. dem hingerichteten Thornischen Oberpräsidenten Roessner u. Ignaz v. Loyola, 1725; Dramatisches Gespräch der enthäupteten Thornischen Bürger im Elysium (wierszem), 1725 i wiele innych broszur, p. J. Rentsch Lucianstudien, das Totengespräch in der Litteratur, progr. gimn. Plauen i. V., 1895, str. 35 i uw. 47.

remittuntur ad nova Polonica ex comitiis Grodnensibus Coloniae impressa. — W epitafium na śmierć Adama Mikołaja Sieniawskiego, wielkiego hetmana koronnego (Ingens umbra deficientis in Plenilunio suo Lelivae etc. 753 heks. z r. 1726) wstrzymuje się poeta od machiny mitologicznej i *historice potius quam poëtice* opowiada o rodzie zmarłego i jego własnych zasługach, przyczem nieraz znajduje sposobność do prawienia komplimentów królowi. — Jego też na równi ze zmarłym sławi w nagrobku wojewody płockiego, Stanisława Denhofa, który był ożeniony z jedyną córką owego Sieniawskiego (Universorum in uno capite dolor, iactura sua sensibilis, memoria etiam immortalis etc, r. 1730, 546 heks.).

Do szczytów bizantynizmu i niesmaczności wznosi się dworacza Muza Ponińskiego w wierszu (312 heks.) o wyzdrowieniu nogi Augusta II: *Planta felicitatis publicae in sanato pede... Friderici Augusti... ad populorum solatium erecta* (r. 1727). Poemat zaczyna się jak pieśń wielkanocna: *Sistite propensos luctus lacrimasque fideles,* | *tergite siccatis oculis popularia vota,* | *vivit adhuc Dominus.* Poeta prosi Febusa o wiersze delikatne, by cezura nie uraziła niezagojonej jeszcze rany króla, o metrum kształtne, które chce podłożyć pod stopy monarchy. Po tym wstępie opowiada, jak w Polsce za Augusta II nastał złoty wiek. O dawnych klęskach i ruinach wie się tylko z opowiadań historyków. Pozazdrościły Polsce tego szczęścia piekielne Furye i zebrały się na naradę, jakby je obalić. Wiedziały, że spoczywa ono na osobie króla, więc godząc w niego, ugodzą w cały kraj. Niestety ani głowa ani piersi ani żadna inna część dostojnego ciała nie była dostępna dla pocisków piekielnych. Jak Achillesa, można było zranić króla tylko — w piętę. Jakoż Lachesis wstrząsa płonącą pochodnią, jedna iskra pada na nogę króla, ta się zapala — i nieszczęście gotowe. Ale przedwczesne były tryumfy Furyi. Król, ujęty litością dla ludów, zdecydował się nietknięte w tylu wojnach ciało poddać pod nóż lekarski. Nie zadrżał on na widok bolesnego żelaza; za to karki Polaków drżały, jakby nad nimi wisiał ów miecz zagłady. Jedno cięcie — i w strudze krwi odpadł palec. Ale jak lew przez utratę jednego pazura nie traci swej mocy, jak orłowi nie szkodzi utrata jednego pióra, tak króla nie zmiejszyła owa operacya: *Sis licet afflicto mutilatus corpore; verum* | *Magnus adhuc remanes ac integer, atque cruenta* | *victurus calcare potes discrimina planta.* — Utratę palca zniósł król spokojnie; ale strasznie biadał, gdy mu Śmierć chciała zabrać *consilii*

venerabile membrum, wiernego Fleminga. Na szczęście i ten wyzdrowiał, a poeta, całując szramę na nodze królewskiej, pisze godny całego poematu nagrobek — palcowi:

Hic digitus pro Rege iacet, pro corpore membrum,
Attamen immensum replet pars ista sepulchrum,
Scilicet Augusto nihil est in Principe parvum.

Przez tę ofiarę złożył król trybut śmierci, i odciąwszy to, co było w nim śmiertelne, będzie jako pół-bóg żył wiecznie.

Zjazd Augusta II z Fryderykiem II w Dreźnie r. 1728 opiewa Poniński w poemacie (364 heks.) p. t: *Gemini soles in domo principum ad splendorem Saxoniae, spem Poloniae, admirationem Europae feliciter coniuncti.* Znowu machina bogów. Jowisz widzi, że w uspokojonej wreszcie Europie powstają między narodami pewne nieporozumienia, więc dla uniknięcia groźnych następstw zwołuje zgromadzenie bogów i deleguje na ziemię Zgodę (Concordia), a gdy ta iść nie chce, Namowę (Suada). Ta nieporozumienia szybko usuwa, a dla zabezpieczenia pokoju Europie sprowadza do Drezna króla pruskiego. Opis zabaw i igrzysk zjazdowych, podobny do opisu zabaw weselnych z pierwszego poematu, wypełnia resztę utworu.

Gdyby panegiryki Ponińskiego były jedynem źródłem do dziejów Augusta II, musielibyśmy na ich podstawie wierzyć, że nie było w Europie szczęśliwszego państwa, jak Polska za jego panowania; nie było potężniejszego mocarstwa jak Saksonia, której monarcha był rozjemcą wszystkich spraw Europy. — Te zapewnienia powtarzają się także w wierszu (360 heks.) na powrót króla do Polski po dwuletniej nieobecności w r. 1729: *Insignes rixae contendentium de vultu Principis gentium, deorum providentia in favorem Poloniae feliciter decisae seu etc.* Polskę dręczyły podczas nieobecności króla złe przeczucia, spadały na nią niespodziewane ciosy. Więc pozwała Saksonię, która jej zatrzymywała króla, przed trybunał bogów i wytoczyła jej sprawę z żądaniem zwrotu monarchy. Saksonia windykuje swe prawa, Polska replikuje, bogowie rozstrzygają na korzyść Polski, król wraca, cały naród się cieszy, poeta zaś pisze wiersze.

Wychwalanego za życia króla nie uczcił Poniński po śmierci żadnym dłuższym poematem. W ośmnastowierszowym epitaphium zaznaczył tylko, że wdzięczność należy mu się za sukcesora, w którym zmarły żyje. Jeżeli się kto chce więcej o nim dowiedzieć, to

niech czyta inne pisma poety, w których już opowiadał o jego cnotach. — Nie witał także wstępującego na tron Augusta III, jakkolwiek on głównie do korony polskiej mu dopomógł. Widocznie August III nie „rozumiał się" na łacińskich panegirykach. Wolał akcyę polityczną — i za taką Ponińskiemu sowicie płacił. To też nadworny poeta Augusta II zawiesił na kołku lutnię i czynem służył Augustowi III. Dopiero gdy syty zaszczytów i majątku usunął się od życia publicznego wskutek dręczącej go choroby, znowu otia swoje począł zapełniać wierszykami. Na zaślubiny Maryi Amalii, córki Augusta III z Karolem, królem obojga Sycylii, napisał w r. 1738 krótkie (tylko 193 w.) Epithalamium — ale tym razem bez bogów. Tylko w przedmowie mówi do królowej: *inter mortales Dea es, inter Deas pulcherima.* Zresztą poprzestaje na historycznych wspomnieniach z dziejów rodzin państwa młodych. Charakterystyczny jest wspomniany już na początku rozprawy wstęp, w którym poeta żali się na słabnięcie talentu i upadek zdrowia, ale i tak chwali Sasów, by ich pochwała była jego pieśnią łabędzią.

Poniński żył jeszcze sześć lat po tej pieśni łabędziej na cześć Sasów. Ogromne panegiryki jego, które jak Sylwy Stacyusza wypłynęły z rozkosznego pośpiechu (subito calore et quadam festinandi voluptate fluxerant), budziły echa tylko tego dnia, w którym były odczytywane i ewentualnie nagradzane. Powtórne ich wydanie w r. 1739 nie wiele pomogło sławie poety. Minął ich jednodniowy blask, jak minęła opisywana w nich świetność Augusta II. Echa tego rozczarowania co do sukcesu literackiego pobrzmiewają na końcu *Sarmatides:* nie warto pisać wierszy, bo i one nie zapewnią nieśmiertelności: zjedzą je mole, a reszta będzie żerem zjadliwego krytyka. Dając taki epilog swym niedokończonym *Sarmatides*, nie przeczuwał Poniński, że one właśnie uratują jego imię od zapomnienia. Bo jeżeli z gorliwością śledzimy polskich naśladowców Russa czy Woltera, to tem większa uwaga należy się poecie, który, korzystając z tych samych co tamci źródeł, uprzedził ich myśli o kilka dziesiątków lat, chociaż żył nie we Francyi, ale w Polsce i to pod panowaniem Sasów. O nadwornym poecie Augusta II będzie wolno i nadal nic nie wiedzieć; ale autora *Sarmatides* muszą przyjąć historycy literatury między ludzi, przygotowujących przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku.

יחוד

ך הוא

מו ליחד שם יה בוה

אל הנני מוכן ומזומן

עומר כמו שכתוב בתורה

ביאכם את עומר התנופה שבע

שבת השביעית תספרו חמשים יום

אלהינו עלינו ומעשה ידינו כוננה

ינו כוננהו ;

תו במצותיו וצונו על ספירת העומר

יבונו של עולם

אתה צויתנו על ידי

משה עבדך לספור

ספירת העומר כדי

לטהרנו מקליפותינו

ומטמאותינו כמו שכתבת

בתורתך וספרתם לכם

ממחרת השבת מיום

הביאכם את עומר התנופה

שבע שבתות תמימות

תהיינה עד ממחרת השבת

השביעית תספרו חמשים

יום כדי שיטהרו נפשות

עמך ישראל מזוהמתם

ובכן יהי רצון מלפניך יי

אלהינו ואלהי אבותינו

שבזכות ספירת העומר

שספרתי היום יתוקן מה

שפגמתי בספירה

(פלוני הסיין לאותו לילה)

ואטהר ואתקדש

בקדושה של מעלה;

היום שלשה וארבעים יום שהם ששה שבועות ויום אחד לעומר	היום ששה ושלשים יום שהם חמשה שבועות ויום אחד לעומר	היום תשעה ועשרים יום שהם ארבעה שבועות ויום אחד לעומר
היום ארבעה וארבעים יום שהם ששה שבועות ושני ימים לעומר	היום שבעה ושלשים יום שהם חמשה שבועות ושני ימים לעומר	היום שלשים יום שהם ארבעה שבועות ושני ימים לעומר
היום חמשה וארבעים יום שהם ששה שבועות ושלשה ימים לעומר	היום שמונה ושלשים יום שהם חמשה שבועות ושלשה ימים לעומר	היום אחד ושלשים יום שהם ארבעה שבועות ושלשה ימים לעומר
היום ששה וארבעים יום שהם ששה שבועות וארבעה ימים לעומר	היום תשעה ושלשים יום שהם חמשה שבועות וארבעה ימים לעומר	היום שנים ושלשים יום שהם ארבעה שבועות וארבעה ימים לעומר
היום שבעה וארבעים יום שהם ששה שבועות וחמשה ימים לעומר	היום ארבעים יום שהם חמשה שבועות וחמשה ימים לעומר	היום שלשה ושלשים יום שהם ארבעה שבועות וחמשה ימים לעומר
היום שמונה וארבעים יום שהם ששה שבועות וששה ימים לעומר	היום אחד וארבעים יום שהם חמשה שבועות וששה ימים לעומר	היום ארבעה ושלשים יום שהם ארבעה שבועות וששה ימים לעומר
היום תשעה וארבעים יום שהם שבעה שבועות לעומר	היום שנים וארבעים יום שהם ששה שבועות לעומר	היום חמשה ושלשים יום שהם חמשה שבועות לעומר

Ryc. 1. Kock,

לש
קודשא
ושכינתיה בדחילו ור
ביחודא שלים בשם כל
לקיים מצות עשה של ספי
וספרתם לכם ממחרת השבת מ
שבתות תמימות תהיינה עד ממח
והקרבתם מנחה חדשה לה׳ ! ויהי נעם
עליט ומעש

ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם אשר

היום יום אחד לעומר	היום שמונה ימים שהם שבוע אחד ויום אחד לעומר	היום חמשה עשר יום שהם שני שבועות ויום אחד לעומר	היום ועש שלש ויום א
היום שני ימים לעומר	היום תשעה ימים שהם שבוע אחד ושני ימים לעומר	היום ששה עשר יום שהם שני שבועות ושני ימים לעומר	היום ועש שלש ושני
היום שלשה ימים לעומר	היום עשרה ימים שהם שבוע אחד ושלשה ימים לעומר	היום שבעה עשר יום שהם שני שבועות ושלשה ימים לעומר	היום ועש שהם שבועות ימים
היום ארבעה ימים לעומר	היום אחד עשר יום שהם שבוע אחד וארבעה ימים לעומר	היום שמונה עשר יום שהם שני שבועות וארבעה ימים לעומר	היום ועש שהם שבוע ימים
היום חמשה ימים לעומר	היום שנים עשר יום שהם שבוע אחד וחמשה ימים לעומר	היום תשעה עשר יום שהם שני שבועות וחמשה ימים לעומר	היום ועש שהם שבוע ימים
היום ששה ימים לעומר	היום שלשה עשר יום שהם שבוע אחד וששה ימים לעומר	היום עשרים יום שהם שני שבועות וששה ימים לעומר	היום ועשר שהם שבוע ימים
היום שבעה ימים שהם שבוע אחד לעומר	היום ארבעה עשר יום שהם שני שבועות לעומר	היום אחד ועשרים יום שהם שלשה שבועות לעומר	היום ועשר שהם שבוע

למנצח בנגינות
מזמור שיר אלהים
יחננו ויברכנו יאר פניו
אתנו סלה לדעת בארץ
דרכך בכל גוים ישועתך
יודך עמים אלהים יודוך
עמים כלם ישמחו וירננו
לאמים כי תשפט עמים
מישר ולאמים בארץ
תנחם סלה יודוך עמים
כלם ארץ נתנה יבולה
יברכנו אלהים אלהינו
יברכנו אלהים וייראו
אותו כל אפסי ארץ:

אנא בכח גדלת ימינך
תתיר צרורה קבל רנת עמך
שגבנו טהרנו נורא נא
גבור דורשי יחודך כבבת
שמרם ברכם טהרם
רחמם צדקתך תמיד
גמלם חסין קדוש ברוב
טובך נהל עדתך יחיד
גאה לעמך פנה זוכרי
קדשתך שועתנו קבל
ושמע צעקתנו יודע
תעלמות ברוך שם כבוד
מלכותו לעולם ועד:



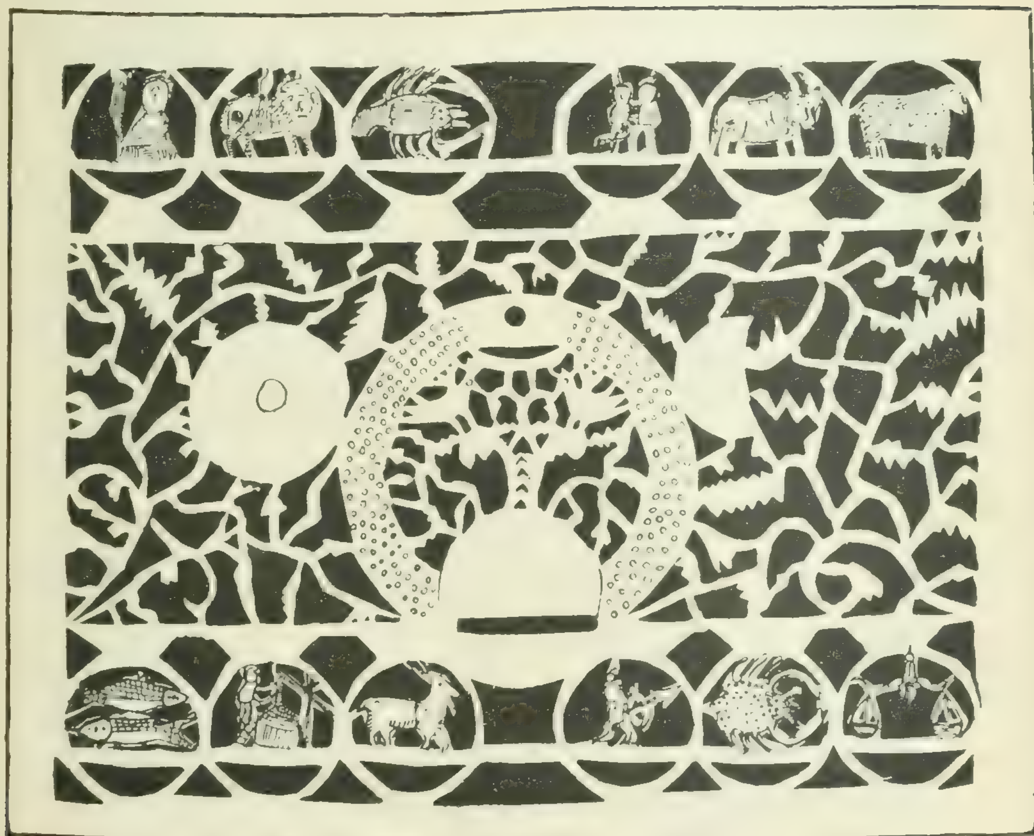
Ryc. 2. Zawichost, gub. Radomska.

עקדת יצחק

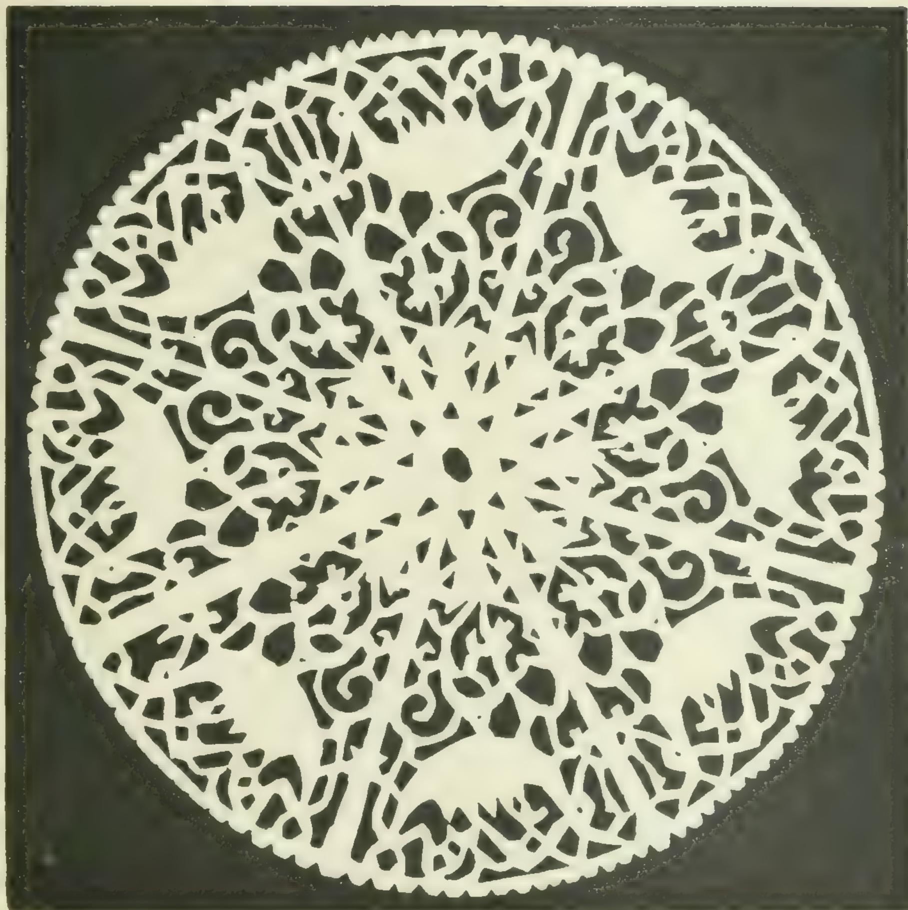
Ryc. 3. Zawichost, gub. Radomska.



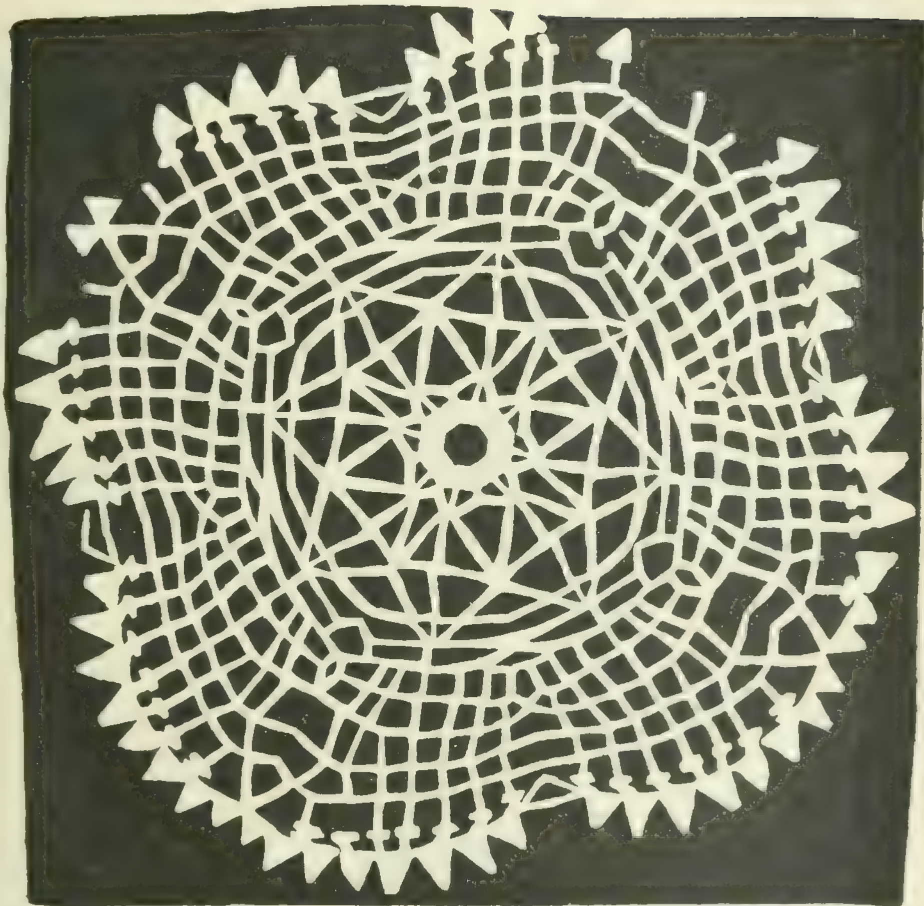
Ryc. 4. Kock, w gub. Siedleckiej



Ryc. 5. Jarczów, powiat Tomaszowski, gub. Lubelska.



Ryc. 6. Jarczów, pow. Tomaszowski, gub. Lubelska



Ryc. 7. Przytyk. w gub. Radomskiej



Ryc. 8. Zamość w gub. Lubelskiej



Ryc. 9. Kock, gub. Siedlecka



Ryc. 10. Tomasz



Lubelska



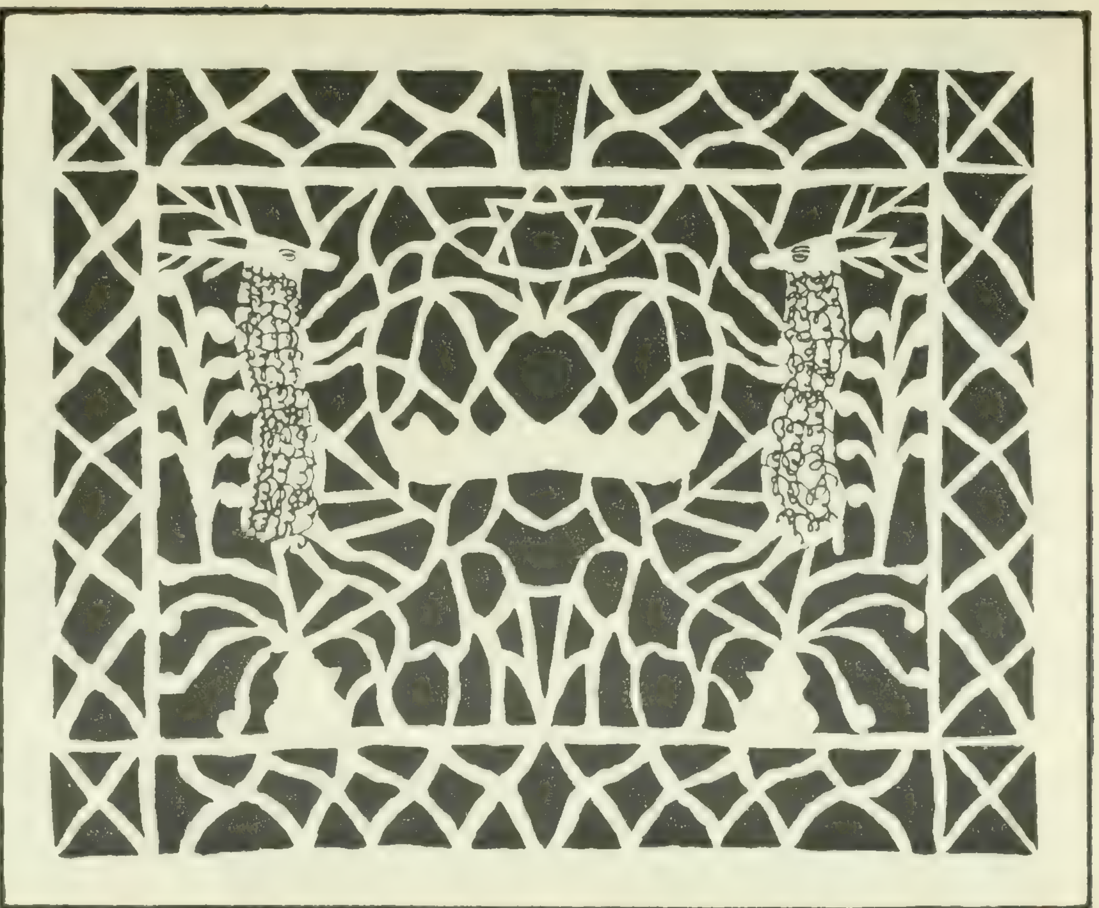
Ryc. 11. Opole, gub. Lubelska.



Ryc. 11a. Przytyk w gub. Radomskiej.



Ryc. 12. Lublin.









Ryc. 16. Kock, w gub. Siedleckiej.



Ryc. 18. Jarczów, pow. Tomaszowski gub. Lubelskiej.





Ryc. 19. Zawichost nad Wisłą

DRUKARNIA UNIWERSYTETU JAGIELLOŃSKIEGO W KRAKOWIE

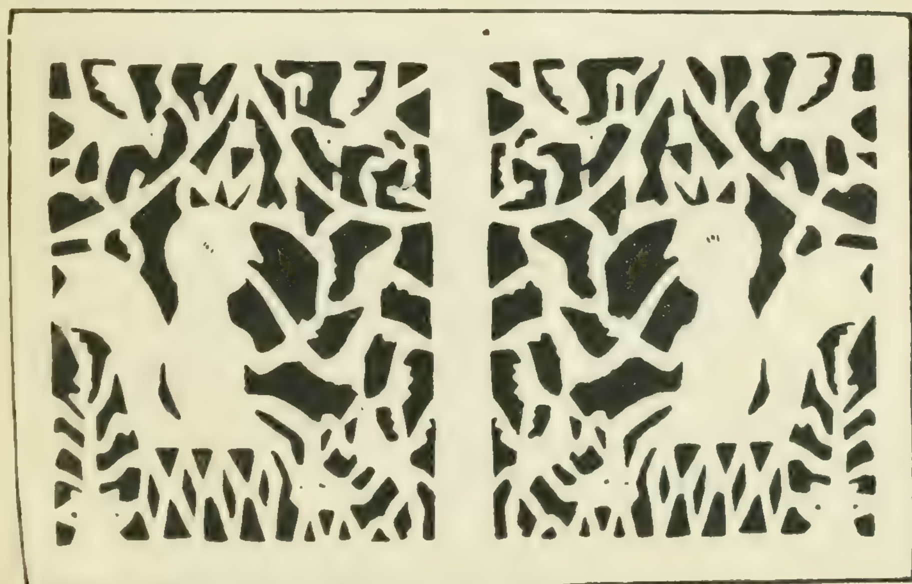


Ryc. 20. Jarczów, pow. Tomaszowski gub. Lubelskiej.



Ryc. 22. Jarczów, pow. Tomaszowski gub. Lubelskiej.

Ryc. 21. Jarczów, pow. Tomaszowski gub. Lubelskiej.



Ryc. 23. Jarczów, pow. Tomaszowski gub. Lubelskiej.